DE VIRTUTIBUS INFUSIS

CURSUS THEOLOGICUS ONIENSIS

TRACTATUS

DE VIRTUTIBUS INFUSIS

AUCTORE

BLASIO BERAZA S. I.

STUDIORUM PRAEFECTO AC SACRAE THEOLOGIAE PROFESSORE

IN COLLEGIO MAXIMO ONIENSI

ALMA COLLEGE
235.1
LIBRARY
B451
Los Gatos, Calif.

ALMA COLLEGE
LIBRARY
Alma, California

PRINTED IN SPAIN

1929
EL MENSAJERO DEL CORAZÓN DE JESÚS
APARTADO 73.—BILBAO (ESPAÑA)

57632

Nihil obstat. EMMANUEL ARIN S. I., die 15 Augusti a. 1928.

Imprimi potest. SEVERIANUS AZCONA S. I. Praepositus Prov. Cast.

Imprimatur. † MATTHAEUS, Episcopus Victoriensis, die 8 Septembris a. 1928.

Omnia iura reservantur.

Imp., Lit. y Enc. ELÉXPURU HERMANOS.—A. de Mazarredo, 16.—BILBAO

INDEX SIGLORUM

AAS = Acta Apostolicae Sedis. Commentarium officiale. Romae 1909 sqq.

ASS = Acta Sanctae Sedis, seu Acta ex iis decerpta quae apud Sanctam Sedem geruntur... Romae 1865 sqq.

AE = Analecta Ecclesiastica. Romae 1893 sqq.

CIC = Codex Iuris Canonici, Pii X Pontificis Maximi iussu digestus; Benedicti Papae XV auctoritate promulgatus; praefatione, fontium annotatione et indice analytico-alphabetico ab Emo. Petro Card. Gasparri auctus. Romae 1917.

Coll. Lac. = Collectio Lacensis. Acta et decreta sacrorum conciliorum a presbyteris S. I. ad S. Mariam ad Lacum (Maria Laach). Friburgi Br. 1870 sqq.

CV = Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum... Academiae Vindobonensis. Vindobonae 1866 sqq.

DB[1] = Denzinger - Bannwart - Umberg S. I., Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum (ed. 16 et 17). Friburgi Br. 1928.

J = Rouët de Journel S. I., Enchiridion Patristicum... in usum Scholarum (ed. 4 et 5). Friburgi Br. 1922.

MG = Migne I. P., Patrologiae cursus completus. Series graeca. Parisiis 1857 sqq.

ML = Migne I. P., Patrologiae... Series prima latina. Parisiis 1884 sqq.

CONSPECTUS

De virtutibus infusis

Pars I

De virtutibus infusis generatim sumptis

			Pag.
Caput	I.	De exsistentia et numero virtutum infusarum.	10
Art.	I.	An et quot sint virtutes theologicae.	10
Thesis		Tres sunt in via virtutes theologicae: fides, spes, caritas.	10
Art.	II.	An dentur virtutes morales infusae per se.	18
Thesis		Praeter virtutes theologicas dantur quoque virtutes morales per se infusae.	18
Schol.		De numero virtutum moralium.	22
Art.	III.	De tempore infusionis virtutum.	23
Thesis		Probabilius omnes virtutes simul cum gratia semper in ipsa iustificatione infunduntur.	24

[1] Numeri uncinis inclusi referunt editiones decima (1908) priores.

CAPUT II. De natura virtutum infusarum 29
ART. I. An actus supernaturales desumant suam supernaturalitatem ab obiecto 29
DICO I. Loquendo de possibili, non repugnat actum supernaturalem non distingui ab actu naturali ex parte obiecti formalis *quod* 34
DICO II. Loquendo de actibus supernaturalibus qui de facto fiunt, non omnes isti actus habent tale obiectum formale motivum, ut non possint esse actus naturales qui idem habeant obiectum 34
DICO III. Loquendo de facto, probabilius videtur, omnes actus supernaturales, saltem voluntatis, differre aliquo modo ex parte motivi ab actibus naturalibus qui per se dantur de facto 38
SCHOL. I. P. Aemil. Lingens nimis acriter lacerat sententiam eorum qui tenent, actum naturalem et actum supernaturalem semper et necessario differre ex parte obiecti formalis 40
SCHOL. II. Ex dictis hucusque facile colligi potest, licet absolute possint dari actus naturales ex obiecto supernaturali, nos tamen, quando agimus ex motivo supernaturali, semper elicere actum supernaturalem 41
SCHOL. III. Notandum denique non dari in appetitu sensitivo, sive interno sive externo, actus entitative supernaturales 41
ART. II. Quomodo habitus supernaturales distinguantur a naturalibus 42
THESIS Habitus supernaturales, sub ratione generali habituum, non necessario distinguuntur a naturalibus secundum obiecta, sed tantum secundum naturam; sub ratione vero speciali virtutum, utrumque modum distinctionis habent 42
ART. III. Quomodo virtutes per se infusae distinguantur inter se. 46
THESIS Virtutes per se infusae distinguuntur inter se tantum secundum obiecta. Ratio formalis in obiectis virtutum minus late patet quam in obiectis potentiarum. Hoc tamen non obstat quominus una virtus ad plures actus etiam specie diversos extendatur 46
ART. IV. De medio virtutum 49
THESIS Virtus moralis, etiam infusa, in medio rationis consistit; non vero theologica per se et ratione sui; quae semper requirit adhaesionem ad Deum super omnia. 53
CAPUT III. De generatione, augmento et corruptione virtutum 56
ART. I. De generatione virtutum per se infusarum 56
THESIS Causa efficiens physica virtutum supernaturalium est per se Deus 57
ART. II. De augmento virtutum infusarum 59

Thesis		Virtutes per se infusae capiunt augmentum, et quidem intrinsecum, tum ex opere operato tum ex opere operantis, omnibus ac solis actibus quibus augetur gratia sanctificans	60
Art.	III.	De corruptione virtutum infusarum	71
Thesis		Virtutes per se infusae nulla peccatorum venialium multitudine minuuntur intrinsece	71
Thesis		Amissa gratia sanctificante, caritas et omnes virtutes morales semper amittuntur; ex lege vero Dei extrinseca conservantur fides et spes; quae non amittuntur nisi per peccatum mortale ipsis directe oppositum	75
Art.	IV.	De conexione virtutum	90
Art.	V.	De duratione virtutum infusarum	92
Thesis		In beatis remanet caritas, non autem fides et spes; in animabus purgatorii etiam fides et spes; in damnatis vero nulla virtus supernaturalis est admittenda	92
Caput	IV.	De munere virtutum infusarum	95
Art.	I.	An virtutes infusae praestent facilitatem agendi	96
Thesis		Virtutes infusae dant simpliciter posse	96
Thesis		Virtutes per se infusae non dant facilius posse	97
Thesis		Facilitas autem, post repetitos actus supernaturales relicta, probabilius explicanda est per habitum naturalem, qui repetitione actuum supernaturalium generatur	101
Schol.		Utrum virtutes infusae per se debeant dici habitus, an potentiae	108
Art.	II.	De aliis muneribus virtutum infusarum	108

Pars II

De virtutibus theologicis

Tractatus I

De fide

DISPUTATIO I

De natura fidei

Sectio	I.	De notione generica fidei	113
Sectio	II.	De notione specifica fidei divinae	117
		De excellentia fidei	119
		Falsae notiones fidei	119
Sectio	III.	De obiecto fidei divinae	122

DISSERTATIO I

De obiecto materiali fidei 123

Caput	I.	De obiecto formaliter revelato	125
Art.	I.	De obiecto implicite contento in explicite revelato	126

THESIS	Veritas formaliter implicite contenta in propositione aliqua explicite revelata, est quoad se obiectum materiale fidei	126
ART. II.	De factis dogmaticis	131
THESIS	Facta dogmatica sunt a Deo implicite revelata, ideoque sunt obiectum materiale fidei	132
ART. III.	De canonizatione sanctorum	134
ART. IV.	De approbatione ordinum religiosorum	138
ART. V.	Applicatio doctrinae praecedentis ad casus particulares.	140
QUAER. I.	Estne verum, revelata propositione aliqua universali, ipso facto revelatas esse omnes propositiones particulares in illa contentas?	140
QUAER. II.	Numquid sit de fide, hunc numero infantem, rite baptizatum, esse iustificatum	141
QUAER. III.	Num sit de fide, in hac numero hostia consecrata esse praesentem Christum	141
QUAER. IV.	Num sit de fide, hunc Papam, Pium XI, habere primatum iurisdictionis in universam ecclesiam	142
QUAER. V.	An sit de fide, Pium XI esse verum et legitimum Papam, vel Concilium Vaticanum fuisse legitimum	143
CAPUT II.	De obiecto virtualiter revelato	145
ART. I.	De veritatibus materialiter et identice contentis in formaliter revelatis	146
THESIS	Veritas, quae materialiter et identice continetur in veritate formaliter revelata, est quoad se obiectum materiale fidei	147
ART. II.	De physice vel moraliter conexis cum formaliter revelatis	153
THESIS	Veritas conclusionis physice vel moraliter tantum conexa cum praemissa formaliter revelata, ex qua educitur, non est quoad se obiectum materiale fidei	157
CAPUT III.	De symbolis fidei	159
	De symbolo apostolico	161
	De symbolo nicaeno-cpolitano	162
	De symbolo «Quicumque»	163
CAPUT IV.	De incremento obiecti materialis fidei	164
ART. I.	De incremento simpliciter dicto	164
THESIS	Obiectum materiale fidei numquam crevit quoad articulos principales; quoad alias vero veritates crevit ab Adamo usque ad Christum eiusque apostolos	166
THESIS	Post tempus autem apostolorum nulla fuit, nec futura est in posterum catholica revelatio	170
ART. II.	De incremento secundum quid	172
	Error guentherianorum	173
	Damnatio huius erroris	174
	Error rationalistarum	175
	Damnatio huius erroris	176
	Error modernistarum	177

Damnatio huius erroris 179
Doctrina vera 179
Revelatio, ex parte obiecti revelati, alia est formalis-explicita, alia formalis-implicita, alia virtualis tantum. 179
De exsistentia progressus dogmatici 180
De natura progressus dogmatici 180
De causis evolutionis dogmatum 184
Schol. De fide Apostolorum 189
Caput V. De propositione obiecti credendi 190
Art. I. Quomodo debeat cognosci factum revelationis 190
Thesis Ut veritas revelata sit quoad nos obiectum materiale fidei, requiritur et sufficit certitudo stricta de illius revelatione 191
Thesis In rudioribus tamen non est necessaria certitudo absoluta, sed sufficit respectiva 193
Art. II. Quanam claritate fulgeat revelatio christiana 200
De credibilitate 200
De credentitate 201
De veritate religionis christianae 203
Thesis Revelatio christiana, perpensis motivis quibus confirmatur, apparet evidenter credibilis et credenda, non vero evidenter vera, evidentia stricte dicta 205
Art. III. A quo debeat proponi obiectum revelatum ut evadat credibile quoad nos 215
Thesis Ad assentiendum fide divina alicui veritati revelatae necesse est, ex lege ordinaria, ut haec veritas proponatur ab Ecclesia ut divinitus revelata 217
Thesis Magisterium hoc infallibile Ecclesiae non videtur medium absolute necessarium ad omnem actum fidei, quae in revelatione mediata fundatur 220
Art. IV. De fide ecclesiastica 223
Thesis Praeter assensum qui debetur Deo revelanti, debetur assensus etiam Ecclesiae docenti, in iis quoque quae fidei morumque dogmata non attingunt 229
Thesis Assensus ille fidei, qui in auctoritate infallibili Ecclesiae proxime niti dicitur, non videtur ab assensu fidei theologicae esse realiter distinctus 233

DISSERTATIO II

De obiecto formali fidei

Caput I. Quaenam sint, constitutiva obiecti formalis. 246
Nota I. Fides divina habet aliquod obiectum formale 246
Nota II. Obiectum formale fidei non est dominium Dei obligans nos ad credendum 247
Nota III. Lumen fidei, sive actuale sive habituale, nequit esse obiectum formale fidei, nec complementum eius 247
Nota IV. Multo minus potest dici obiectum formale fidei ratio aliqua humana, ut rationalistae volunt 248

ART. I. De auctoritate Dei ut obiecto formali fidei 249
THESIS Divina auctoritas est obiectum formale fidei; non tamen consistit formaliter in deitate, sed in attributis sapientiae et veracitatis Dei; et quidem in his solis 250
ART. II. De revelatione divina ut obiecto formali fidei 264
THESIS Revelatio, tam active quam passive sumpta, est pars obiecti formalis, quae simul cum divina auctoritate, unum constituit adaequatum motivum credendi 266
QUAER. I. An ad credendum fide theologica sufficiat revelatio privata 271
QUAER. II. An ad credendum fide divina sufficiat revelatio pure apparens 273
QUAER. III. An ad credendum fide divina requiratur revelatio immediata, i. e. singulis a Deo immediate facta 275
CAPUT II. An et quomodo obiectum formale fidei attingatur in ipso actu credendi 276
THESIS In actu fidei divinae obiectum formale affirmatur non prout est exercite revelatum in revelatione obiecti materialis, nec prout est ex ipsis terminis immediate notum, sed ex imperio voluntatis absque ulla nova ratione obiectiva ex parte intellectus sese habente .. 288
QUAER. An sit discursus in fide 299
CAPUT III. De analysi actus fidei 305
DICO I. Fides dispositive sumpta ultimo resolvitur in motiva credibilitatis 307
DICO II. Fides affective sumpta ultimo resolvitur in honestatem illam obiectivam propter quam imperat assensum fidei 307
DICO III. Fides formaliter seu creditive sumpta ultimo resolvitur in auctoritatem Dei revelantis, seu in primam Veritatem non visam; cui, propter se ipsam et non propter argumenta humana, ex pia voluntatis affectione simpliciter assentimur 307
DICO IV. Fides directive sumpta ultimo resolvitur in auctoritatem Ecclesiae infallibilem 308
DICO V. Auctoritas vero Ecclesiae, sive divina sive humana, nullatenus potest esse id, in quod resolvitur fides formaliter sumpta 309

DISPUTATIO II

De actu fidei

CAPUT I. De actibus praecedentibus fidem 310
ART. I. An et quale iudicium credibilitatis requiratur ad assensum fidei 311
THESIS Iudicium credibilitatis, tam speculativum quam practicum, praerequisitum ad assensum fidei, debet esse intrinsece supernaturale 311

Art.	II.	An ad actum fidei praerequiratur pia affectio voluntatis intrinsece supernaturalis	315
Thesis		Ad omnem actum fidei theologicae praerequiritur pia affectio seu positivum imperium voluntatis intrinsece supernaturale	316
Caput	II.	De proprietatibus fidei	322
Art.	I.	De supernaturalitate fidei	322
Thesis		Fides divina est intrinsece supernaturalis	322
Art.	II.	De libertate fidei	325
Thesis		Actus fidei theologicae est immediate liber, tum quoad exercitium, tum quoad specificationem	327
Art.	III.	De certitudine fidei	330
Thesis		Actus fidei divinae certus est certitudine infallibilitatis et indubitabilitatis, et aliquo vero sensu certior qualibet cognitione naturali	332
Quaer.	I.	An actus fidei sit magis certus quam visio beata	341
Quaer.	II.	An assensus propheticus sit aeque certus ac assensus fidei theologicae	341
Quaer.	III.	An fides sit certior quam dona Spiritus Sancti perficientia intellectum	342
Quaer.	IV.	An fides excedat certitudine scientiam metaphysice evidentem	343
Art.	IV.	De veritate fidei	355
Thesis		Actus fidei divinae, non solum ex parte obiecti materialis, sed etiam ex parte obiecti formalis, est necessario verus	358
Quaer.	I.	An Deus possit uti mentali restrictione	361
Quaer.	II.	An possit Deus patrare miraculum in confirmationem doctrinae falsae	362
Quaer.	III.	An Deus possit loqui amphibologice	363
Quaer.	IV.	An Deus possit infundere nobis actum vel habitum erroneum	364
Art.	V.	De constantia fidei	368
Thesis		Catholici obligantur ad fidem susceptam continuo servandam. Unde numquam possunt habere rationem sufficientem ab illa deficiendi. Non itaque est par condicio fidelium atque eorum qui falsam religionem sectantur	380
Art.	VI.	De universalitate fidei	384
Thesis		Qui culpabiliter contemnens auctoritatem Ecclesiae, negat aut in dubium revocat aliquam veritatem fidei ab ipsa Ecclesia definitam, non potest vera fide theologica credere alias veritates revelatas	386
Schol.	I.	Quomodo unus actus infidelitatis totam fidem expellere possit	390
Schol.	II.	Cuius generis sit fides qua haereticus credit articulos veros	391
Art.	VII.	De obscuritate fidei	395

THESIS Actus fidei supernaturalis natura sua est positive obscurus. Unde nequit esse ex evidentia sive revelationis sive rei revelatae. Potest tamen cum utriusque evidentia in eodem intellectu componi. 404
ART. VIII. De necessitate fidei. 415
THESIS Fides habitualis, tam parvulis quam adultis, est necessaria necessitate medii ad salutem. 418
THESIS Fides actualis adulto peccatori est necessaria necessitate medii ad iustificationem obtinendam. 419
QUAER. Quid de adulto in infantia baptizato, qui gratiam baptismatis non amisit? 422
THESIS Fides, quae necessaria dicitur ad iustificationem et salutem, est fides supernaturalis stricte dicta. Quae quidem debet esse formalis in re, ita ut non sufficiat solum in voto. 425
THESIS Fides explicita de Deo ut exsistente et ut remuneratore supernaturali necessaria est necessitate medii. 434
THESIS Fides explicita Christi, saltem in N. T., per se est necessaria necessitate medii; per accidens vero sufficit illa fides implicita, quae in explicita de Deo ut remuneratore supernaturali continetur. 441
PROP. I. Fides explicita Christi quoad divinitatem, humanitatem et modum redemptionis, in vetere Testamento non fuit medium absolute necessarium ad salutem. . 446
PROP. II. In vetere Testamento ne fides quidem explicita Christi ut mediatoris inter Deum et hominem videtur fuisse necessaria necessitate medii ad salutem. 447
PROP. III. Ne quidem in novo Testamento videtur absolute necessaria necessitate medii fides explicita in Christum ut mediatorem 448
PROP. IV. Ex dictis colligitur, fidem explicitam in mysterium Trinitatis non esse medium absolute necessarium ad iustificationem et salutem aeternam consequendam. . . . 449
De necessitate praecepti. 454
De infidelibus negativis. 455
De peccatis contra fidem 458
De censuris theologicis. 459

DISPUTATIO III

De habitu inter fidem et rationem. 465
CAPUT I. De munere rationis ante fidem. 468
ART. I. De distinctione fidei divinae ab scientia humana 469
THESIS Fides et ratio sunt duo media cognoscendi plane inter se distincta atque omnino legitima. Unde non repugnat rationi id credere quod sufficiente auctoritate proponitur, etsi ex principiis intrinsecis non demonstretur. Libertas ergo conscientiae, quae ab omni auctoritate immunem rationem proclamat, tamquam falsa et impia penitus est reicienda. 470

ART. II. De obligatione inquirendi fidem. 476
THESIS Homo, qui non habet fidem, tenetur illam inquirere, et semel sufficienter cognitam amplecti; eius autem inquirendae via nequit esse sola veritatum fidei rationalis disquisitio; unde rationalistarum theoria non solum revelationis naturae, verum etiam ipsi rectae rationi omnino repugnat. 478
CAPUT II. De munere rationis post fidem. 482
ART. I. De harmonia inter fidem et rationem. 483
THESIS Inter fidem et scientiam nulla datur, nec dari potest, vera dissensio. 484
SCHOL. Potest nihilominus esse apparens contradictio. 486
ART. II. De auxilio quod ratio et fides se mutuo praestant. . . . 486
ART. III. De subiectione rationis ad fidem. 490
THESIS Ratio se submittere debet fidei et Ecclesiae magisterio. 491

Tractatus II

De Spe

CAPUT I. De natura spei. 493
ART. I. De vera notione spei theologicae. 493
DICO I. Actus spei theologicae est desiderium efficax et fiduciale boni ardui, ut a Deo obtinendi. 497
DICO II. Habitus spei theologicae est virtus per se infusa disponens et elevans potentiam ad eliciendos actus spei supernaturales 497
DICO III. Spes non est virtus intellectus sed voluntatis. 498
DICO IV. Spes a fide et caritate est realiter distincta; et, ratione originis, medium inter ipsas occupat locum. 499
DICO V. Spes natura sua tendit in bonum sperantis, non in bonum alterius. 500
ART. II. De obiecto spei materiali. 503
THESIS. Beatitudo obiectiva et formalis constituunt unum obiectum primarium spei theologicae. Obiectum autem secundarium sunt omnia bona, praesertim supernaturalia, quatenus ad consequendam beatitudinem conducunt 505
ART. III. De obiecto formali spei. 512
PROP. I. Arduitas consequendi obiectum spei non est obiectum formale eius. 513
PROP. II. Obiectum formale spei theologicae, prout haec dicit formalitatem desiderii seu intentionis in Deum, est ipsemet Deus ut nobis bonus. 514
PROP. III. Obiectum formale spei theologicae, prout haec dicit erectionem animi, est Deus ut auxiliator noster. . . . 517
PROP. IV. Obiectum formale spei theologicae, prout haec dicit fiduciam, est fidelitas Dei in promissis. 519
CAPUT II. De proprietatibus spei. 526

ART. I. De honestate spei 526
THESIS Licitum est operari opus bonum, intuitu mercedis aeternae: unde amor concupiscentiae, ad spem pertinens, honestus et licitus est 527
ART. II. De certitudine spei 533
THESIS Actus spei theologicae firmissimus ac certissimus est ex parte Dei; ex parte vero nostra, seclusa speciali Dei revelatione nequit dici absolute certus 536
ART. III. De necessitate spei 541
THESIS Spes theologica est omnibus adultis ad salutem necessaria, non solum necessitate praecepti, sed etiam necessitate medii; nec datur ullus perfectionis status in quo nequeat dici necessaria 543
CAPUT III. De actibus spei 549
ART. I. Num timor simpliciter servilis sit honestus 550
THESIS Timor divinus simpliciter servilis est honestus 551
CAPUT IV. De peccatis spei oppositis 558
QUAER. I. Per quos tandem actus amittatur habitus spei 562
QUAER. II. An habitus spei maneat in altera vita 563
QUAER. III. An ille, cui fieret revelatio absoluta propriae damnationis, posset sperare salutem 564

Tractatus III

De caritate

CAPUT I. De notione caritatis 566
ART. I. De notione actus caritatis 567
Quamvis omnis caritas est amor, non tamen omnis amor est caritas 567
Neque omnis amor exsistens in voluntate est vera caritas 567
Neque omnis benevolentia rationalis est caritas 568
Amor caritatis est insuper amor dulcissimus amicitiae. 568
Ex dictis caritas actualis definiri potest: actus amoris quo diligimus Deum propter seipsum ac nos et proximos nostros propter Deum 569
Et hoc ultimo modo impletur quoad substantiam praeceptum illud caritatis: Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo, et ex tota anima tua, et ex tota fortitudine tua 569
Caritas ergo divina nascatur necesse est ex toto corde; ita ut nullus eius affectus sit, qui, sive proxime sive remote sive directe sive indirecte, non dirigatur ad Deum 570
ART. II. De notione caritatis habitualis 571
Caritas habitualis est habitus per se infusus, disponens et elevans voluntatem ad eliciendos actus amoris supernaturales, in articulo praecedente descriptos 571

Habitus caritatis qui est in via, idem remanet in patria. 572
Probabilius habitus caritatis non est maior in patria quam fuit in via. 573
Quod si comparatio fiat in diversis subiectis, habitus caritatis in aliquo viatore potest esse maior, quam habitus caritatis in aliquo comprehensore. 574
Caritas patriae, ratione status, excedit quamcumque caritatem viae; qua ratione potest dici simpliciter perfectior. 574
Habitus caritatis est vera hominis cum Deo amicitia. 575
An caritas habeat rationem amicitiae etiam respectu proximorum 577
Nullus est nec esse potest habitus naturalis amicitiae inter Deum et hominem. 578
Num sit amicitia supernaturalis cum proximo quae non sit caritas theologica 579
CAPUT II. De obiecto caritatis. 580
ART. I. De obiecto formali caritatis. 580
THESIS Obiectum formale caritatis est bonitas Dei absoluta, etiam sumpta secundum singulas perfectiones divinas seorsim consideratas. 588
NOTA I. Ex dictis liquet errasse V. Volgenium S. I. cum docuit, obiectum formale caritatis, iustificantis extra sacramentum, esse Deum prout est nobis bonus, non vero prout est bonus in se; ac proinde omnem actum caritatis esse amorem concupiscentiae, non autem amorem benevolentiae, ut hactenus in scholis traditum fuerat. 594
NOTA II. Bonitas Dei absoluta non ita est intellegenda, ut obiectum formale caritatis sint illa solummodo attributa, quae nullam dicunt relationem ad creaturas. 595
NOTA III. S. Thomas frequenter affirmat, motivum formale caritatis esse Deum inquantum est obiectum beatitudinis. 598
ART. II. De obiecto materiali caritatis 604
THESIS Obiectum materiale caritatis theologicae primarium est Deus; secundarium vero nos ipsi et proximus noster, seu quaelibet creatura rationalis actu vel potentia beata. 607
ART. III. De ordine in caritate servando. 615
THESIS Ordo caritatis postulat ut diligamus Deum prae omnibus obiective et appretiative, non vero intensive; nosmetipsos magis quam proximos; proximos, plus minusve secundum mensuram diversae perfectionis ipsorumque nobiscum coniunctionis. 618
CAPUT III. De excellentia caritatis. 625
ART. I. De excellentia caritatis secundum se sumpta. 625
THESIS Caritas est omnium virtutum simpliciter perfectissima. 626
ART. II. De caritate ut forma virtutum. 628
THESIS Caritas aliquo vero sensu est forma omnium virtutum. 636
ART. III. De effectibus caritatis. 637
ART. IV. De perfectione christiana. 640

Pars III

De virtutibus moralibus

Nota	I.	Inter virtutes morales sunt aliquae quae dicuntur principales vel etiam cardinales	643
Nota	II.	Quatuor sunt virtutes cardinales	643
Nota	III.	Quatuor virtutes cardinales realiter distinguuntur ab invicem	645
Nota	IV.	In homine iusto tot sunt virtutes morales infusae, quot sunt aut esse possunt acquisitae	646
Nota	V.	Circa subiectum virtutum moralium multiplex datur sententia	646
Caput	I.	De prudentia	648
Art.	I.	De natura prudentiae	648
Art.	II.	De partibus prudentiae	655
Art.	III.	De muneribus prudentiae	662
Art.	IV.	De vitiis prudentiae oppositis	665
Caput	II.	De iustitia	668
Art.	I.	De notione iustitiae et iuris	668
Art.	II.	De partibus iustitiae	673
Art.	III.	De vitiis iustitiae oppositis	679
Art.	IV.	Iustitia quomodo praedicetur de Deo	680
Art.	V.	An praevaricator legis divinae Deo irroget iniuriam proprie et stricte talem	681
Caput	III.	De virtutibus iustitiae adnexis	683
Art.	I.	De virtute religionis	683
Art.	II.	De actibus religionis	689
Art.	III.	De natura orationis	691
Art.	IV.	De subiecto et obiecto orationis	696
Art.	V.	De oratione dominica	701
Art.	VI.	De necessitate orationis	718
Thesis		Aliqua oratio, sive vocalis sive mentalis, est simpliciter necessaria ad salutem	720
Art.	VII.	De efficacia orationis	724
Thesis		Oratio, debitis condicionibus instructa, infrustrabiliter impetrat quod petit	730
Art.	VIII.	De ceteris actibus religionis	733
Art.	IX.	De aliis virtutibus iustitiae adnexis	738
Caput	IV.	De fortitudine	750
Art.	I.	De natura fortitudinis	750
Art.	II.	De martyrio prout est actus fortitudinis	753
Quaest.	I.	Martyrium quid sit	753
Quaest.	II.	De his quae ad martyrium requiruntur	756
Quaest.	III.	Quaenam dispositio requiratur in peccatore	760
Quaest.	IV.	De efficacia martyrii	762
Art.	III.	De partibus fortitudinis	767
Caput	V.	De temperantia	770

ART. I. De natura temperantiae 771
ART. II. De partibus integralibus temperantiae 772
ART. III. De partibus subiectivis temperantiae 774
ART. IV. De partibus potentialibus temperantiae 777

BIBLIOGRAPHICA

EX PATRIBUS AC DOCTORIBUS [1]

ABAELARDUS PETRUS (1079-1142), *Apologia seu fidei confessio.* ML 178, 105-109.

AEDHELMUS S. († 709), *Tractatus de laudibus virginitatis.* ML 89, 103-161.

AELREDUS ABB. (1109-1166), *Speculum caritatis - De spirituali amicitia.* ML 195, 505-621. 639-702.

AGNELLUS († 569), *Epistula de ratione fidei.* ML 68, 381-385.

AGOBARDUS S. (779-840), *De fidei veritate.* ML 104, 267-287.

ALANUS AB INSULIS († c. 1203), *De fide catholica - De articulis catholicae fidei libri quinque.* ML 210, 305-429. 595-617.

ALCUINUS (c. 735-804), *Confessio fidei.* ML 101, 1027-1097.

ALEXANDER III PAPA († 1181), *Instructio fidei catholicae.* ML 207, 1069-1077.

ALGERUS LEODIENSIS († c. 1131), *De misericordia et iustitia.* ML 180, 859-967.

AMBROSIUS S. (333-397), *De virginibus - De lapsu virginis - De paenitentia - De fide - Liber de vitiorum et virtutum conflictu - Epistula de fide.* ML 16, 266-301. 367-383. 465-523. 527-697; 17, 1057-1073. 1159-1161.

ANASTASIUS I ANTIOCH. († 599), *Compendiaria orthodoxae fidei explicatio.* MG 89, 1399-1405.

ANSELMUS S. (1033-1109), *Tractatus asceticus.* ML 158, 1021-1035.

ATHANASIUS S. (295-373), *De virginitate.* MG 28, 251-282.

AUGUSTINUS S. (354-430), *Liber de fide rerum quae non videntur - De fide et symbolo - De fide et operibus - De sancta virginitate - De mendacio - De patientia - De ecclesiasticis dogmatibus.* ML 40, 171-181. 181-197. 197-231. 395-428. 487-517. 611-626; 42, 1213-1221.

BALDUINUS CANTUARIENSIS († 1190), *Sermo de dilectione Dei - De vulnere caritatis - De caritate - Liber de commendatione fidei.* ML 204, 417-429. 477-483. 535-539. 571-641.

BASILIUS S. (329-379), *De sancta et orthodoxa fide.* MG 30, 831-835.

BENEDICTUS ANIAN. S. (750-821), *Liber de oboedientia - De humilitate et eius gradibus.* ML 103, 815-823. 833-871.

BERNARDUS S. (1109-1153), *Epistula de praerogativa virginitatis - De gradibus humilitatis et superbiae - De Deo diligendo* - Inter opera eiusdem Doctoris: *Liber de caritate - Tractatus de humilitate - De oboedientia - De timore et caritate - Expositio in orationem dominicam - Opusculum de fide - Opusculum de spe - Opusculum de caritate - De habitu - De dilectione Dei - De mendacio.* ML 182, 256-259. 941-971. 973-1000; 184, 583-635. 793-799. 799-805. 806-811. 811-817. 1200. 1201. 1206-1209. 1214-1216. 1220-1222. 1255.

[1] Quorum opera exstant in Migne I. P. Patrologiae cursu completo. Opera dubia vel anonyma, quae in hoc opere citantur, ei adscripsimus auctori cui vulgo communiter tribuuntur.

Boetius (c. 480-c. 526), *Brevis fidei christianae complexio.* ML 64, 1333-1337.

Bonifatius Mogunt. (675-754), *Opusculum de paenitentia - Aenigmata de virtutibus: de fide catholica - de iustitia - de humilitate christiana - de virginitate.* ML 89, 887. 888. 890. 891. 892.

Bruno Astensis S. (1045/9-1123), *Sententia de virtutibus cardinalibus - de oboedientia.* ML 165, 911-915. 933-936.

Bruno Herb. S. († 1045), *Commentarii in Orationem dominicam.* ML 142, 557-569.

Cassianus (c. 360-c. 435), *Liber de oratione - De castitate - De charismatibus divinis - De amicitia.* ML 49, 769-843. 869-897. 989-1011. 1011-1048.

Chrysostomus Ioh. S. (344-407), *De virginitate - De fide et de lege naturae - De perfecta caritate.* MG 48, 533-597. 1081-1087; 56, 279-291. Inter opera eiusdem Doctoris: *De spe - De caritate.* MG 60, 771-773. 773-776.

Cyprianus S. (200-258), *Liber de oratione dominica.* ML 48, 519-543.

Damasus Papa († 384), *Confessio fidei catholicae - Explanatio fidei.* ML 13, 357-365. 373-375.

Damianus Petrus (1006/7-1072), *Opusculum de fide catholica - De castitate.* ML 145, 19-41. 709-715.

Eugenius S. († 505), *Liber de professione fidei.* ML 58, 769 (219-233).

Eusebius Alexandrinus [1], *De caritate.* MG 86, 323-328.

Evodius († 424), *De fide contra manichaeos.* ML 42, 1139-1153.

Fulgentius S. (468-533), *Liber de fide - Pro fide catholica - Instrumenta fidei catholicae.* ML 65, 671-707. 707-719. 749-833.

Gaufridus Abb. († 1180), *Opusculum de laude oboedientiae - De quatuor virtutibus.* ML 184. 437-438. 447-448.

Gennadius Scholarius († 1468?), *Confessio fidei.* MG 160, 319-352.

Georgius Pletho († 1450), *De virtutibus.* MG 160, 865-881.

Gilbertus († 1172), *Tractatus ascetici.* ML 184, 251-289.

Gratianus (c. 1140), *Tractatus de paenitentia.* ML 187, 1519-1642.

Gregorius Nyss. S. (c. 330-c. 394), *De virginitate.* MG 46, 317-416.

Gregorius Palamas (1296-1359), *De fide - De virtutibus et passionibus - Confessio fidei orthodoxae.* MG 151, 93-104. 411-423. 763-68.

Guillelmus Abb. (c. 1120), *Speculum fidei - Aenigma fidei - Tractatus de natura et dignitate amoris.* ML 180, 365-397. 397-440; 184, 379-407.

Guillelmus de Camp. (1070-1121), *Dialogus de fide catholica.* ML 163, 1045-1073.

Halitgarius († 831), *Libri V de paenitentia.* ML 105, 651-694.

Hilarius S. († 366), *Tractatus in XIV psalmum.* ML 9, 303.

Hildebertus (1056-1133), *Libellus de quatuor virtutibus vitae honestae.* ML 171, 1055-1065.

[1] «Sed quis fuit hic Eusebius alexandrinus? Omnia de eo sunt incerta. Iuxta Iohannem monachum eiusque notarium, qui eius scripsit vitam (Mai Spicil. rom. IX, 703-713; Migne P. G. LXXXVI, 1, 297-310) fuit monachus omnium virtutum genere praeditus, a S. Cyrillo sibi in successorem ordinatus, qui ecclesiam alexandrinam per plures annos laudabiliter rexerit. Verum inter S. Cyrilli successores in nullis aliis monumentis comparet Eusebius successor. Habes sub eius nomine ex Mai apud Migne P. G. l. c. p. 313-462 homilias XXII, quae ex criteriis internis colliguntur esse sec. V». Hurter, *Nomenclator* I, 137.

Hincmarus (c. 806-882), *Professio fidei*. ML 125, 1199-1201.
Hugo a S. Victore (1096-1141), *Tractatus de fide, spe et caritate - Liber de fide - Liber de paenitentia - Liber de laude caritatis*. ML 176, 41-79. 327-343. 549-577. 970-977.
Hugo Rothom. († 1164), *Tractatus de fide catholica et de oratione dominica*. ML 192, 1323-1345.
Innocentius III (1160/1-1216), *Encomium caritatis*. ML 217, 761-763.
Iohannes Damas. (c. 700-754), *De fide orthodoxa*. MG 94, 789-1228.
Iohannes Maxentius (448-515), *Fidei professio*. MG 86. I, 89.
Ioslenus († 1152), *Expositio in orationem dominicam*. ML 186, 1489-1495.
Isidorus S. (hisp.) (560-636), *De vitiis et virtutibus - Liber de fide*. ML 83, 635-638; 84, 81-85.
Iulianus Pomerius (c. 498), *De vita contemplativa*. ML 59, 471-519.
Lactantius (c. 260-c. 340), *Liber de iustitia - De vitiis et virtutibus*. ML 6, 545-633. 767-769.
Leo Magnus S. († 461), *De humilitate tractatus*. ML 55, 161-180.
Leo S. IX papa (1002-1094), *De conflictu vitiorum atque virtutum libellus*. ML 143, 559-577.
Macarius Aegiptius († 390), *De oratione - De caritate*. MG 34, 853-866. 907-936.
Manuel Calecas († c. 1410), *De principiis catholicae fidei*. MG 152, 429-661.
Martinus Dumensis (520-580), *Exhortatio humilitatis*. ML 72, 39-42.
Martinus Legionensis († 1021), *Sermo de oboedientia*. ML 209, 101-107.
Maximus confes. abb. (580-662), *Centuriae I, II, III, IV de caritate*. MG 90, 959-1080.
Nicetas S. (episc. remasian.) († 514), *De ratione fidei*. ML 52, 847-853.
Nicetas Acominatus (c. 1216), *Thesaurus orthodoxae fidei*. MG 140, 281-283.
Paschasius Radbertus (c. 860), *Libri 3 de fide, spe et caritate*. ML 120, 1387-1489.
Petrus Blesensis († 1200), *Sermo de oboedientia - Tractatus de amicitia christiana - Tractatus de caritate*. ML 207, 607-611. 871-895. 895-957.
Petrus Lombardus († 1164), *De virtute, quid sit et quid sit actus eius - De conexione virtutum*. ML 192, 714-717. 829-830.
Phoebadius († c. 392), *Tractatus de fide*. ML 20, 31-49.
Richardus a S. Victore († 1173), *Tractatus de gradibus caritatis*. ML 196, 1195-1207.
Rufinus (c. 236), *Libri 2 de fide - Professio fidei*. ML 21, 1123-1155; 48, 240-255.
Rupertus (c. 1070-1135), *Liber de virginitatis laesione*. ML 170, 543-560.
Silvester II Papa (940/50-1003), *Professio fidei*. ML 139, 191-193.
Smaragdus († 830), *Opusculum de humilitate - De oboedientia - De vocatione divinae pietatis - De spe - De fructu iustitiae - De correctione fraterna*. ML 102, 607-609. 609-610. 611-613. 647-648. 650-651. 654-655. 672-673.
Stephanus Baluzius (1630-1718), *Lectiones variae et notae in librum de oratione dominica*. ML 4, 519-543.
Simeon Thessalonic. († 1428), *Articuli 12 de fide*. MG 155, 819-830.
Tertullianus (160-223), *Liber de oratione - Liber de paenitentia - De pa-*

tientia - De castitatis exhortatione. ML 1, 1143-1197. 1223-1249. 1249-1273; 2, 914-929.

Theodoretus (396-456), *De divina et sancta caritate.* MG 82, 1497-1521.

Vigilius S. Papa (400/5-555) *Breviarium fidei.* ML 13, 653-671.

EX THEOLOGIS

Adam Burghaber S. I. (1608-1687), *Discussio theologica adiaphoriae - de fide.* Friburgi Br. 1662.

Amicus Franciscus S. I. († 1651), *Cursus theologici tomus quartus: de fide, spe, caritate, eleemosyna, correctione fraterna.* Antuerpiae 1650.

Antoine Paulus Gabriel S. I. (1679-1743), *Theologia universa speculativa et dogmatica. Tomus primus: de fide divina.* Venetiis 1821.

Aquasparta Fr. Matthaeus (card.) O. F. M. († 1302), *Quaestiones disputatae selectae. Tomus primus: Quaestiones de fide et de cognitione.* Ad Claras Aquas (Quaracchi) 1903.

Aragonius Petrus († 1584), *Commentarium in secundam secundae S. Thomae, de fide, spe et caritate.* Salmanticae 1584.—*Commentarium in secundam secundae S. Thomae, de iustitia et iure.* Venetiis 1608.

Araujo (de) Iosephus S. I. († 1759), *Cursus theologici tomus primus in decem disputationes divisus. Disputationes de fide, spe, caritate.* Ulyssipone 1734.

Arbiol Antonius Franciscus O. F. M. († 1726), *Selectae disputationes scholasticae et dogmaticae de fide divina, de mysteriis fidei et eucharistia, de divina Scriptura, de revelationibus privatis.* Caesaraugustae 1725.

Arriaga (de) Rodericus S. I. (1592-1667), *Disputationes theologicae in secundam secundae D. Thomae. Universi cursus theologici tomus quintus, qui continet tractatus de virtutibus theologicis, fide, spe et caritate: item de virtutibus cardinalibus, prudentia, fortitudine et temperantia.* Lugduni 1651.

Bacon Thomas († 1637), *Regula viva seu analysis fidei in Dei per Ecclesiam nos docentis auctoritatem.* Antuerpiae 1638.

Bainvel J.-V., *La foi et l'acte de foi.* Paris 1921.

Bañez Dominicus O. P. (1528-1604), *Scholastica commentaria. Secunda secundae Summae Theologicae Angelici Doctoris S. Thomae Aquinatis.* Venetiis 1586.

Bardarini Iosephus S. I. (1708-1791), *De fide.* Graecii 1754.

Barré Ludovicus (1799-1857), *Tractatus de virtutibus necnon de donis Spiritus Sancti, cui praemittitur tractatus de passionibus iuxta mentem D. Thomae.* Parisiis 1886.

Becanus Martinus S. I. (c. 1561-1624), *Summa theologiae scholasticae: de fide, spe et caritate.* Lugduni 1639.—*Opuscula theologica sive controversiae fidei inter catholicos et haereticos huius temporis.* Duaci 1634.

Bellarminus B. (card.) Robertus S. I. (1542-1621), *Disputationum de controversiis christianae fidei adversus huius temporis haereticos tomus secundus. Liber secundus, de reliquis et imaginibus Sanctorum. Liber tertius, de cultu Sanctorum.* Venetiis 1721.

Billot Ludovicus S. I., *De virtutibus infusis commentarius in secundam partem S. Thomae.* Romae 1901.

Billuart Carolus Renatus O. P. (1685-1757), *Summa S. Thomae hodiernis academiarum moribus accommodata. Secunda secundae complectens tractatus de fide et regulis fidei, de spe et caritate, a quaest.* 1 *ad* 46.—*De prudentia, iure et iustitia, a quaest.* 47 *ad* 76.—*De contractibus a quaest.* 77 *ad* 78.—*De religione, de vitiis oppositis, a quaest.* 79 *ad* 100.—*De ceteris virtutibus iustitiae adnexis, fortitudine et temperantia, a quaest.* 101 *ad* 170.

Biner Iosephus S. I. († 1766), *Tractatus theologico-iudiricus de Summa Trinitate, fide catholica et hierarchia ecclesiastica.* Augustae Vindel. et Friburgi Br. 1765.

Bolgeni Ioh. Vincentius S. I. (1733-1811), *Fatti dogmatici ossia dell'infallibilità della Chiesa nel decidere sulla dottrina buona e cattiva de'libri.* Romae 1795.—*Della carità o amor di Dio.* Romae 1788.

Bonaventura S., Doctor Seraphicus (1221-1274), *Opera Omnia.* Ad Claras Aquas (Quaracchi) 1882 sq. *Tomus secundus* pg. 946 sq.; *tomus tertius* pg. 588 sq.; *tomus quartus* pg. 106 sq.; *In* 4 *sent. l.* 4 *dist.* 41 *a.* 1 *q.* 3.

Bouquillon Thom. Ios. (1840-1902), *De virtutibus theologicis.* Brugis 1875. —*De virtute religionis.* Brugis 1880.

Broglie (de) Paulus († 1895), *Les relations entre la foi et la raison.* Paris 1902.—*Les conditions modernes de l'accord entre la foi et la raison.* Paris 1903.

Canus Melchior O. P. (1509-1560), *De locis theologicis.* Madrid 1776.

Capreolus Ioh. O. P. († 1444), *Defensiones theologicae D. Thomae.* Tours 1904 sq. t. 5.

Carbone Caesar, *De modernistarum doctrinis.* Romae 1909.

Carleton Thomas S. I. († 1666), *Cursus theologici tomus posterior, secundae secundae et tertiae parti Doctoris Angelici respondens.* Antuerpiae 1689.

Casajoana Valentinus S. I. (1828-1889), *Disquisitiones scholastico-dogmaticae. Tomus quartus, de virtutibus infusis.* Barcinone 1895.

Castro Alonso (de) Emmanuel, *Institutiones theologicae scholastico-dogmaticae ad menten D. Thomae Aquinatis.* Tomus quartus. Vallisoleti 1895.

Castro-Palao (de) Ferdinandus S. I. (1581-1633), *Operis moralis de virtutibus et vitiis contrariis in varios tractatus et disputationes theologicas distributi pars prima, continens tractatus de conscientia, de peccatis, de legibus, de fide, spe et caritate.* Lugduni 1649.

Coninck (de) Aegidius S. I. (1571-1633), *De moralitate, natura et effectibus actuum supernaturalium in genere: et de fide, spe ac caritate speciatim.* Lugduni 1623.

Contenson Fr. Vincentius O. P. (1641-1674), *Theologia mentis et cordis, seu speculatio universae sacrae doctrinae pietate temperata; e Patribus, Doctore potissimum Angelico derivata. Tomus quartus, virtutum tum generatim, tum speciatim, et tandem theologicarum decorem et vitiorum deformitatem exponens.* Lugduni 1681.

Delamare Ioh. Franc. S. I. (1700-1762), *La foi justifiée de tout reproche de contradiction avec la raison dans ses raisonnements contre la révélation, avec une analyse de la foi.* Paris 1769. Opus recusum a Migne in Démonstrations évangeliques XI, 851-1008.

Dionysius de Ryckel (c. 1402-1471), *Summa fidei orthodoxae.* Coloniae 1534.—*Dialogion de fide catholica.*—*Summa de vitiis et virtutibus.*

Dupasquier Sebastianus O. M. Conv. († 1718), *Summa theologiae scotisticae. Tractatus VII de virtutibus moralibus seu cardinalibus.*—*Tractatus X de virtutibus supernaturalibus et donis.* Patavii 1743.

Doyle Iacobus O. S. A. (1786-1834), *Analysis of divine faith.* Londini s. a.

Duilhé de Saint-Projet Franc. (1822-1897), *Apologie scientifique de la foi chrétienne.* Tolosae 1899.

Ehrhard R. P., *Traité scientifique et critique de la vraie foi.* Avignon s. a.

Erber Antonius S. I. (1695-1746), *De virtutibus theologicis, fide, spe et caritate.* Viennae 1748.

Esparza (de) Martinus S. I. (1606-1689), *Cursus theologicus. Tomus secundus continens secundam secundae et tertiam partem D. Thomae.* Lugduni 1685.—*De virtutibus theologicis.* Romae 1673.—*De virtutibus moralibus.* Romae 1674.

Ferre Vincentius O. P. (†1682), *Tractatus theologici, De virtutibus.* Romae 1689.

Ferreras (de) Iohannes (1652-1735), *Disputatio theologica de fide.* Compluti 1692.

Franciscus a Christo O. Erem. S. Aug. († 1587), *De fide, spe et caritate.* Conimbricae 1579.

Franciscus del Castillo Velasco O. M. († c. 1641), *De tribus virtutibus theologicis.* Antuerpiae 1641.

Franzelin (card.) Ioh. Baptista S. I. (1816-1885), *De divina Traditione et Scriptura. Accedit de habitudine rationis ad divinam fidem.* Romae 1870.

Frassen Claudius O. Fr. Min. (1636-1711), *Scotus Academicus. Tomus octavus de divino gratiae beneficio et de virtutibus.* Romae 1901.

Gabriel a S. Vincentio O. Carm. († 1671), *De fide, spe et caritate.* Romae 1666.

Gazzaniga Petrus M.ª O. P. (1722-1799), *Praelectiones theologicae. Tomus septimus, de actibus humanis et de virtutibus theologicis.* Bononiae 1791.

Gener Ioh. Baptista S. I. (1711-1781), *Theologia dogmatico-scholastica. Tomus sextus, de virtutibus theologicis ac moralibus.* Romae 1777.

Gnadt Hermann S. I. († c. 1652), *Asserta theologica de virtutibus theologicis fide, spe et caritate.* Herbipoli 1652.

Gonet Ioh. Baptista O. P. († 1685), *Clypeus theologiae thomisticae. Tomus tertius continens tractatus de beatitudine, de actibus humanis eorumque moralitate, de virtutibus, ac donis, de vitiis ac peccatis et de legibus, necnon dissertationem theologicam de probabilitate.* Antuerpiae 1744.

Gormaz Ioh. Baptista S. I. (1650-1708), *Cursus theologicus. Tomus primus, de virtutibus theologicis in genere, et in specie de fide, spe et caritate theologica.* Augustae Vindelicorum 1707.

Gotti Vincentius Lud. O. P. (1664-1742), *Scholastico-dogmatica theologia. Tomus secundus, de virtutibus et donis - de vitiis et peccatis - de fide theologica - de infidelitate - de spe theologica - de caritate - de iure et iustitia.* Venetiis 1786.

Granadus Iacobus S. I. (1574-1632), *In secundam secundae S. Thomae Aquinatis commentarii. Controversiae de fide, spe, caritate.* Hispali 1629.

Granderath Th. S. I. (1834-1902), *Constitut. dogm. SS. Concilii Vaticani ex ipsis eius actis.* Friburgi Br. 1892.

Guillemon J. M. Congr. S. Sulp. († 1878), *De l'intelligence et de la foi.* Paris 1840.—*Clef des Epîtres de S. Paul, analyse raisonnée.* Ibid. 1878.

Gutierrez de la Sal Antonius (1665-1745), *De fide, spe et caritate.* Romae 1675.

Habert Ludovicus (1635-1718), *Theologia dogmatica et moralis. Tomus tertius continens tractatus de actibus humanis - de vitiis et peccatis - de regula morum - de fide, spe et caritate. Tomus quartus continens tractatus de iustitia et iure et de virtute religionis.* Parisiis 1731.

Hébert M., *L'evolution de la foi catholique.* Paris 1905.

Hecquet Iohannes O. P. († 1675), *Synopsis theologica de fide, spe et caritate.* Romae 1675.

Henno Franciscus O. M. († c. 1713), *Theologia dogmatica, moralis et scholastica. Tomus secundus complectens tractatus de principiis actuum humanorum ac de vitiis et virtutibus.* Matriti 1795.

Hervas Panduro Laurentius S. I. (1735-1809), *Analisi filosofico-teologica della natura della carità ossia dell'amor di Dio.* Fulginii 1792.

Holden Henricus († 1662), *Divinae fidei analysis seu de fidei christianae resolutione.* Parisiis 1652.

Humpl Columbanus O. S. A. († 1708), *Tractatus de fide, spe et caritate.* Ingolstadii 1677.

Hurtado de Mendoza Petrus S. I. († 1651), *De tribus virtutibus theologicis.* Salmanticae 1631.

Hurtado Gaspar S. I. († 1646), *Tractatus de fide, spe et caritate.* Matriti 1632.—*De iustitia et iure.* Ibid. 1637.

Hurter Hugo S. I. (1832-1914), *Theologiae dogmaticae compendium. Tomus primus.* Oeniponte 1893.

Iohannes a S. Thoma O. P. (1589-1644), *Cursus theologicus. Tomus septimus.* Parisiis 1883 sqq.

Iohannes Bunderius Gandavensis O. P. (1481-1557), *Scutum fidei orthodoxae.* Lovanii 1551.

Iohannes Haner († c. 1544), *De sincera cognitione Christi deque recta in illum fide.* Lipsiae 1534.

Irenaeus a S. Iacobo († 1676), *De legibus, de gratia, de fide, spe et caritate, de iure et iustitia.* Augustoriti Pictonum 1671.

Kleutgen Iosephus S. I. (1811-1883), *Die Theologie der Vorzeit. Tomus quartus. Tractatus quartus.* Munster 1874.

Krumbhorn David S. I. (1725-1777), *Institutiones speculativo-dogmaticae de fide spe et caritate.* Wratislaviae 1760.

Lahousse Gustavus S. I., *Tractatus de virtutibus theologicis.* Brugis 1900.

Lebrethon Frid. (c. 1812-1853), *Theologia Seminariorum totius Orbis seu Sancti Thomae Aquinatis summa minor. Tomus secundus. Tractatus de passionibus - de habitibus - de virtutibus - de vitiis et peccatis. Tomus tertius. Tractatus de fide - de spe - de caritate - de prudentia - de iustitia - de fortitudine - de temperantia - de statibus perfectionis.* Parisiis 1872.

LENNERZ H. S. I., *De virtutibus theologicis.* Romae 1927.

LÉPICIER FR. ALEXIUS M. (card.) O. S. M., *De stabilitate et progressu dogmatis.* Romae 1910.

LESSIUS LEONARDUS S. I. (1554-1617), *De iustitia et iure ceterisque virtutibus cardinalibus libri quatuor ad secundam secundae D. Thomae, a quaest. 47 usque ad 171.* Venetiis 1734.

LINEK MATTHIAS S. I. (1722-1784), *De fide, spe et caritate.* Pragae 1763.

LUGO (de) IOHANNES (card.) S. I. (1583-1660), *Disputationes scholasticae et morales. Tomus primus et secundus. Tractatus de virtute fidei divinae.* Parisiis 1868 sqq.

MARINARI ANTONIUS O. Carm. (1605-1689), *Disputationes de fide, spe et caritate.* Romae 1631.

MARIN IOHANNES S. I. (1652-1725), *Theologiae speculativae et moralis tomus secundus. Tractatus de fide, spe et caritate.* Venetiis 1748.

MASCARELL VINCENTIUS S. I. († 1730), *Tractatus theologicus... de libertate actus fidei divinae.* Salmanticae 1719.

MASSOULIÉ ANTONIUS O. P. (1632-1706), *Traité de la veritable oraison d'apres les principes de Saint Thomas.* Paris 1901.

MAURUS SYLVESTER S. I. (1619-1687), *Opus theologicum. Liber septimus continens tractatus de fide, spe et caritate. Liber octavus continens tractatus de iustitia et iure.* Romae 1687.

MAYR COELESTINUS O. S. B. (1679-1753), *Tractatus de fide divina.* Salisburgi 1717.

MAYR ANTONIUS S. I. (1673-1749), *Theologia scholastica. Tomus primus. Tractatus de virtutibus theologicis.* Ingolstadii 1732.

MAZZELLA (card.) CAMILLUS S. I. (1833-1900), *De virtutibus infusis.* Romae 1884.

MEDICES A CAMERINO (de) HIERONYMUS († 1622), *Formalis explicatio Summae Theologicae S. Thomae Aquinatis. Tomus primus et octavus.* Vici 1860.

MEDINA MICHAEL O. S. Fr. (c. 1570), *Christiana paraenesis sive de recta in Deum fide.* Venetiis 1564.

MENDIVE IOSEPHUS S. I. (1836-1905), *Institutiones theologicae. Tomus quartus.* Vallisoleti 1895.

MILANTE PIUS THOMAS O. P. († 1749), *Exercitationes dogmatico-morales in propositiones proscriptas ab Innocentio XI.* Neapoli 1739.

MOIGNO FRANC. M.ª (1804-1884), *Les splendeurs de la foi.* Paris 1879-82.

MOLINA LUDOVICUS S. I. (1536-1600), *Commentaria in 1.am partem D. Thomae. Appendix.* Lyon 1622.

MUNIESSA THOMAS S. I. († 1696), *Disputationes scholasticae. Tomus quartus. De fide divina.* Caesaraugustae 1700.

MUZZARELLI ALPHONSUS S. I. (1749-1813), *Del motivo formale specifico e primario dell'atto di carità.* Fulginii 1791.

NATALIS ALEXANDER O. P. (1639-1724), *Theologia dogmatica et moralis in epitomen redacta a Fr. Salvatore M.ª Roselli. Tomus primus, liber primus de fide et symbolo. Tomus tertius, de peccatis - de vitiis capitalibus - de virtutibus theologicis - de virtutibus cardinalibus.* Venetiis 1786.

Navarro Emmanuel O. S. B. († c. 1701), *De virtutibus theologicis, fide, spe et caritate.* Salmanticae 1706.

Noort (van) G., *Tractatus de fontibus revelationis, nec non de fide divina.* Hollandiae 1922.

Ottinger Ignatius S. I. (1822-1891), *Theologia fundamentalis.* Friburgi 1891 sqq.

Oviedo (de) Franciscus S. I. († 1651), *Tractatus theologici, scholastici et morales, de virtutibus fide, spe et caritate.* Lugduni 1651.

Oxea Petrus S. I. († 1683), *De virtute fidei.* Caesaraugustae 1661.—*De virtutibus spei et caritatis.* Ibid. 1662.—*De virtutibus theologicis.* Ibid. 1670.

Palancus Franciscus O. Fr. Min. († 1720), *Tractatus de fide theologica in 2-2 D. Thomae. Tractatus duo de spe et caritate in 2-2 D. Thomae.* Matriti 1701- 3.

Patuzzi Ioh. Vincentius O. P. (1700-1769), *De virtutibus moralibus ap. Migne. Theologiae cursus completus. Tomus undecimus.*

Perez Antonius S. I. (1599-1649), *In secundam et tertiam partem D. Thomae. Tractatus quartus de virtutibus theologicis.* Lugduni 1669.

Perez Dominicus O. P. († 1724), *De fide.* Matriti 1744.

Perrone Iohannes S. I. (1794-1876), *Praelectiones theologicae. Tomus primus, de vera religione. Tomus secundus, de locis, etc. Analogia rationis cum fide.* Parisiis 1886.—*De virtute religionis deque vitiis oppositis.* Parisiis 1866.—*De virtutibus fidei, spei et caritatis.* Ratisbonae 1865.

Pesch Christianus S. I. († 1927), *Praelectiones dogmaticae. Tomus primus. Institutiones propaedeuticae ad Sacram Theologiam: De Christo legato divino - De Ecclesia Christi - De locis theologicis.—Tomus octavus. De virtutibus in genere - De virtutibus theologicis.—Tomus nonus. De virtutibus moralibus - De peccato - De novissimis.* Friburgi Br. 1909 sqq.

Petrus de Tapia O. P. (1582-1657), *De virtutibus et vitiis in specie. Pars prior, de fide, spe et caritate, prudentia et iustitia.* Hispali 1657.

Petrus Ludovicus Danes (1684-1736), *De fide, spe et caritate.* Lovanii 1735.

Platel Iacobus S. I. († 1681), *Synopsis universi cursus theologici accuratissima. Tomus tertius continens de fide, spe et caritate.* Venetiis 1736.

Plessis d'Argentré (du) Carolus (1673-1740), *De auctoritate Ecclesiae in condemnandis haereticis et perversis quibuscumque scriptis.* Parisiis 1702.—*Analyse de la foi divine avec un traité de l'Eglise.* Lugduni 1699.

Ranst (van) Franciscus O. P. († 1727), *Veritas in medio, seu D. Thomas, Doctor Angelicus, propositiones omnes circa theoriam et praxim, rigorem ac laxitatem versantes a baianis usque ad quesnellianas 101 inclusive per tutissima et inconcussa atque ab omni extremo remota dogmata, praedamnans.* Venetiis 1744.

Rassler Christophorus S. I. († 1723), *Controversia philosophica et theologica de ultima resolutione fidei.* Dilingae 1696.—*De regula externa fidei divinae.* Ingolstadii 1701.

Rhodes (de) Georgius S. I. († 1661), *Disputationum theologicae scholasticae, tomus prior. Tractatus sextus, de homine prout praeparatus est ad beatitudinem per virtutes theologicas et morales.* Lugduni 1671.

RIPALDA (de) IOH. MARTINEZ S. I. (1594-1648), *De virtutibus theologicis sive de fide, spe et caritate.* Parisiis 1873.

RUPP IOHANNES S. I. (1700-1776), *Dissertatio de necessitate credendi et credendorum ad verba Apostoli ap. Hebr.* 11, 6. Heidelbergae 1759.—*Utrum in sua quisque fide salvari possit.* Ibid. 1766.

SALAS IOHANNES S. I. (1553-1612), *In primam secundae D. Thomae. Tomus secundus complectens a quaest.* 49 *usque ad* 89 *inclusive, et tractatus de habitibus, virtutibus, donis Spiritus Sancti et peccatis.* Barcinone 1609.

SALMANTICENSES COLL. CARMELITANUM, *Cursus theologicus. Tractatus* 12, 17-20. Parisiis-Romae 1870 sqq.

SANCHEZ THOMAS S. I. (1550-1610), *Opus morale in decalogum. Tomus primus.* Lyon 1661.

SANZ EMMANUEL S. I. († c. 1691), *Scholastes armatus contra omnes fidei inimicos. Tractatus theologicus de fide.* Venetiis 1715.

SARDAGNA CAROLUS S. I. (1731-1775), *Theologia dogmatico-polemica. Tomus quartus. Controversia quinta de oratione.* Romae 1820.

SATOLLI (card.) FRANCISCUS (1839-1910), *De habitibus. Doctrina S. Thomae Aquinatis in primam secundae* qq. 49-70, *Summae Theologicae.* Romae 1897.

SCHEEBEN MATTHIAS I. (1835-1888), *Handbuch der Katholischen Dogmatik.* Freiburg 1873 sqq.—(Versio gallica) *Dogmatique... par Relet. Tomus primus.* Paris 1877.

SCHIFFINI SANCTUS S. I. (1841-1906), *Tractatus de virtutibus infusis.* Friburgi Br. 1904.

SCHRADER CLEMENS S. I. (1820-1875), *Theses theologicae... Accedit de fide, utrum imperari ea possit, deque libertate conscientiae commentarius dogmaticus.* Vindobonae 1868.

SCHRAM DOMINICUS O. S. B. (1722-1797), *Institutiones theologiae dogmaticae, scholasticae et moralis. Tomus secundus tractans de actibus humanis, de conscientia et legibus, de vitiis et peccatis, de virtutibus theologicis, de virtutibus cardinalibus.* Panormi 1859.

SCHULTES REGINALDUS M.ª O. P. (1873-1928), *Introductio in historiam dogmatum.* Parisiis s. a.

SCOTUS IOHANNES DUNS O. S. Fr. (c. 1274-1308), *Opera Omnia. In* 4 *Sent. l.* 2 *dist.* 41; *l.* 3 *dist.* 27-37; *l.* 4 *dist.* 4 *et* 17. Parisiis 1891 sqq.

STENTRUP FERDINANDUS S. I. (1831-1898), *De fide.* Innsbruck 1890.

STRAUB ANTONIUS S. I., *De analysi fidei.* Oeniponte 1922.

STRUGGL MARCUS M.ª O. S. B. M. V. († 1760), *Theologia Universa. Tomus secundus complectens tractatus quinque, de fide, spe et caritate.—De iure et iustitia.* Viennae 1745.

SUAREZ FRANCISCUS S. I. (1548-1617), *Opera Omnia. Tomus duodecimus. Tractatus de fide, spe et caritate. Tomus decimus tertius. Tractatus de natura et essentia virtutis religionis.* Parisiis 1856 sqq.—*Defensio fidei catholicae et apostolicae adversus anglicanae sectae errores.* Neapoli 1872.

SYLVIUS FRANCISCUS (1581-1649), *Commentarii in totam secundam secundae S. Thomae Aquinatis. Tomus quintus. De praecipuis fidei nostrae controversiis.* Duaci 1638.

TANNER ADAMUS S. I. (1571-1632), *Theologiae scholasticae tomus tertius, de*

fide, spe, caritate, iustitia, religione, ceterisque virtutibus et vitiis, ac variis hominum statibus, secundae secundae S. Thomae Aquinatis respondens. Ingolstadii 1627.

Tanquerey Ad. S. S., *Synopsis theologiae dogmaticae specialis ad mentem S. Thomae Aquinatis hodiernis moribus accommodata. Tomus primus. De fide.* Tornaci 1896.

Tepe Bernardus S. I. († 1894), *Institutiones theologicae. Tomus tertius. De virtutibus theologicis. Tomus quintus. De peccatis - de virtutibus - de donis.* Parisiis 1896.

Thomas Aquinas S., Doctor Angelicus (c. 1225-1274), *Opera Omnia. Summae Theologicae secunda secundae.—Quaestiones disputatae: De caritate - Opuscula: De duobus praeceptis caritatis et decem legis praeceptis.* Parmae 1850-68.

Toletus (card.) Franciscus S. I. (1532-1596), *In Summam Theologiae S. Thomae Aquinatis enarratio. Tomus secundus in secundam secundae.* Romae 1869.

Turrianus Luisius S. I. († 1635), *Disputationes in secundam secundae D. Thomae, de fide, spe, caritate et prudentia.* Lugduni 1617.

Ulloa (de) Iohannes S. I. († c. 1723), *Theologiae scholasticae tomus tertius de tribus virtutibus theologicis atque de iustitia prima virtutum pure moralium.* Augustae Videlicorum et Graecii 1719.

Vacant Alfredus (1852-1901), *De certitudine iudicii, quo assentitur exsistentiae revelationis.* Nancy 1878.

Valentia (de) Gregorius S. I. (1551-1603), *Commentariorum theologicorum tomus tertius, complectens omnia secundae secundae D. Thomae theoremata.* Lugduni 1603.

Veronius Franciscus (1575-1649), *Règle générale de la foi catholique séparée de toutes autres doctrines.* Parisiis 1646. Cf. Migne, *Cursus theologicus, tomus primus.*

Viva Dominicus S. I. (1648-1726), *Cursus theologicus. Pars quarta, de fide, spe et caritate.—Quesnellianae theses a SS. D. N. Papa Clemente XI confixae, ad theologicam trutinam revocatae iuxta pondus Sanctuarii.* Beneventi 1716.

Vives (card.) Iosephus Calasanctius O. M. Cap. (1854-1913), *Expositio in orationem dominicam iuxta traditionem patristicam et theologicam.* Romae 1903.

Vives Ludovicus (1492-1540), *De veritate fidei christianae. Tomus tertius.* Londini 1639.

Waffelaer G. J., *Tractatus theologi de virtutibus cardinalibus.* Brugis 1899.

Wilmers Guilelmus S. I. (1899), *De fide divina,* Ratisbonae 1902.

Wirceburgenses Patres S. I., *Theologia Wirceburgensis. Tomus octavus: De virtutibus theologicis - De virtutibus cardinalibus.* Parisiis 1880.

Quibus adnumerandi sunt praecipui D. Thomae expositores in secundam secundae Summae Theologicae. Ex lexicis autem et ephemeridibus ea potissimum commendamus, quae in tribus prioribus voluminibus Cursus Theologici commendata sunt. Circa fidem maxime consulenda quae in Dictionnaire de théologie catholique (Vacant-Mangenot) sub vocibus *crédibilité* et *foi* continentur.

DE VIRTUTIBUS INFUSIS

PARS I

De virtutibus infusis generatim sumptis

1. Quae de virtutibus infusis generatim sumptis occurrunt perpendenda, ea ad quatuor capita facile reduci possunt. Agemus itaque: 1.° de exsistentia et numero,—2.° de natura,—3.° de generatione, augmento et corruptione,—4.° denique de munere virtutum infusarum. Quo vero haec clarius innotescant, aliqua sunt omnino praemittenda.

2. De communi notione habitus. Habitus dicitur a verbo habeo, habere, habitus. Habere autem dupliciter sumi solet: *primo modo* quatenus aliquis habet aliquid, et sic habitus sumitur pro quovis obiecto habito: *alio modo* quatenus aliquis se habet bene vel male, et sic habitus est de praedicamento qualitatis. In hoc altero sensu sumimus hic habitum. Unde definiri solet: *qualitas per se difficile mobilis, qua bene vel male disponitur subiectum sive in ordine ad se sive in ordine ad aliud.*

1.° Dicitur *qualitas*, quia est affectio quaedam accidentalis, qua quis taliter seu *qualiter* se habet; huiusmodi autem affectiones seu determinationes subiecti nomine qualitatis ab omnibus appellari consueverunt.

2.° Dicitur *per se difficile mobilis*, ut distinguatur ab actibus et a pura dispositione transitoria. Habitus quippe dupliciter a dispositione secerni solet: *Uno modo* sicut perfectum ab imperfecto in eadem specie qualitatis; ita ut haec dicatur dispositio quando inest imperfecte, ideoque sit facile amissibilis; habitus vero, quando perfecte inest, ac proinde sit difficulter mobilis; et sic dispositio fit quandoque habitus, sicut puer fit vir. *Alio modo* sicut una species secernitur ab alia intra idem genus subalternum; ita ut qualitas quae secundum suam propriam rationem sit facile auferibilis, dispositio dicatur; quae vero secundum suam propriam rationem sit difficulter mobilis, habitus nuncupetur; et iuxta

hanc acceptionem, quae sane communis est, dispositio numquam fit habitus; «ex quo patet quod nomen habitus diuturnitatem quandam importat, non autem nomen *dispositionis*. S. THOMAS, 1-2 q. 49 a. 2 ad 3. Addimus particulam illam *per se*, quia plures sunt habitus qui profecto per accidens facile removeri possunt; sic habitus caritatis, etsi ex sua natura spirituali et ex causa eius, quae est Deus, immobilis sit, accidit tamen ut saepe ex abusu libertatis haud sane difficulter amittatur.

3.° Dicitur *qua bene vel male disponitur subiectum*, quia habitus generatim sumptus potest esse bonus vel malus, conveniens vel disconveniens naturae, in qua est.

4.° Dicitur denique *in ordine ad se vel in ordine ad aliud*, quia sunt habitus qui immediate afficiunt ipsam substantiam subiecti, cui insunt, vocanturque habitus *entitativi*, quibus subiectum se habet bene vel male in ordine ad seipsum, v. g. sanitas et aegritudo; et sunt habitus qui immediate afficiunt potentiam, cui insunt, vocanturque habitus *operativi*, quibus subiectum se habet bene vel male in ordine ad actum, v. g. continentia et avaritia. Attamen ipse habitus entitativus, licet primo et per se ordinetur ad naturam quam afficit, cum tamen natura sit principium actus, mediate et ex consequenti importat quoque ordinem ad actum. Cfr. S. THOMAS, 1-2 q. 49 a. 3.

3. Habitus, quando est bonus, definitur etiam *dispositio perfecti ad optimum:* dispositio perfecti, i. e. naturae, quae praesupponitur completa in sua perfectione naturali: ad optimum, i. e. ad finem potentiae, qui est actus in suo genere optimus. Unde de ratione habitus operativi naturalis est ut sit dispositio potentiae in suo ordine perfecta. Perfecta autem dispositio dicitur illa quae est firma, radicata et veluti versa in naturam. Exinde est quod habitus, sicut et natura, inclinet ad unum, et det firmitatem et facilitatem et delectationem inter operandum; quod enim est secundum naturam, facile etiam atque delectabile esse solet. Quare habitus operativus in genere causae formalis reddit potentiam, in qua est, propensiorem ad agendum; et in genere causae efficientis simul cum illa operatur actum; non tamen necessitat potentiam liberam, non enim destruit eam; unde habitibus utimur cum volumus, ut fert axioma philosophicum.

4. Ex dictis patet, potentias de se determinatas ad unum genus actuum modumque agendi non esse subiectum capax habituum; sed eas dumtaxat, quae diversimode ad agendum disponuntur. Quapropter nec

bruta animalia, nec vires naturae, nec apprehensivae hominis sensitivae, nec voluntas humana, secundum quod est naturaliter determinata ad finem ultimum, nec intellectus *agens* operantur suas operationes, mediante aliquo habitu; utique vero intellectus *possibilis,* inquantum indifferens ad attingendum obiectum verum vel falsum, bene vel male, facile vel difficulter; et voluntas, respectu eorum ad quae ex sua natura non est determinata; et probabilius etiam irascibile et concupiscibile, inquantum possunt subici rationi, quae est regula eorum.

5. De communi notione virtutis. Virtus etymologice a viro seu a vi venire videtur, «quoniam a viris virtus nomen est mutuata». CICERO, *Tuscul. QQ.* l. 2. «Vir itaque nominatus est quod maior in eo vis est, quam in femina; et hinc virtus nomen accepit». LACTANTIUS, *De div. inst.* l. 6 c. 12, ML 6, 650. Inde est quod nomen hoc plures habeat acceptiones. Sumitur enim: *a)* pro potentia seu robore ad aliquid faciendum; sic dicitur in Ps. 32, 16: «*Gigas non salvabitur in multitudine virtutis suae*»;—*b)* pro effectibus potentiae; ita miracula passim virtutes appellantur (MT. 7, 22; 11, 21; MC. 6, 5; ACT. 8, 13);—*c)* pro complemento potentiae; «virtus enim, secundum suum nomen, potestatis perfectionem demonstrat». (S. THOMAS, *Quaest. disp. de virt.* q. 1 a. 1);—*d)* virtus itaque, sensu magis restricto et prout in hoc tractatu intellegitur, importat formaliter perfectionem potentiis hominis superadditam, quae ad opus perfectum efficiendum immediate ordinatur. Nam cum perfectio cuiusvis rei sit in ordine ad suum finem, et finis proximus potentiae sit actus; oportet ut perfectio potentiae sit in ordine ad actum. Unde virtus perficiens potentiam est habitus operativus bonus. «Virtus est animi habitus naturae modo atque rationi consentaneus», ait S. Augustinus ex CIC. l. 2 *de iuvent.* Cfr. *De div. quaest.* q. 31 n. 1, ML 40, 20.

6. Quod si duae potentiae A et B ita sint ad invicem subordinatae, ut opus potentiae A sit aliqua praeparatio ad opus potentiae B, tunc non dicitur virtus perfectio superaddita potentiae A, sed perfectio qua induitur potentia B; quoniam opus potentiae A non est perfectum in linea harum potentiarum, cum ad opus potentiae B ut quid praeparatorium ordinetur. Hoc exprimitur dicendo: *virtus est in potentia quae est consummativa boni operis.* Sic cognitio veri, quae habetur in sensibus internis apprehensivis, ordinatur quasi praeparatio quaedam ad perfectam veri cognitionem, quae fit in intellectu; ideoque cognitio veri non consummatur in sensibus internis, sed in intellectu; opus ergo potentiae sensitivae non est perfectum in linea cognitionis veri; quapropter

virtus non ponitur in his sensibus, sed in solo intellectu. E contra opus appetendi bonum, quod adest in appetitu sensitivo, non est ulla praeparatio ad appetendum bonum a voluntate; est ergo opus quod in sensitivo appetitu consummatur; ideoque potest virtus adesse in hac sensitiva potentia, inquantum haec potest oboedire vel non oboedire imperio rationis. Ita communior et probabilior sententia.

7. *At quaeri solet, an virtus sit habitus operativus essentialiter bonus.* Omnes profecto tenent, virtutem esse habitum operativum; sed scotistae, duce Scoto, putant virtutem non esse habitum essentialiter bonum; nam ratio formalis virtutis, inquiunt, est aliquid contingenter adveniens habitui, siquidem unus idemque habitus potest esse successive bonus et malus, virtus et non virtus. Sic habitus orandi potest inclinare ad actum orationis ponendum in tempore debito, vel etiam indebito, v. g. tempore studii. Si ergo accidit quod dirigatur a prudentia, habitus orandi erit virtus; si vero accidit quod non dirigatur a prudentia, non erit virtus. Cfr. Scotus, *Quodl.* q. 18 a. 1; In 1 dist. 17 q. 2.

Alii censent, ex habitu bono, informato a caritate, non posse procedere actum moraliter malum; utique vero, ex habitu hominis peccatoris; sicut cum quis utitur habitu bono ad finem malum. Ita Caietanus, In 1-2 q. 55 a. 4. Plerique tamen tenent: dari habitus operativos qui semper sunt ad malum, cuiusmodi sunt habitus vitiosi; dari aliquos habitus qui quandoque sunt ad bonum, quandoque autem ad malum, uti est opinio se habens sive ad verum sive ad falsum; dari denique habitus qui non nisi ad bonum esse possunt; et hi habitus vocantur virtutes. Attamen «virtute potest aliquis male uti tamquam obiecto, putà cum male sentit de virtute, cum odit eam, vel superbit de ea; non autem tamquam principio usus, ita scilicet quod malus sit actus virtutis». S. Thomas, 1-2 q. 55 a. 4 ad 5.

Profecto habitus simpliciter bonus est ex sua natura perfectio potentiae; ergo ex sua natura reddit eam simpliciter bonam, prudentem scilicet, iustam, fortem, continentem; atque ex sua natura inclinat eam ad actum qui quatuor his proprietatibus sit ornatus. Virtus ergo est habitus essentialiter prudens, dicens relationem transcendentalem ad actum qui dirigitur a prudentia; *qui bonum facit habentem et opus eius reddit bonum;* ergo impossibile est quod concurrat ad actum moraliter malum. Quapropter habitus orandi qui est secundum dictamen rationis, ex motivo honesto inductus, ad rectum finem ordinatus, non inclinat ad orandum nisi quando oportet, ubi oportet et sicut oportet. Cfr. S. Thomas, 1-2 q. 58 a. 4.

De distinctione virtutum. Virtutes distinguuntur ratione potentiae quam perficiunt, ratione obiecti formalis, ratione extensionis obiecti, ratione originis.

8. 1.° *Ratione potentiae dividuntur in intellectuales et morales.*

Virtutes intellectuales perficiunt intellectum. Intellectus autem perficitur in ordine ad cognitionem veri. Quod intellectus attingere valet vel speculative vel practice. Intellectus speculativus contemplatur verum, vel immediate in se ipso, vel mediate ope alicuius deductionis. Quod vero intellectus intellegit mediate, ope alicuius deductionis, aut est ultimum in aliquo genere cognoscibilium, aut est ultimum respectu totius cognitionis humanae. Item intellectus practicus considerat verum, prout dirigit vel actus humanos internos, vel opera externa factibilia. Hinc quinque virtutes intellectuales numerari solent: *Intellectus*, qui est habitus principiorum, ad contemplandas veritates per se notas; *sapientia*, quae considerat altissimas causas rerum; *scientia*, quae intra aliquod genus cognoscibilium perscrutatur conclusiones; ideo dantur diversae scientiae, cum tamen sapientia non sit nisi una; *prudentia*, quae regit actus humanos; *ars*, quae operibus externis praesidet. Quibus adnumerari debet fides theologica, quae disponit intellectum ad credenda divinitus revelata, propter auctoritatem Dei revelantis, qui nec falli nec fallere potest.

Fides haec numeratur inter virtutes intellectuales non praecise quia est fides, sed quia est fides supernaturalis, disponens intellectum ad cognoscendum verum supernaturale, quod aliter per solas vires naturae intellectus nullatenus cognoscere posset. Nam fides naturalis non est dispositio perfecti ad optimum, non enim disponit potentiam nisi ad actum natura sua obscurum et imperfectum, qualis est actus fidei. Revera assentiri veritati alicui naturali, quae per se non superat vires naturae, non quia ego video illam, sed quia alius homo, ex se fallibilis, mihi illam asseverat, valde imperfectum est. Ideo philosophi numquam fidem inter virtutes intellectuales recensuerunt.

9. *Virtutes vero morales perficiunt vires appetitivas hominis.* Cum vero ratio, mediante voluntate, omnes actiones, passiones et operationes, quae imperio voluntatis quodammodo subiciuntur, dirigere debeat, nemo non videt, pro istarum diversitate diversas quoque virtutes morales esse necessarias. Inter quas exstant quatuor quae cardinales et etiam principales vocantur. Vocantur autem cardinales vel quia omnis virtus debet participare de rectitudine propria harum virtutum, vel quia reliquae omnes virtutes morales ad has quatuor facile revocantur.

Profecto omnis virtus in operando debet esse *prudens*, ut operetur secundum rectum dictamen rationis; *iusta*, ut neminem laedat; *fortis*, ut in bono persistat; *temperans*, ut medium rationis non excedat. Praeterea omnes reliquae virtutes ad has quatuor, tamquam partes earum sive subiectivae sive potestativae sive integrales, probabilius revocantur. Item virtutes cardinales dicuntur etiam *principales* respectu aliarum, propter principalitatem materiae circa quam versantur. *Prudentia* enim est cardo ceterarum virtutum; *iustitia* commutativa perfectissime adimplet ea quae iustitiae sunt propria; *fortitudo* firmat nos adversus maxima pericula; *temperantia* reprimit impetus concupiscentiae vehementissimos.

10. *Porro virtutes cardinales perficiunt quatuor illas facultates quae sunt subiectum virtutis:* prudentia etenim perficit rationem, iustitia voluntatem, temperantia concupiscibile, fortitudo irascibile. Etiamsi prudentia perficiat rationem, ideoque sit virtus formaliter intellectiva; nihilominus, ratione finis et materiae circa quam versatur, merito inter virtutes morales recensetur. Cum enim prudentia sit recta ratio *agibilium*, tota est in consideratione et directione morum. Dicitur itaque moralis non quod sit virtus elicitiva morum, sicut iustitia, fortitudo, temperantia, sed quia est directiva morum; ipsa enim moribus praescribit medium rationis, quid nimirum sit commensuratum rationi; iustitiae v. g. praescribit quid, quomodo, ubi, quando, restituendum; temperantiae, quanto et quando ex delectabilibus utendum; fortitudini, quanto et quomodo resistendum, et sic de ceteris.

11. *Virtus dicitur bona dupliciter: vel quia perficit potentiam ad opus physice bonum, vel quia perficit potentiam ad opus moraliter bonum.* In primo casu virtus solum dat actum bonum secundum se inspectum; in altero casu virtus dat et bonum actum et bonum usum virtutis. Virtus quae solum dat actum physice bonum, dicitur virtus *secundum quid;* quae autem dat et actum bonum et usum bonum, dicitur virtus *simpliciter* talis. Virtutes intellectuales, una excepta prudentia, sunt virtutes secundum quid. Nam istae virtutes praescindunt ab hoc quod actus sint vel non sint conformes regulae morum: sic per virtutem artis habet homo facultatem operandi artificiose; ars tamen non facit ut homo utatur hac facultate secundum dictamen rationis. Unde virtutes intellectuales, si unam excipias prudentiam, non habent ex se quod ponant actus honestos, conformes videlicet cum natura rationali, qua tali. Prudentia vero cum sit mensura et regula virtutum quae sunt in appetitu,

et a quo ratio virtutis in ipsas derivatur, non potest non esse virtus simpliciter talis.

12. Profecto rectitudo moralis hominis requirit rationem praeditam prudentia; ratio postulat voluntatem recte dispositam per iustitiam; voluntas exigit appetitum inferiorem bene ordinatum per continentiam et fortitudinem. Itaque appetitus inferior non est capax virtutis, nisi quatenus potest moveri imperio voluntatis; voluntas non est capax agendi quidquam homine dignum, proindeque nec capax virtutis, nisi quatenus potest dirigi ratione; ratio autem nequit dirigere recte voluntatem, nisi sit praedita prudentia; ergo omnes virtutes morales a virtute prudentiae regulandae sunt.

Quocirca omnis virtus moralis est virtus simpliciter talis, quae bonum facit habentem et opus eius reddit bonum. Nec mireris quod ad veram virtutem unius potentiae requiratur etiam virtus alterius potentiae, quia sicut diversae hominis potentiae sunt inter se conexae, ita et virtutes earum inter se conectantur oportet. Nam ut actus, qui procedit ab una potentia mota ab alia, sit perfectus, proculdubio necesse est ut utraque potentia sit bene disposita ad agendum.

13. Itaque subiectum virtutis *secundum quid* potest esse intellectus absque ullo ordine ad voluntatem; subiectum vero virtutis *simpliciter* non potest esse nisi voluntas, vel aliqua alia potentia quatenus subicitur voluntati. Cum enim voluntas moveat ad agendum potentias sibi subiectas, quod homo actu bene agat, contingit ex hoc quod homo habet bonam voluntatem. Virtus itaque simpliciter talis debet esse vel in voluntate vel in alia potentia voluntati subiecta. Ideo intellectus etiam, secundum quod dicit ordinem ad voluntatem, potest esse subiectum virtutis simpliciter dictae; et hoc modo intellectus speculativus est subiectum fidei, quatenus movetur ad actum fidei ex imperio voluntatis. Cfr. S. THOMAS, 1-2 q. 56 a. 3. «Et quia bona dispositio potentiae motae attenditur secundum conformitatem ad potentiam moventem, ideo virtus quae est in irascibili et concupiscibili, nihil aliud est quam quaedam habitualis conformitas istarum potentiarum ad rationem». 1-2 q. 56 a. 4.

14. 2.° ***Virtutes ratione obiecti dividuntur in theologicas et non theologicas.***

Virtus theologica, ut ipsum nomen indicat est illa cuius obiectum, tam formale quam materiale, est Deus. Unde directe et immediate attingit Deum: fides affirmando, spes sperando, caritas amando Deum propter Deum. Attamen ad rationem virtutis theologicae non est necessarium

ut obiectum materiale eius adaequatum sit solus Deus, sed satis est ut inter obiecta immediata contineatur Deus, sitque principale obiectum ad quod cetera referuntur. Sic fide theologica credimus non solum Deum unum et trinum, sed etiam cetera omnia quae in symbolis continentur. Itaque virtus theologica differt a virtute non theologica potissimum ex parte obiecti formalis; quod, secus ac materiale, est specificativum virtutis.

Cum virtutes ordinent hominem in ultimum finem, qui est Deus, oportet ut illae sint duplicis generis: aliquae nempe quae directe et immediate versentur circa finem; aliae vero quae directe et immediate versentur circa media ad finem. Illae immediate respiciunt Deum; hae immediate honestatem creatam, mediate autem Deum. Illae immediate uniunt hominem cum Deo; hae vero tantum mediate. Illae merito vocantur theologicae; hae non theologicae, quae aliis quoque nominibus designantur. Sunt enim virtutes theologicae, virtutes intellectuales, virtutes morales: theologicae, quibus mens humana Deo coniungitur; intellectuales, quibus ratio ipsa perficitur; morales, quibus vires appetitivae bene disponuntur ad oboediendum rationi. Cfr. S. THOMAS, 1-2 q. 68 a. 8.

15. Notandum est hic, nullam esse virtutem theologicam naturalem, acquisitam nimirum ex repetione actuum. Quae enim de facto dantur, fides, spes, caritas, omnes sunt intrinsece supernaturales, infusae *per se*. Ratio huius esse videtur, quod natura humana, secundum vires apprehensivas et appetitivas, est ex seipsa ultimo perfecta in ordine ad suum ultimum finem naturalem, ac proinde incapax virtutis.

Revera finge intellectum atque voluntatem hominis perfecte dispositos circa media ad finem; eo ipso fingis hominem omni ex parte perfectum: relate ad se et ad proximos, per virtutes non theologicas; relate vero ad Deum, per ipsam naturam; quandoquidem homo, quem bona creata non retinent, toto pondere naturae verget in finem, ad quem factus est. Quod si voluntatem hominis haud raro ab ultimo fine recedere experientia testetur, hoc non oritur ex defectu sufficientis inclinationis voluntatis in summum Bonum; sed, vel ex ignorantia intellectus, vel ex propensione inordinata voluntatis in bona creata. Quo fit ut indita illa propensio in summum Bonum non recte dirigatur, et a vero fine deflectatur.

16. 3.° ***Ratione extensionis obiecti distinguuntur virtutes in universales et particulares.***

Universales vocamus eas quarum obiecto formali adversatur quodlibet peccatum, v. g. caritas, oboedientia, gratitudo. Illas vero, quibus

solum opponitur aliqua determinata species peccatorum, particulares appellamus, uti sunt temperantia, castitas, fortitudo.

17. 4.° ***Denique ratione originis dividi solent virtutes in naturales, acquisitas, infusas.***

Naturalis dicitur illa quae, tamquam proprietas debita, necessario consequitur naturam, v. g. habitus principiorum, qui profecto valde improprie dicitur virtus. *Acquisita* est ea quae repetitione actuum generatur. Quae vero infunditur a Deo, virtus *infusa* nuncupatur. Haec definiri solet: «Bona qualitas mentis, qua recte vivitur, qua nullus male utitur, quam Deus in nobis sine nobis operatur». S. THOMAS, 1-2 q. 55 a. 4.

Virtus tamen infusa alia est infusa *per se,* alia infusa *per accidens.* Infusa per accidens est virtus intrinsece naturalis, quae de facto infunditur quidem a Deo, actibus tamen naturalibus acquiri posset. Deus quippe, sicut absque ulla causa naturali efficit quandoque sanitatem, quam medicina naturaliter causare posset; ita etiam quandoque infundit homini illos habitus, v. g. scientiam theologicam, quos labore et studio homines acquirere valent. Nos vero de virtutibus *per se* infusis agere debemus.

18. Quae sane a virtutibus acquisitis multipliciter discernuntur:

a) Ex principio a quo procedunt; nam virtutes acquisitae procedunt ex naturali vi potentiarum, quibus inhaerent; infusae vero, sunt immediate a solo Deo.

b) Ex radice in qua ultimo radicantur; illae enim radicantur in natura, qua sumus homines; hae autem radicantur in natura, qua sumus filii Dei; in gratia nempe sanctificante, ad cuius exigentiam donantur.

c) Ex actibus ad quos dantur; illae enim eliciunt actus naturales, hae vero actus supernaturales; unde illae disponunt hominem in ordine ad finem naturae proprium; hae vero in ordine ad finem qui excedit omnem humanam facultatem; et quia habitus proportione respondet fini ad quem ordinatur, ideo habitus acquisiti sunt naturales; infusi vero supernaturales; perficiuntque potentiam non inquantum est potentia naturalis, sed inquantum est potentia oboedientialis, quia solum inquantum talis potest concurrere ad actus supernaturales.

d) Ex potestate quam tribuunt; illae enim dant facilius posse; hae vero simpliciter posse; unde se habent ad modum potentiarum novae naturae, quae per gratiam habitualem communicatur nobis, quaque sumus in Christo *nova creatura.* EPH. 2, 10; GAL. 6, 15.

e) Ex obiecto formali; illae enim respiciunt obiectum sub lumine rationis naturali; hae vero, sub lumine fidei aut supernaturalis illustrationis Spiritus Sancti. Quare virtutes per se infusae non univoce, sed analogice tantum, cum virtutibus acquisitis convenire videntur. Cfr. Franciscus Card. Satolli, *De habitibus, lect.* 1 sq. pg. 1-24; G. I. Waffelaert, *De virt. card.* c. 1-4 pg. 1-16; Schiffini, *De virt. inf.* n. 1-12; Valentia, In 1-2 d. 5 q. 6 punc. 1.

CAPUT I

DE EXSISTENTIA ET NUMERO VIRTUTUM INFUSARUM

19. Cum virtutes *per se* infusae aliae sint theologicae, aliae morales; agemus primo de theologicis, secundo de moralibus, tertio denique de tempore in quo infunduntur.

ARTICULUS I

AN ET QUOT SINT VIRTUTES THEOLOGICAE

Quaestio movetur de virtutibus theologicis quae ex providentia Dei ordinaria infunduntur hominibus in statu *viae*. Nihil ergo dicimus de lumine gloriae, quod sane virtus est theologica, quae in *patria* succedit fidei; nec de aliis donis quae fortasse, etiam in *via*, praeter legem communem, confert Deus aliquibus sanctis animabus, quae cum Ipso specialiter coniunguntur. Tres esse virtutes theologicas docet communis sententia theologorum contra Magistrum Sententiarum; qui, cum putaret caritatem esse ipsam personam Spiritus Sancti, non nisi fidem et spem inter virtutes theologicas numerabat. Cfr. Beraza, *De grat. Christi* n. 724 *Not.*

THESIS

Tres sunt in via virtutes theologicae: fides, spes, caritas

20. Censura. 1.° Dari in *via* fidem, spem et caritatem, est doctrina in deposito revelationis apertissime contenta.

2.° Fidem, spem et caritatem esse dona permanentia, ab actibus fidei, spei et caritatis realiter distincta, putamus saltem theologice certum. Plures tamen existimant hoc esse de fide. Ita Suarez, *De grat.* l. 6 c. 4 n. 7; c. 8 n. 14; Valentia, In 1-2 d. 4 q. 3 punc. 4; Ripalda,

De ente supernat. l. 6 d. 120 s. 4 n. 19; s. 5 n. 31; SCOTUS, In 4 dist. 23 q. unic.; VEGA, *In Trid.* l. 7 c. 24, aliique multi veteres; quos plures e recentioribus sequuntur.

3.° Haec dona permanentia esse virtutes stricte dictas, ita est certum, ut sine temeritate negari non possit. Alii tamen hanc doctrinam maiore certitudine praeditam volunt. Suarez existimat, eam tam evidenter inferri ex definitione Concilii, ut sit certa certitudine theologica et proxima fidei. Medina dicit esse fere de fide. Alii denique esse reapse de fide. Cfr. SUAREZ, *De grat.* l. 6 c. 8 n. 15. Nos vero id non audemus asserere. Posset enim quis dicere cum multis, de ratione habitus esse ut det tantum facilitatem, disponendo potentiam, non vero dando potestatem agendi; aut contendere cum aliis, tria illa dona permanentia esse totidem modos indistinctos a potentiis animae. In neutra harum sententia fides, spes et caritas essent virtutes stricte tales: *Non in priori,* quia haec dona dant potestatem, non facilitatem: *Non in altera,* quia, secundum hanc sententiam, illa dona non essent qualitates a potentiis realiter distinctae; ergo nec habitus. Cfr. SUAREZ, *De grat.* l. 6 c. 8 n. 15; BERAZA, *De grat.* n. 78 sq. 745-748. Et quia hae metaphysicae quaestiones ad fidem per se non spectant, ideo illas, etsi falsas, nulla graviori censura theologica notatas esse volumus.

21. Pars 1.ª *Dantur in via fides, spes, caritas.*

Prob. Ex Scriptura. «*Nunc autem manent fides, spes, caritas, tria haec; maior autem horum est caritas*» (1 COR. 13, 13). «*Spes autem non confundit, quia caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis*». ROM. 5, 5.

22. Ex documentis Ecclesiae. INNOCENTIUS III in epist. «*Maiores Ecclesiae causas*» ad Ymbertum Archiepisc. Arelatensem ait: «Quod opponentes inducunt, fidem aut caritatem aliasque virtutes parvulis, utpote non consentientibus, non infundi, a plerisque non conceditur absolute, cum propter hoc inter doctores theologos quaestio referatur, aliis asserentibus, per virtutem baptismi parvulis quidem culpam remitti, sed gratiam non conferri; nonnullis vero dicentibus, et dimitti peccatum et virtutes infundi, habentibus illam quoad habitum, non quoad usum, donec perveniant ad aetatem adultam». DB 410 (341).

CLEMENS V in *Conc. Viennensi, Constit.* «*De Summa Trinitate et fide catholica*», relata praecedente disputatione, hoc tandem statuit: «Nos autem attendentes generalem efficaciam mortis Christi, quae per baptisma applicatur pariter omnibus baptizatis, opinionem secundam quae

dicit, tam parvulis quam adultis conferri in baptismo informantem gratiam et virtutes, tamquam probabiliorem et dictis Sanctorum et doctorum modernorum theologiae magis consonam et concordem, sacro approbante Concilio duximus eligendam». DB 483 (411).

23. Conc. Trid. sess. 6 cap. 7: ait: «In ipsa iustificatione cum remissione peccatorum haec omnia simul infusa accipit homo per Iesum Christum, cui inseritur, fidem, spem et caritatem. Nam fides, nisi ad eam spes accedat et caritas, neque unit perfecte cum Christo, neque corporis eius vivum membrum efficit». DB 799 sq. 821 (681 sq. 703). Conc. Mogunt. (a. 1549) c. 7 eandem tradit doctrinam his verbis: «Cum venia peccatorum homo etiam Dei gratiam, et per Spiritum Sanctum una cum fide simul caritatem in corde diffusam ac spem accipit, hisque Dei donis in ipso *permanentibus* non iam solum reputatur aut nominatur, sed vere exsistit iustus». Cfr. Hartzheim, *Conc. Germ.* t. 6 p. 567.

24. Pars 2.ª *Fides, spes et caritas sunt dona permanentia.*

Prob. Nam in documentis supra citatis sermo est de fide, spe, caritate, quae nunc *manent;* quae in ipsa iustificatione simul cum gratia sanctificante *infunduntur,* non solum adultis sed etiam *parvulis;* quae in adultis supponunt actus fidei, spei, dilectionis, quibus disponuntur ad iustificationem; quae ab Innocentio III et a Clemente V vocantur *virtutes;* sermo est de fide, quam ex Apostolorum traditione catechumeni ab Ecclesia petunt, et quae est pars iustitiae internae, quam unusquisque recipit secundum mensuram quam Spiritus Sanctus partitur singulis prout vult, et secundum propriam cuiusque dispositionem et cooperationem; de fide quae, amissa per peccatum gratia, non semper amittitur, sed *remanet;* sermo est de caritate quae *numquam excidit,* et quae per Spiritum Sanctum *diffunditur* in cordibus eorum qui iustificantur atque ipsis *inhaeret.* Atqui haec nequeunt intellegi nisi de donis permanentibus. Ergo dantur fides, spes, caritas, quae sunt dona permanentia.

Re quidem vera Trid. sess. 6 cap. 6 dicit, homines disponi ad iustificationem per actus fidei, spei, dilectionis etc.; atque in capite sequenti affirmat, homines accipere in ipsa iustificatione fidem, spem, caritatem. Ergo fides, spes, caritas, infusae in iustificatione, non sunt actus, sed dona quae simul cum gratia sanctificante ad vitam supernaturalem connaturaliter agendam infunduntur.

Item tempore Innocentii III disputabatur, an parvulis in sacramento regerationis infunderentur fides, caritas, aliaeque virtutes: Alii nega-

bant, quia, cum parvuli ante usum rationis sint incapaces actibus humanis, frustra virtutes illae in parvulis ponerentur: Alii affirmabant, dicentes, parvulos baptizatos habere virtutes quoad habitum, non quoad usum, donec perveniant ad aetatem adultam. Omnes igitur supponebant, fidem, caritatem, aliasque virtutes, de quibus disputabatur, infundi saltem adultis, et non esse actus, sed principia actuum, quae in iustificatis permanent.

25. Homines in iustificatione regenerantur et efficiuntur in Christo nova creatura, consortes naturae divinae, participes vitae deiformis. (Gal. 6, 15; Eph. 2, 20; 2 Cor. 5, 17; 2 Petr. 1, 4; Ioh. 3, 3). Atqui ad hanc novam vitam supernaturalem connaturaliter agendam requiruntur principia actuum permanentia intrinsecus recepta. Talia ergo sint oportet dona quae simul cum gratia habituali in ipsa iustificatione infunduntur. Sane in ordine naturali Deus largitur creaturis formas et virtutes quasdam, quae sunt principia agendi, quibus fit ut motus creaturarum in finem sint eis connaturales et faciles. Cum autem Deus suis creaturis non minus provideat in ordine supernaturali, quam in naturali, censendum profecto est, in iustificatione hominum infundi eis a Deo aliquas formas seu virtutes supernaturales, quibus novam vitam supernaturalem connaturaliter agere valeant. Cfr. S. Thomas, 1-2 q. 110 a. 2.

Iam vero inter has formas necesse est, ut sint etiam virtutes theologicae. Quod iterum patet ex analogia quae inter ordinem naturalem et supernaturalem viget. Nam in ordine naturae homo ex ipsa natura, per synderesim rationis et appetitum innatum in finem, est bene dispositus et ordinatus relate ad ultimum finem naturalem. Oportet itaque ut etiam in ordine gratiae, in quo sine dubio habetur novum esse novusque finis, disponatur homo recteque ordinetur relate ad finem supernaturalem. Quae quidem dispositio et ordinatio non possunt haberi ex natura, ut per se patet; opus igitur est, ut superaddantur ei divinitus aliquae formae ordinantes eam directe et immediate ad Deum ut finem supernaturalem. Huiusmodi autem formae virtutes theologicae nuncupantur.

«Et primo quidem quantum ad intellectum adduntur homini quaedam principia supernaturalia quae divino lumine capiuntur, et haec sunt credibilia, de quibus est *fides*. Secundo vero est voluntas, quae ordinatur in illum finem: et quantum ad motum intentionis in ipsum tendentem, sicut in id quod est possibile consequi, quod pertinet ad *spem;* et quantum ad unionem quandam spiritualem, per quam quo-

dammodo transformatur in illum finem, quod fit per *caritatem;* appetitus enim uniuscuiusque rei naturaliter movetur et tendit in finem sibi connaturalem; et iste motus provenit ex quadam conformitate rei ad suum finem.» S. THOMAS, 1-2 q. 62 a. 3. Cfr. BERAZA, *De grat. Christi* n. 765-3.°

26. Pars 3.ª *Fides, spes, caritas sunt habitus seu virtutes stricte tales.*

Prob. Verba Conciliorum desumenda sunt prout sonant in sensu obvio et litterali, nisi detur ratio in contrarium. Atqui in decretis supra citatis Innocentii III et Concilii Viennensis fides et caritas aliaeque virtutes expresse dicuntur *habitus, virtutes*. Ergo praedicta dona sunt reapse habitus.

Nomine fidei, spei, caritatis, secundum communem modum loquendi, semper significantur vel actus vel habitus. Atqui in TRIDENTINO sess. 6 cap. 7 non significantur actus, uti probatum est (24). Confirmatur ex PALLAVICINO, *Hist. Conc. Trid.* l. 8 c. 14 n. 3: «Quibusdam pariter animadvertentibus, caritatem superiori capite memoratam, recenseri sub illius initium inter ea quae praeparant animum ad iustitiam suscipiendam, postea vero tamquam ipsius iustitiae formam poni; responderunt Decreti formatores, in primo loco sermonem esse de quodam actu caritatis... at in secundo significari habitum caritatis. Denique observare par est, mentem Concilii fuisse statuere speciatim habitum infusum iustitiae, et non generatim meram interiorem iustitiam, nihil definiendo eane sit actus an habitus, uti placuit Gabriel Vazquez. Quod exploratum mihi fit: quoniam, quibusdam postulantibus ut expressius declararetur fieri iustitiam *per habitum* infusam, delecti Patres ad id responderunt, id satis explicari per vocem *inhaeret,* quae stabilitatem significat, et habitibus non actibus congruit».

27. Idem colligitur ex CATECHISMO ROMANO p. 2 c. 2 n. 50 sq., ubi asseritur tamquam effectus iustificationis «nobilissimus omnium *virtutum* comitatus, quae in animam cum gratia infunduntur». Idem quoque ex CONC. VATIC. *Const de fide cath.* cap. 3 dicente, fidem *virtutem* esse supernaturalem. DB 1789 (1638). «In sanctorum quippe cordibus iuxta quasdam virtutes semper permanet (Spiritus S.), iuxta quasdam vero recessurus venit, et venturus recedit. In fide etenim, spe atque caritate et in bonis aliis, sine quibus ad caelestem patriam non potest perveniri, sicut est humilitas, castitas, iustitia atque misericordia, perfectorum corda non deserit. In prophetiae vero virtute, doctrinae facundia, miraculorum exhibitione, electis suis aliquando adest, aliquando se subtrahit.» S. GREGORIUS M., *In Ez.* l. 1 hom. 5 n. 11, ML 76, 825.

Fides, spes et caritas sunt perfectiones superadditae potentiis, quae ad eliciendos actus in suo genere perfectos immediate ordinantur. Atqui huiusmodi perfectiones, secundum communem modum loquendi appellantur virtutes (5 sq.). Ergo fides, spes et caritas sunt virtutes stricte tales.

28. Pars 4.ª *Non nisi tres virtutes theologicae dantur.*

1.° *Dantur tres.* Est theologice certum.

Prob. Siquidem APOSTOLUS (1 COR. 13, 13) enumerat fidem, spem et caritatem; adhibet particulam *tria haec;* inter haec dicit *maiorem* esse caritatem. Sed iste modus loquendi satis innuit distinctionem virtutum inter se. Ergo fides, spes, caritas, realiter ab invicem distinguuntur. Praeterea separabilitas est signum distinctionis. Iam vero, caritas manet in patria sine fide et sine spe; fides et spes manent in peccatore sine caritate; spes amittitur per peccatum formalis desperationis, non amissa fide; fides est fundamentum spei, seu *sperandarum substantia rerum* (HEBR. 11, 1); ergo inter has virtutes realis distinctio intercedat necesse est.

29. 2.° *Non nisi tres.* Est moraliter certum.

Nam, cum Apostolus signate numerum ternarium enuntiet, dicens: *Nunc autem manent fides, spes, caritas, tria haec;* nullaque adsit ratio suspicandi, Apostolum omisisse aliquam; non nisi tres istae virtutes theologicae admittendae videntur. «Itaque tria haec sunt quibus et scientia omnis et prophetia militat, fides, spes, caritas... Homo itaque fide, spe et caritate subnixus, eaque inconcusse retinens, non indiget Scripturis nisi ad alios instruendos. Itaque multi per haec tria etiam in solitudine sine codicibus vivunt.» S. AUGUSTINUS, *De doctr. christ.* l. 1, c. 37 et 39, ML 34, 35 sq. Cfr. *Ench. sive de fide, spe et caritate* l. 1 c. 3-8, ML 40, 231-235, ubi totius religionis summam in his tribus virtutibus contentam esse supponitur.

S. GREGORIUS M., *Moral.* l. 1 c. 37, ML 75, 544, ubi asserit: sicut Iob nati sunt septem filii et tres filiae, ita in nobis nasci septem dona Spiritus Sancti et tres virtutes theologicas, quando animas nostras invadit Spiritus divinus. Eiusmodi vero enumerationes, quae apud Patres doctoresque catholicos frequentissime occurrunt, luce clarius ostendunt, esse tres, et solum tres, virtutes theologicas admittendas.

30. Pariter TRID. sess. 6 cap. 7 loquens de iustitia interna, qua formaliter iustificamur, has tantum virtutes theologicas nominat: fidem,

spem, caritatem. Et in cap. 10 eiusdem sessionis ait: «Hoc vero iustitiae incrementum petit sancta Ecclesia cum orat: Da nobis, Domine, fidei, spei et caritatis augmentum». Sicut ergo de divinis Personis eo ipso quod revelantur tres, credimus non esse plures; et de sacramentis eo ipso quod definiuntur esse septem, credimus non esse plura; simili ratione de virtutibus theologicis eo ipso quod dicantur esse tres, debemus iudicare non esse plures. Id tamen non dicimus certum de fide, quia ille praecisus numerus trium virtutum theologalium pendet ex nonnullis quaestionibus et difficultatibus theologicis quae ad fidem non pertinent. Cfr. SUAREZ, *De grat.* l. 6 c. 8 n. 16.

31. Virtus theologica attingit Deum immediate ut finem supernaturalem. Deus vero nequit immediate attingi nisi vel sub ratione veri vel sub ratione boni. Sub ratione veri attingitur per fidem, et non nisi per fidem; quia Deus, ut finis supernaturalis, non nisi per revelationem viatoribus innotescere potest. Sub ratione boni attingitur vel ut est bonum nobis, vel ut est bonum in se. Si primum, attingitur per spem; si alterum, attingitur per caritatem. Ergo, praeter fidem, spem et caritatem, nulla alia virtus theologica est asserenda.

Porro ut homo sit bene ordinatus in Deum, ut finem supernaturalem, tria requiruntur et sufficiunt: *Primum* est, ut ipsum supernaturaliter cognoscat; quod habetur per fidem, «*credere enim oportet accedentem ad Deum quia est, et inquirentibus se remunerator sit*». HEBR. 11, 6. *Secundum* est, ut tendat efficaciter in Deum, supernaturaliter notum; quod habetur per spem, nam «*et ipsi intra nos gemimus, adoptionem filiorum Dei exspectantes*». ROM. 8, 23. *Tertium* est, ut uniatur cum Deo, eumque amplectatur per affectum voluntatis; quod habetur per caritatem; nam «*Deus caritas est, et qui manet in caritate, in Deo manet, et Deus in eo*». 1 IOH. 4, 16.

OBIECTIONES

32. Obi. 1.° Ad actum fidei requiritur pius credulitatis affectus, qui sane procedere debet ex aliquo voluntatis habitu, a spe et caritate realiter distincto. Iste autem habitus, cum Deum revelantem immediate respiciat, oportet ut sit virtus theologica.—2.° Etiam virtus religionis immediate attingit Deum, nam eum colit propter infinitam eius excellentiam. Ergo inter virtutes theologicas est recensenda.—3.° Idem dicendum de habitu theologiae, qui habet pro obiecto Deum et plura alia quae ex revelatione divina cognoscuntur.—4.° Perfectiones divinae formaliter distinctae sunt plures, quam tres. Ergo plures quam tres virtutes theologicae admittendae videntur.

Resp. ad 1.um Dato, sed non concesso, quod ad pium credulitatis affectum requiratur habitus voluntatis, negatur huiusmodi habitum immediate respicere Deum. Nam talis habitus, si datur, non habet pro obiecto Deum, sed honestatem creatam, positam in eo quod creatura credat Deo aliquid revelanti. Ideo pius credulitatis affectus non credit, sed imperat intellectui, ut credat.

Resp. ad 2.um Obiectum materiale virtutis religionis est cultus religiosus, obiectum vero formale est honestas creata, relucens in eo quod creatura tribuat cultum Deo propter eius excellentiam. Unde virtus religionis, inquantum talis, non amat Deum, nec internam eius excellentiam, hoc enim esset actus caritatis; sed amat cultum religiosum, quia honestum est colere Deum propter infinitam eius excellentiam. Quare Deus se habet ad religionem simili modo ac homo creditor se habet ad nostram iustitiam; et excellentia Dei movet nos ad cultum tribuendum, sicut ius creditoris movet debitorem ad debitum solvendum. At debitor in solvendo debito non amat ius creditoris; sed, hoc supposito, movetur ad solvendum, quod debet, ex honestate quae est in reddendo unicuique quod ei debetur.

Pari ergo ratione, supposita Dei excellentia, movetur homo ad tribuendum cultum debitum Deo. Quapropter honestas, in cultu divino relucens, involvit excellentiam divinam non in recto, directe et tamquam obiectum, sed in obliquo, indirecte et tamquam terminum qui praesupponitur. Itaque virtutes infusae tripliciter se habent erga Deum: aliquae enim habent Deum pro obiecto et fine, sicut theologicae; aliae non pro obiecto, sed tantum pro fine proximo *cui*, sicut religio; aliae denique nec pro obiecto nec pro fine proximo, sed ultimo, sicut temperantia. Cfr. S. Thomas, In 4 dist. 14 q. 1 a. 1 q. cl. 6 sol. 4 ad 2; 2-2 q. 81 a. 5.

Resp. ad 3.um Theologia non est habitus infusus, sed acquisitus; non est fides, sed scientia; non est virtus simpliciter talis, sed secundum quid. Eius obiectum formale non est Deus, nec aliquod praedicatum divinum, sed nexus inter veritatem revelatam, qua talem, et veritatem quae ope ratiocinii ex illa concluditur; assensus fidei nititur in sola auctoritate Dei revelantis, assensus vero theologicus in evidentia illationis; divinitus revelata sunt obiectum fidei quatenus propter Dei auctoritatem *creduntur;* haec eadem, et alia cum ipsis conexa, sunt obiectum theologiae quatenus ex divina revelatione per ratiocinium *demonstrantur*. Ex duplici praemissa de fide infertur quidem conclusio de fide; at huic conclusioni potest intellectus assentiri, vel propter bonitatem illationis, vel propter solam auctoritatem Dei, qui conclusionis veritatem revelavit: in primo casu erit assensus theologicus, in altero assensus fidei.

Resp. ad 4.um Perfectiones divinae formaliter distinctae, licet sint plures quam tres, non tamen possunt movere facultates nostras ad actum sub quavis formalitate, sed tantum sub illa triplici ratione formali, quam superius (31) declaravimus.

ARTICULUS II

AN DENTUR VIRTUTES MORALES INFUSAE PER SE

33. Certum est, Deum posse nobis infundere praeternaturaliter virtutes morales, quae repetitione actuum naturaliter acquiri solent. Pariter certum est, Deum, ex lege ordinaria, non infundere istas virtutes; proindeque eas non pertinere ad integritatem iustitiae, qua homines iustificantur coram Deo. Quaestio itaque movetur de solis virtutibus moralibus *per se* infusis; de illis videlicet quae, nisi infundantur, nulla alia via haberi possunt (18). In qua quaestione non est adeo certa, nec inter theologos constans, infusio virtutum moralium. Negant enim virtutes morales *per se* infusas Scotus, Durandus, Gabriel, Ockam, Henricus, Marsilius, Almainus, aliique multi cum omnibus scotistis. Cfr. Scotus, In 3 dist. 36 q. 1 n. 28; Poncius, In h. l.; Ripalda, *De ente supernat.* l. 6 d. 120 s. 6 n. 32; Pesch, *Praelect. dogm.* t. 8 n. 39 sq., qui plures huius sententiae amatores recensent. Affirmant tamen S. Thomas, 1-2 q. 63 a. 4; In 3 dist. 33 q. 1 a. 2 qcl. 4 ad 2; Suarez, *De grat.* l. 6 c. 9; Valentia, In 1-2 d. 5 q. 6 p. 1; Vazquez, In 1-2 d. 86 c. 2 sqq.; Vega, *In Trid.* l. 7 c. 24; Caietanus, Medina, Conradus, aliique interpretes S. Thomae in 1-2 q. 6 a. 3 sq., quos citat et sequitur Ripalda l. c. n. 33 sqq.

Inter eos, qui affirmantem sententiam tenent, aliquod est dissidium circa gradum certitudinis illius. Nam ex thomistis oppositam sententiam alii vocant haereticam; alii, erroneam; alii, valde temerariam, alii, acatholicam; nostri vero theologi generatim eam liberant ab omni censura theologica; et propriam sententiam, solum ut probabiliorem, vel moraliter certam, solent propugnare. Quare, omnibus perpensis, affirmativam sententiam, tamquam Scripturae, Patribus, rationi theologicae magis consentaneam, omnino tenendam ducimus. Cfr. Mazzella, *De virt. inf.* n. 53.

THESIS

Praeter virtutes theologicas dantur quoque virtutes morales per se infusae

34. Prob. Ex Scriptura. Sapiens enim ait: «*Et si iustitiam quis diligit, labores huius magnas habent virtutes: sobrietatem enim et prudentiam docet, et iustitiam, et virtutem, quibus utilius nihil est in vita hominibus*». Sap. 8, 7. Hae autem virtutes, de quibus Sapiens loquitur, non

videntur esse virtutes naturales, sed virtutes *per se* infusae; quippe quae dicuntur doceri, id est, causari a Sapientia; et quibus nihil est utilius. «De divina Sapientia dicitur, inquit S. THOMAS, *De virt. in comm.* q. 1 a. 10, quod sobrietatem et iustitiam docet, etc. Docet autem spiritus sapientiae virtutem, eam causando. Ergo videtur quod virtutes morales sint nobis infusae a Deo.» Confirmatur ex APOSTOLO (2 TIM. 1, 7): «*Non enim dedit nobis Deus spiritum timoris, sed virtutis et dilectionis et sobrietatis*». Atqui Deus dedit nobis virtutem dilectionis per se infusam. Ergo etiam sobrietatis et fortitudinis, quae hic nomine virtutis significantur.

35. Ex Patribus. «Hic enim per gratiam multae virtutes dantur... Multae virtutes, sed hic necessariae; et ab his virtutibus imus in virtutem. Quam virtutem? Christum, Dei virtutem et Dei sapientiam. Ipse dat diversas virtutes in loco hoc, qui pro omnibus virtutibus necessariis in convalle plorationis et utilibus dabit unam virtutem, seipsum. Nam et virtutes agendae vitae nostrae quatuor describuntur a multis, et in Scriptura inveniuntur. Prudentia dicitur, qua dignoscimus inter bonum et malum. Iustitia dicitur, qua sua cuique tribuimus; nemini quidquam debentes, sed omnes diligentes. Temperantia dicitur, qua libidines refrenamus. Fortitudo dicitur, qua omnia molesta toleramus. Istae virtutes nunc in convalle plorationis per gratiam Dei dantur nobis: ab his virtutibus imus in illam virtutem. Et quae erit illa virtus nisi solius contemplationis Dei.» S. AUGUSTINUS, *In Ps.* 83 n. 11, ML 37, 1065 sq.

«Opera misericordiae, affectus caritatis, sanctitas pietatis, incorruptio castitatis, modestia sobrietatis, semper haec tenenda sunt... quia intus sunt omnes istae virtutes, quas nominavi. Quis autem sufficit omnes nominare? Quasi exercitus est imperatoris, qui sedet intus in mente tua. Quomodo enim imperator per exercitum suum agit quodque placet, sic Dominus Iesus Christus incipiens habitare in interiore homine nostro, id est, in mente per fidem, utitur istis virtutibus quasi ministris suis. Et per has virtutes quae videri oculis non possunt... moventur membra visibiliter, pedes ad deambulandum; sed quo? quo moverit bona voluntas, quae militat bono Imperatori.» *In Ioh.* tr. 8 c. 4 n. 1, ML 35, 2035 sq.

S. PROSPER, *C. Collat.* c. 9 n. 3 ait: «Naturae enim humanae in illa universalis praevaricationis ruina nec substantia erepta est, nec voluntas; sed lumen decusque virtutum, quibus fraude invidentis exuta est... Perdidit primitus fidem, perdidit continentiam, perdidit caritatem, spoliatus est sapientia et intellectu, caruit consilio et fortitudine, et impie

altiora sectando a veritatis scientia et oboedientiae pietate deiectus est». Virtutes autem quae per Adam perditae sunt, per Christum recuperantur.

Iulianus Pomerius [1], *De vita contempl.* l. 3 c. 18 n. 1 sqq. scribit: «Videamus nunc, an vera sit philosophorum illa sententia, qua quatuor virtutes, velut quosdam virtutum omnium fontes; vitia quoque quatuor, velut quasdam origines malorum omnium definiunt. Principales quatuor esse virtutes non solum philosophi sentiunt, sed etiam nostri consentiunt... et ideo virtutes istae... sollicite considerare debemus *quantam sanctitatem* conferant animo christiano, et quam nihil perfectionis usquam sit quod in istis virtutibus non sit. Nam si facit temperantia temperantem, prudentia prudentem, iustitia iustum, fortitudo fortem, eo qui temperanter, iuste et prudenter agit ac fortiter, nescio quid possit esse perfectius.

Itaque difficile quidem est nobis nomina virtutum, quae ex illis quatuor, quas principales diximus, oriuntur, ostendere; sed cum proprietates et actus earum coeperint aperiri, ex ipsis affectionibus singularum, quae virtutes ex quibus exsistant, forsitan apparebit. Verumtamen hoc imprimis nosse et tenere debemus, quod istae quatuor virtutes, vel omnes quae ex illis exsistunt, dona sint Dei; et quod nullus eas habet, habuit, aut habebit, nisi cui Deus, qui est omnium virtutum proprietas et origo, contulerit.» ML 59, 501 sq.

S. Basilius, *Hom. in Ps.* 29 n. 5: «In investiganda virtutum ratione qui se exercuere, alias quidem virtutes dixerunt ex contemplationibus constare, alias vero sitas non esse in contemplatione: verbi gratia, prudentiam quidem ex contemplationibus constare, cum de bonis ac malis agitur: hinc vero temperantiam oriri, quod speculamur quae sint eligenda aut fugienda: hinc iustitiam, quod speculamur quae distribuenda sint, aut non distribuenda: hinc fortitudinem, quod speculamur quae formidanda sunt, aut non formidanda... Pulcher quidem eram secundum naturam, sed languidus, propterea quod ex serpentis insidiis peccato mortuus eram. Pulchritudini ergo meae, quam ex te in prima creatione accepi, addidisti virtutem, eorum quae ad officium pertinent efficientem. Pulchra igitur est anima omnis quae in propriarum virtutum symmetria conspicitur». MG 29, 315 sq.

36. Ex sensu Ecclesiae. Nam Innocentius III, cuius verba superius n. 22 relata sunt, supponebat adultis per virtutem baptismi infundi fidem, caritatem, aliasque virtutes; siquidem controversia, de qua loqui-

[1] Claruit circa a. 498. Eum sanctitate vitae et scriptis cotidie editis eminuisse, fidem facit Gennadius, *De Script.* c. 98.

tur, solos parvulos spectabat. Atqui per particulam, *aliasque virtutes*, indicantur etiam virtutes morales, cum praeter fidem et caritatem non sint *aliae* virtutes theologicae, sed una spes. Ergo Innocentius III supponebat adultis infundi virtutes morales. Contentio igitur inter theologos erat: Num in baptismo infantium infunderentur omnes virtutes, tam theologicae, quam morales. Nam «quod opponentes inducunt, fidem aut caritatem *aliasque* virtutes *parvulis*, utpote non consentientibus, non infundi, a plerisque non conceditur absolute». Cfr. n. 22.

Postea vero Concilium Viennense, agens de hac ipsissima controversia, hoc statuit: «Verum quia quantum ad effectum baptismi in *parvulis* reperiuntur doctores quidam theologi opiniones contrarias habuisse, quibusdam ex ipsis dicentibus, per virtutem baptismi *parvulis* quidem culpam remitti, sed gratiam non conferri; aliis e contra asserentibus, quod et culpa iisdem in baptismo remittitur, et *virtutes* ac informans gratia infunduntur quoad habitum, etsi non pro illo tempore quoad usum: Nos autem attendentes generalem efficaciam mortis Christi, quae per baptismum applicatur omnibus baptizatis, opinionem secundam, quae dicit, tam parvulis quam adultis conferri in baptismo informantem gratiam et *virtutes*, tamquam probabiliorem et dictis Sanctorum et doctorum modernorum theologiae magis consonam et concordem, sacro approbante Concilio, duximus eligendam».

Duxit ergo eligendam opinionem eorum qui tenebant, in sacramento regenerationis tam parvulis quam adultis conferri gratiam et omnes virtutes, tum theologicas tum morales. Quod docet etiam Catechismus Conc. Trid. p. 2 c. 2 n. 51 dum ait: «Huic autem (gratiae) additur nobilissimus *omnium virtutum* comitatus, quae in animam cum gratia divinitus infunduntur». In hoc autem nobilissimo comitatu omnium virtutum non solum virtutes theologicae, sed etiam morales, inveniantur oportet.

37. Ex ratione. Praeter actus theologicos fidei, spei et caritatis, dantur alii actus morales intrinsece supernaturales; ergo praeter habitus theologicos fidei, spei et caritatis, dantur habitus morales intrinsece supernaturales, ideoque per se infusi. Consequentia patet, quia actus supernaturales nequeunt fieri connaturaliter sine principio intrinseco proportionato. Principium autem proportionatum ad actus supernaturales connaturaliter efficiendos, non est natura sola, nec natura simul cum auxilio gratiae actualis; nam homo iustus, de quo agitur, habet gratiam habitualem, quae est habitus entitativus, ad modum novae naturae et radicis communis omnium actuum supernaturalium; simili modo ac na-

tura rationalis est principium ac radix omnium actuum naturalium. Omnis autem natura permanens postulat facultates permanentes ad eliciendos actus proprios, sibique consentaneos, ut inductione naturarum creatarum liquido constat. Ergo, praeter auxilium gratiae transeuntis, postulat gratia habitualis habitus infusos permanentes, quibus ponat actus proprios sibique consentaneos in omni materia, circa quam facultates hominis versantur.

Porro providentiae Dei ordinariae est agere, per causas secundas et formas habituales eis insitas, effectus qui in earum virtute connaturaliter continentur. Atqui de facto fiunt actus morales intrinsece supernaturales; et habitus infusi, in quibus illi connaturaliter continentur, sunt proculdubio possibiles. Ergo providentiae Dei erit infundere habitus supernaturales, quibus eiusmodi actus efficiantur.

Neque obstat quod circa eandem materiam dentur et virtus naturalis acquisita et virtus supernaturalis infusa. Nam, licet utraque perficiat facultatem hominis appetitivam, tamen virtus naturalis perficit eam per conformitatem ad regulam rationis; supernaturalis vero, per conformitatem ad regulam fidei. Cfr. Beraza, *De grat. Christi* n. 766; S. Thomas, 1-2 q. 63 a. 3.

38. Schol. *De numero virtutum moralium.* Numerus harum virtutum certo determinari non potest. Probabilius ponuntur tantummodo quatuor, quae cardinales dicuntur. Omnes quippe reliquae ad has quatuor, veluti partes earum, sive subiectivae sive potestativae sive integrales, facile reduci possunt. Partes *integrales* alicuius virtutis sunt illae quae necesse est concurrere ad perfectum actum virtutis illius; non igitur sunt diversae virtutes, sed praerequisita ut una eademque virtus sit omnino perfecta. Partes *subiectivae* sunt diversae species virtutis principalis, sicut bos et leo sunt partes animalis; habent itaque diversa obiecta, sed inquantum haec obiecta conveniunt in unam rationem communem; sufficit ergo una virtus principalis quae sub hac ratione formali attingat diversa illa obiecta: sic virtus quae inclinat ad dandum unicuique debitum, inclinat etiam ad praestandam oboedientiam superioribus debitam. Partes denique *potentiales* sunt virtutes quaedam adiunctae, ordinatae ad aliquos actus secundarios, vel materias, quasi non habentes totam potentiam principalis virtutis, nec potentes perfectum actum habere, sicut nutritivum et sensitivum dicuntur partes animae. Ad hoc autem non opus est alia virtus a virtute principali realiter distincta. S. Thomas, 2-2 q. 48 a. unic.

Unde probabiliter non sunt nisi quatuor virtutes morales: *prudentia, iustitia, fortitudo, temperantia.* Quae quidem nomina dupliciter accipi solent: Aliquando enim sumuntur secundum rationem aliquam communem, quae in multis virtutibus invenitur, ita ut omnis virtus quae facit bonum in consideratione rationis, dicatur prudentia; et omnis virtus quae facit bonum debiti in operationibus, dicatur iustitia; et omnis virtus quae pas-

siones cohibet, dicatur temperantia; et omnis virtus quae facit animum fortem adversus quascumque passiones, dicatur fortitudo. Alias vero sumuntur secundum quod istae virtutes denominantur ab eo quod est principale in unaquaque materia; et sic sunt quatuor virtutes principales realiter inter se distinctae. Cfr. S. THOMAS, 1-2 q. 61 a. 3.

ARTICULUS III

DE TEMPORE INFUSIONIS VIRTUTUM

39. *Certum est, habitum caritatis numquam infundi ante infusionem gratiae habitualis;* tum quia caritas datur simul cum Spiritu Sancto, qui nonnisi iustis communicatur; tum quia caritas simul cum gratia sanctificante semper deperditur; tum quia Scriptura, Concilia et Patres talem societatem gratiae et caritatis praedicant, ut de reali ipsarum distinctione iure merito dubitetur.

Certum quoque est, virtutes morales, si dentur, non infundi ante gratiam iustificationis. Nam virtutes morales infusae non possunt haberi sine prudentia infusa, a qua dirigi debent. Prudentia autem infusa nequit haberi sine caritate, cum ad rectam rationem prudentiae oporteat ut homo se habeat bene circa ultimum finem. Ergo nec aliae virtutes morales sine caritate poterunt haberi. S. THOMAS, 1-2 q. 65 a. 1 sq.

Certum denique est, parvulis nullam virtutem infundi ante gratiam; et neque parvulis neque adultis differri infusionem virtutum post iustificationem donec ipsarum actus exerceant. Nam gratia iustificationis, utpote nova natura, postulat virtutes tamquam facultates permanentes. Quae igitur protulimus ad exsistentiam harum virtutum demonstrandam, eadem demonstrant virtutum cum gratia conexionem, et consequenter iustificatis non infundi virtutes successive, tum videlicet cum actus earum fiunt, sicut nonnulli veteres somniarunt. Cfr. RIPALDA, *De ente supernat.* l. 6 d. 128 s. 3.

Dubium itaque solum superest de fide et spe, et quidem in solis adultis; quod enim hae virtutes simul cum gratia et caritate infundantur per baptismum parvulis, nemo iam in dubium revocare potest. Si vero quaestio sit de adultis, triplex inter theologos reperitur sententia.

40. PRIMA SENTENTIA tenet, habitus fidei et spei infundi ante iustificationem, ut primum actus illarum ab homine eliciuntur. Ita plures et graves doctores; inter quos recensentur SUAREZ, *De grat.* l. 8 c. 23 n. 13; *De fide* d. 7 s. 3; In 3 d. 28 s. 3; VALENTIA, In 2-2 d. 1 q. 6 p. 2; cfr. tamen quod idem auctor scripserat In 1-2 d. 8 q. 2 p. 2; VAZQUEZ, In 1-2 d. 203 c. 9 n. 117; In 3 d. 158; TANNER, *Theol.* t. 2 d. 1 q. 6 n. 41;

Coninck, In 2-2 d. 6 dub. 4, ubi suam sententiam vocat longe probabiliorem; Medina, In 1-2 q. 62 a. 4; Torres, In 2-2 d. 41 dub. 9; Caietanus et Bañez, In 2-2 q. 6 a. 2 et alii plures.

Secunda sententia affirmat, habitus fidei et spei numquam quidem infundi ante iustificationem extra sacramentum, utique vero in sacramento baptismi, quando hoc suscipitur valide, sed non iustificat suscipientem propter obicem gratiae. Hoc docuerunt Sotus, *De grat.* l. 2 c. 8 et Aragonius, In 2-2 q. 6 a. 1 ad ult.

Tertia sententia docet, habitus fidei et spei numquam infundi ante iustificationem, sed in ipsa iustificatione simul cum gratia iustificante. Sic S. Thomas, In 3 dist. 28 q. 2 a. 5; 1-2 q. 62 a. 4; 3 q. 85 a. 6; Magister, *Sent.* l. 3 dist. 23 n. 9; Scotus, In 3 dist. 36 q. 1 n. 30; S. Bonaventura, In 3 dist. 23; In 4 dist. 14 p. 1 a. 2 q. 3; Albertus, In 2 dist. 26 a. 9; Vega, *In Trid.* l. 7 c. 28; Lugo, *De fide* d. 16 s. 2 n. 14; Ripalda, *De ente supernat.* l. 6 d. 128 s. 2; Wirceburgenses, *Theol.* t. 8 n. 47 sq.; Mazzella, *De virt. inf.* n. 100-120; Mendive, *De virt. inf.* n. 31-37; Pesch, *Praelect. Dogm.* t. 8 n. 48-59; Tepe, *De virt.* n. 233-240; Casajoana, *De virt. inf.* n. 15, aliique multi inter antiquos et modernos.

THESIS

Probabilius omnes virtutes simul cum gratia semper in ipsa iustificatione infunduntur

41. Prob. 1.° **Ex Tridentino.** Nam sess. 6 cap. 7 ait: «Hanc dispositionem seu praeparationem iustificatio ipsa consequitur, quae non est sola peccatorum remissio, sed et sanctificatio et renovatio interioris hominis per voluntariam susceptionem gratiae et donorum... unde in ipsa iustificatione cum remissione peccatorum haec omnia simul infusa accipit homo per Iesum Christum, cui inseritur, fidem, spem et caritatem... Hanc fidem ante baptismi sacramentum ex Apostolorum traditione catechumeni ab Ecclesia petunt, cum petunt fidem, vitam aeternam praestantem». DB 799 sq. (681 sq.). In cap. 6 docet Concilium, actus fidei et spei esse dispositionem ad iustificationem, et in hoc cap. 7 affirmat, fidem et spem infundi *simul* cum gratia *in ipsa iustificatione*. Quod sane non esset verum, si habitus fidei et spei infunderentur quando earum actus eliciuntur, aut quando suscipitur baptismus valide, sed infructuose propter obicem gratiae. Item catechumeni ante baptismum petunt fidem; non vero fidem actualem, quam iam habent, sed habitualem, quam nondum habent; ergo haec non infunditur prius quam per sacramentum baptismi iustificentur.

42. *Neque dicas,* per particulam *simul* significari hic simultaneitatem non temporis, sed paritatis. Nam a cap. 1 usque ad cap. 8 huius sessionis loquitur Concilium de processu successivo, quem sequitur homo ab statu iniustitiae, in quo nascitur filius primi Adae, usque ad ipsam iustificationem inclusive. Quando ergo Concilium asserit, hominem accipere haec dona, simul infusa in ipsa iustificatione, putandum est, Concilium loqui de simultaneitate temporis. Revera Concilium eodem modo, eodem tenore verborum, loquitur de infusione fidei et spei ac loquitur de infusione caritatis; sed caritas infunditur simul cum gratia in ipsa iustificatione; ergo etiam fides et spes.

Inst. Concilium statim haec subicere: «Nam fides, nisi ad eam spes *accedat* et caritas, neque unit perfecte cum Christo, neque corporis eius vivum membrum efficit». Quibus verbis manifeste supponit, fidem posse haberi prius quam reliquae virtutes.—Sed contra est, quia haec verba adiecta sunt contra novatores, qui dicebant, solam fidem sufficere ad iustificationem. Adde quod per τό *accedat* non significatur successio temporis, ut ex dictis patet, sed ad summum aliquis ordo naturae, qui proculdubio inter virtutes datur. Nam sicut intellectus est facultas prima, cui accedit voluntas; ita fides est virtus prima, cui accedunt spes et caritas.

43. Ex ratione. Nam baptismus habet per se efficaciam infundendi adultis fidem, aliasque virtutes. Atqui baptismus non haberet per se hanc efficaciam, si fides actualis esset per se sufficiens dispositio ad infusionem habitus fidei.

Maior liquet ex Concilio Viennensi, quod censuit probabilius, ideo etiam parvulis infundi virtutes per baptismum, quia hic eandem efficaciam habet pro omnibus, sive parvulis sive adultis; his autem infunduntur, ergo et illis. Liquet quoque ex Tridentino docente, baptismum esse causam instrumentalem iustificationis, in qua cum remissione peccatorum haec omnia simul infusa accipit homo per Iesum Christum, cui inseritur, fidem, spem et caritatem. DB 483.800 (411.682).

Minor quoque liquido patet. Quoniam baptismus non potest habere efficaciam causandi per se, ex institutione Christi, id quod ipse baptismus iam praesupponit in subiecto quod baptizatur. Baptismus autem, in hypothesi adversariorum, iam praesupponit in subiecto adulto habitum fidei, cum praesupponat actus fidei, ad quorum exigentiam infunditur habitus. Porro fides actualis requiritur antequam homo baptizetur; si ergo fides actualis esset dispositio ordinaria ad infusionem habitus, adultis semper infunderetur habitus ante baptismum; et conse-

quenter baptismus, per se loquendo, non esset institutus ad infundendum adultis habitum fidei. Siquidem adultus aut credit aut non credit ante receptionem baptismi: si credit, iam infunditur habitus fidei ante baptismum; si vero non credit, nec ante nec in ipso baptismo infundetur ei habitus fidei ob defectum fidei actualis.

44. *Dicunt adversarii:* Baptismus habet profecto efficaciam infundendi habitum fidei, sed hanc efficaciam exserit iuxta capacitatem subiecti; ideo habitum fidei vel infundit primo, uti in parvulis; vel iam infusum auget, uti in adultis.

At haec responsio non omnino satisfacit; nam Concilium Viennense ex efficacia, quam baptismus habet ad infundendum habitum fidei in adultis, inferebat eandem efficaciam pro parvulis; ergo censebat habitum fidei infundi adultis per baptismum, non per actus fidei qui ante baptismum ponuntur; subintellegitur enim hic discursus: baptismus infundit habitum fidei adultis; ergo etiam parvulis.

Sed dices: Concilium solum praesupponebat baptismum ex se habere efficaciam infundendi adultis omnes virtutes, etiamsi aliquas, v. g. fidem et spem, de facto non infundat eo quod illarum infusio per aliam causam anticipatur; sicut sacramentum paenitentiae habet efficaciam remittendi omnia peccata, licet aliquando, praecedente nempe contritione perfecta, illam non exerceat.

Verum neque solutio haec admitti debet. Nam si baptismus institutus est a Christo etiam ad infundendum habitum fidei, oportet ut illum saltem aliquando infundere valeat. Quod si numquam illum infundere valet, fatendum est, baptismum non esse institutum a Christo ad infundendum habitum fidei. Sicut sacramentum paenitentiae, si institutum est ad remittenda peccata, oportet ut saltem interdum illa remittere valeat. Quod si numquam illa remittere posset, nemo diceret sacramentum paenitentiae esse institutum ad remittenda peccata. Atqui baptismus, in sententia adversariorum, numquam potest infundere adultis habitum fidei. Ergo sententia adversariorum minus probabilis videtur.

45. *Praeterea ex hac sententia logice sequuntur aliqua minus probanda.* Profecto si habitus fidei et spei infunduntur ante gratiam, eo quod actus eorum disponunt per se ultimo ad habitus, augebuntur etiam ante gratiam; et sic continget frequenter, ut cum habitu gratiae et caritatis valde remisso sint habitus fidei et spei intensissimi. Si habitus fidei et spei infunderentur ante gratiam, pari ratione infundendae essent, etiam ante gratiam, omnes virtutes morales; quando quidem actus virtutum

moralium aequali proportione disponunt subiectum ad infusionem virtutum moralium, atque actus fidei et spei ad infusionem harum virtutum.

Denique virtutes per se infusae se habent ad gratiam, sicut facultates agendi se habent ad naturam. Virtutes, omnibus consentientibus, vel profluunt physice ex gratia, vel saltem ad illius exigentiam infunduntur. Oportet autem ut homo prius perficiatur in *esse* supernaturali, quam in facultate supernaturaliter agendi. Quare virtutes rectissime dicuntur nobilissimus *comitatus* gratiae. Ergo probabilius est nullam supernaturalem virtutem infundi, quin infundatur gratia. De modo quo virtutes dimanant ex gratia, vide opus nostrum *De gratia Christi* n. 762 sq.

OBIECTIONES

46. Obi. 1. S. Augustinus, *Ad Simplic.* q. 2 n. 2 ait: «Sed in quibusdam tanta est gratia fidei, quanta non sufficit ad obtinendum regnum caelorum; sicut in catechumenis, sicut in ipso Cornelio antequam sacramentorum participatione incorporaretur Ecclesiae. In quibusdam vero tanta est, ut iam corpori Christi et sancto Dei templo deputentur... Fiunt ergo incohationes quaedam fidei, conceptionibus similes: non tamen solum concipi, sed etiam nasci opus est, ut ad vitam perveniatur aeternam». ML 40, 112. Quibus verbis S. Doctor videtur ponere discrimen inter fidem habitualem, quae est in catechumenis sine caritate, quaeque non sufficit ad obtinendum regnum caelorum, et fidem habitualem caritate formatam, quae ducit nos in vitam aeternam. Ergo S. Doctor putavit, fidem habitualem infundi ante iustificationem.

Resp. S. Augustinus hic non loquitur de fide habituali. Docet hanc fidem haberi ex gratia praeveniente. Neque agit in primo membro de solis catechumenis credentibus sine caritate, nam expresse loquitur de Cornelio, quem constat fuisse iustificatum *antequam sacramentorum participatione incorporaretur Ecclesiae.* Act. 10, 1 sqq. Voluit itaque S. Doctor, *ad obtinendum regnum caelorum,* non praecise ad obtinendam iustificationem, necessariam esse illam fidem quae non solum sit interius concepta, sed etiam exterius manifestata per incorporationem Ecclesiae, mediante baptismi susceptione, iuxta illud: «*Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu Sancto, non potest introire in regnum Dei*». Ioh. 3, 5.

47. Obi. 2. S. Thomas, 2-2 q. 6 a. 2 ad 3 ait: «Ille qui accipit a Deo fidem absque caritate non simpliciter sanatur ab infidelitate, quia non removetur culpa praecedentis infidelitatis; sed sanatur secundum quid, ut scilicet cesset a tali peccato; hoc autem frequenter contingit, quod aliquis desistat ab uno actu peccati, etiam Deo hoc faciente, qui tamen ab actu alterius peccati non desistit, propria iniquitate suggerente; et per hunc etiam modum datur aliquando homini a Deo, quod credat; non tamen datur ei caritatis donum; sicut etiam aliquibus absque caritate datur donum

prophetiae vel aliquid simile». Ergo S. Thomas supponit, interdum dari a Deo fidem sine caritate.

Resp. S. Thomas hic solum loquitur de fide actuali. Loquitur enim de fide per quam homo infidelis cessat a culpa actuali, non habituali, infidelitatis: «*quia non removetur culpa praecedentis infidelitatis*, inquit, *sed sanatur secundum quid, ut scilicet cesset a tali peccato*». Et paulo inferius: «*et per hunc etiam modum datur aliquando homini a Deo, quod credat*»; credere autem, non habitum sed actum sonat.

48. Obi. 3. Habitus fidei conservatur sine caritate in peccatore fideli; ergo etiam infunditur sine caritate; forma quippe independens ab alia quoad conservationem, etiam est independens quoad generationem. Praeterea ideo, amissa gratia, conservatur habitus fidei, quia homo ille adhuc est fidelis; sed etiam catechumenus credens ante iustificationem est pariter fidelis; ergo oportet ut ei infundatur habitus fidei.

Resp. 1.° Minus requiritur ad conservationem habitus, quam ad eius infusionem. Nam ad conservationem habitus fidei sufficit carentia infidelitatis, quae tamen non satis est ad illius infusionem. Virtutes infunduntur intuitu novae vitae supernaturalis, quae per gratiam nobis communicatur. Huius novae vitae principium remotum est gratia, proximum autem virtutes. Gratia quippe immediate perficit animam, virtutes autem intellectum et voluntatem. Ideo gratia se habet ad modum naturae, virtutes vero ad modum proprietatum. Non autem oportet ut proprietas infundatur sine natura, licet aliquando expediat conservari sine illa. Sic ad exigentiam alicuius ignis proxime adstantis infunditur calor in ferrum, qui, etiam igne remoto, plus minusve temporis perseverat. Similiter ad exigentiam gratiae infunditur fides, quae, deficiente gratia per peccatum, manet tamen in peccatore veluti quodam germen vitae spiritualis, Deo sic disponente, ut peccator per actus paenitentiae illam recuperare valeat. Ergo ex eo quod habitus fidei conservetur sine gratia, non recte infertur etiam infundi sine gratia.

Resp. 2.° Fallitur, credo, adversarius, obiciens formam independentem ab alia quoad conservationem, esse quoque independentem quoad generationem. Nam v. g. ad primam impressionem speciei intellegibilis requiritur sine dubio phantasma, quod non est necessarium ad eiusdem conservationem.

Resp. 3.° Fallitur etiam dum asserit, ideo habitum fidei conservari in peccatore, quia hic non desinit esse fidelis. Nam si haec esset ratio conservandi fidem in absentia gratiae, pariter conservarentur plures virtutes morales. Nam homo amittens gratiam propter peccatum libidinis, non desinit esse religiosus in Deum, iustus, misericors etc.; ergo deberet et istas virtutes retinere.

49. Obi. 4. Deus largitur sua dona homini sufficienter disposito ad illa. Sed per actus fidei et spei homo sufficienter disponitur ad habitus eorum; sicut per actum caritatis perfectae sufficienter disponitur ad habitum caritatis. Ergo.

Resp. *Conc. mai. Neg. min.* Nulla quippe datur paritas. Nam actus caritatis perfectae eatenus disponit hominem ad habitum caritatis, quatenus disponit eum ultimo ad gratiam sanctificantem. At actus fidei et spei non disponunt ultimo subiectum ad receptionem gratiae iustificantis; ergo nec ad infusionem habituum fidei et spei, qui gratiam iustificationis comitentur oportet.

50. Obi. 5. Baptismus confert suum effectum non ponentibus obicem. Atqui homo credens et sperans in Deum, non ponit obicem habitibus fidei et spei, licet illam ponat gratiae et caritati. Ergo saltem in baptismo infunduntur homini habitus fidei et spei sine gratia et caritate. Confirmatur: Nam is homo accipit characterem, quia ei obicem non ponit; ergo eadem ratione accipit habitum fidei et spei: Is homo est vere christianus et membrum Ecclesiae, ergo est fidelis per habitum fidei.

Resp. Insto argumento: Is homo non ponit obicem virtutibus moralibus; ergo baptismus confert illi virtutes morales, quia confert effectus, quibus obex non est. Itaque obex gratiae est quoque obex omnium habituum infusorum, quippe qui illam sectantur, et sine illa connaturaliter infundi nequeunt. Negatur paritas inter characterem sacramentalem et virtutes; virtutes namque sunt veluti proprietates gratiae, non autem character. Denique homo valide baptizatus, quamvis non accipiat gratiam nec habitum fidei, est vere christianus membrumque Ecclesiae, quia signatus est indelebili christianorum charactere; estque vere fidelis, tum propter actum fidei elicitum et moraliter permanentem, tum propter professionem fidei in baptismo exterius manifestatam. Cfr. RIPALDA, *De ente supernat.* l. 6 d. 128 s. 1; pro sententia contraria SCHIFFINI, *De virt. inf.* n. 32 sq.

CAPUT II

DE NATURA VIRTUTUM INFUSARUM

Naturam virtutum infusarum scrutaturis, plura sunt nobis considerandi, quae totidem diversis articulis expendemus.

ARTICULUS I

AN ACTUS SUPERNATURALES DESUMANT SUAM SUPERNATURALITATEM AB OBIECTO.

51. *Virtutes per se infusas ac proprios illarum actus esse intrinsece supernaturales, communis est et vera catholicorum sententia.* Actus enim proportione respondent virtutibus, quarum sunt actus; virtutes, gratiae habituali, cuius sunt veluti proprietates; gratia habitualis, visioni Dei intuitivae, cuius est principium radicale; visio autem intuitiva Dei, omnibus fatentibus, est intrinsece supernaturalis. Nunc vero quaeritur, undenam actus supernaturales suam desumant supernaturalitatem. Agi-

tur, ut vides, de specificativo extrinseco actuum quoad supernaturalitatem eorum. Volumus enim indagare quodnam sit principium illud ex quo derivatur in actus nostros differentia haec supernaturalitatis, qua ab actibus naturalibus secernuntur.

52. *Omnis actus dicit intrinsecam habitudinem non solum ad principium efficiens, a quo fit, sed etiam ad obiectum in quod terminatur.* Oportet itaque ut actus supernaturalis suam supernaturalitatem habeat vel a principio vel ab obiecto vel ab utroque. Nemo est qui dubitet, actus supernaturales suam supernaturalitatem habere a principio effectivo supernaturali; secus enim nulla esset ratio exigendi principium efficiens supernaturale ad actus supernaturales eliciendos. Sicut ergo actus, v. g. caritatis, ideo est vitalis et liber, quia effluit e potentia vitali et libera; sic ideo est supernaturalis, quia effluit e principio supernaturali, simul cum potentia vitali et libera cooperante. Hoc autem principium supernaturale aut est habitus per se infusus, informans et elevans potentiam vitalem; aut, in defectu habitus, est aliquod auxilium gratiae actualis supplentis illum. Superest ergo haec quaestio: An actus supernaturalis necessario desumat suam supernaturalitatem etiam ab obiecto. Quod aliter sic proponi solet: Num actus naturalis et supernaturalis possint habere idem obiectum.

53. *Quod possint habere idem obiectum materiale, liquido patet;* nam per actum fidei supernaturalem credimus exsistentiam Dei, quam etiam per actum naturalem scientiae ex creaturis noscimus. Quare in distinctione actuum et habituum et potentiarum non est considerandum obiectum materialiter sumptum. Tota igitur quaestio est: An actus naturalis et supernaturalis necessario debeant differre ex parte obiecti formalis. Hac de re quadruplex inter theologos datur sententia:

Prima sententia tenet, actum naturalem posse habere obiectum formale supernaturale; et vicissim actum supernaturalem posse habere obiectum formale naturale.

Secunda docet, nec actum naturalem posse habere obiectum formale supernaturale; nec vicissim actum supernaturalem posse habere obiectum formale naturale; ac proinde actum naturalem et supernaturalem necessario differre ab invicem ex parte obiecti formalis.

Tertia asserit, actum supernaturalem posse habere obiectum formale pure naturale; actum vero naturalem non posse habere obiectum formale supernaturale.

Quarta denique affirmat, actum naturalem posse habere obiectum

formale supernaturale; actum vero supernaturale non posse habere obiectum formale pure naturale. Cfr. RIPALDA, *De ente supernat.* l. 3 d. 45 s. 1; STRUGGL, *Theol.* p. 1 tr. 6 q. 2 a. 1.

54. Ut vero hae sententiae ex parte reapse concordent, ac veritas magis declaretur, opus est ut naturam obiecti formalis et materialis diligenter perscrutemur. Porro obiectum materiale est illud quod attingitur propter obiectum formale; obiectum vero formale, quod attingitur propter se. Exemplum habes in aegroto qui vult medicinam amaram propter sanitatem, quam appetit propter se. In obiecto formali distingui debet ratio *quae* et ratio *sub qua*. Ratio *quae* est illa ratio obiective motiva et inductiva potentiae in actum. In concreto, et in actibus de quibus hic agitur, est ipsa veritas seu bonitas intrinseca obiecti, fundans cognoscibilitatem seu amabilitatem eiusdem. Ratio formalis *sub qua* alia est obiectiva, quae se tenet intrinsece ex parte obiecti; alia vero extrinseca obiecto, quae se tenet ex parte potentiae. *Prior* est ipsa cognoscibilitas seu amabilitas obiecti, seu eius capacitas formalis ad terminandum actum cognitionis vel amoris. *Altera* est denominatio extrinseca, proveniens obiecto ex aliqua condicione intrinseca potentiae, ad ponendum actum necessaria; sicut v. g. respectu actu voluntatis est cognitio, sub qua proponitur obiectum ut amabile.

55. Ratio formalis *quae* considerari potest ut remota et proxima. Remota est antequam applicetur potentiae, v. g. bonitas alicuius obiecti ante eius cognitionem; proxima, eadem bonitas iam cognita, seu quasi informata lumine cognitionis, quae est ipsamet ratio formalis *sub qua* extrinseca. Ratio formalis *quae* expresse attingitur per actum, minime vero ratio formalis *sub qua* intrinseca obiecti. Sic albedo huius papyri expresse cernitur per visum; non autem cernitur per visum visibilitas papyri seu capacitas eius terminandi visionem.

Ratio formalis *quae,* v. g. bonitas obiecti, et facit obiectum amabile, et movet *ut quod* voluntatem ad amandum illud. Ratio vero formalis *sub qua* intrinseca obiecto, v. g. amabilitas eius, non movet voluntatem ut *quod,* sed est id, quo supposito, bonitas obiecti movet voluntatem; et ratio formalis *sub qua* extrinseca, seu cognitio sub qua proponitur obiectum voluntatis, se habet instar applicationis, estque mera condicio sine qua voluntas nequit elicere actum. Ita rem concipiunt multi. Cfr. WIRC., *Theol.* t. 8 n. 15.

56. *At multi alii paulo aliter loquuntur:* «Sicut igitur bonitas voluntatem movet *ut quod,* ita cognitio bonitatis dicitur movere *ut quo;* unde

obiectum formale, prout proxime motivum, praeter bonitatem includit cognitionem, non solum ut puram applicationem et condicionem, sed etiam ut causam directivam et motivam *ut quo*. Hinc sequitur quod obiectum formale, ut proxime motivum ad actum supernaturalem virtutis infusae, non possit esse omnino idem cum obiecto formali ut proxime motivo ad actum naturalem virtutis acquisitae... quia cognitio movens ad actum supernaturalem debet esse supernaturalis, adeoque ad actum supernaturalem requiritur motivum *ut quo* supernaturale, ad actum vero naturalem sufficit cognitio naturalis, adeoque non requiritur motivum *ut quo* supernaturale». Struggl, *Theol.* p. 1 tr. 6 q. 2 a. 1 n. 2.

Praeterea hoc ipso quod ratio formalis *sub qua* extrinseca sit diversa, etiam debet esse diversa ratio formalis *sub qua* intrinseca. Nam si obiectum proponitur sub cognitione naturali, ratio formalis *sub qua* intrinseca est capacitas obiecti ad terminandum actum naturalem; si vero proponitur sub cognitione supernaturali, ratio formalis *sub qua* intrinseca est capacitas obiecti ad terminandum actum supernaturalem. Atqui capacitas terminandi actum naturalem differt a capacitate terminandi actum supernaturalem. Ergo si ratio formalis sub qua extrinseca est diversa pro diversis actibus naturali et supernaturali, necesse est ut etiam ratio formalis *sub qua* intrinseca sit pariter diversa.

57. Porro ratio formalis *quae* remota fit proxima per cognitionem eius. Nam ratio formalis *quae,* proxime movens v. g. voluntatem ad actum, non est bonitas obiecti realis prout est in se, sed prout est cognita in intellectu: obiectum formale *quod* proxime motivum et specificativum actus, inquiunt, non est obiectum bonum reale, exsistens a parte rei, sed est bonum ut cognitum, ut repraesentatum intentionaliter in intellectu. Quo fit, ut, si cognitio obiecti formalis *quod* sit supernaturalis, obiectum formale *quod* proximum sit necessario supernaturale, etiam si a parte rei sit revera naturale: et e contra, si cognitio sit naturalis, obiectum formale *quod* proximum sit naturale, etiamsi a parte rei sit supernaturale. Nam eo ipso quod obiectum, in se naturale, habeat in intellectu *esse* obiectivum supernaturale, elevatur per cognitionem, quoad virtutem proximam movendi, ut possit movere potentiam ad actum supernaturalem: et e contra, hoc ipso quod obiectum, in se supernaturale, habeat in intellectu *esse* obiectivum solum naturale, deprimitur, quoad virtutem movendi proximam, ut non possit movere potentiam ad actum supernaturalem.

58. Quae cum ita sint, sub obiecto formali simpliciter tali comprehendunt isti theologi non modo rationem *quae,* sed etiam rationem formalem *sub qua,* tam intrinsecam quam extrinsecam. Unde ex diversitate rationis *sub qua,* necessaria ad actum naturalem et supernaturalem, concludunt necessitatem diversi obiecti formalis simpliciter talis ad praedictos actus. Sic obiectum formale proxime motivum virtutis temperantiae non est sola honestas temperantiae, sed honestas temperantiae simul cum cognitione: cum cognitione naturali, si temperantia sit virtus acquisita; cum cognitione vero supernaturali, si temperantia sit virtus per se infusa. Cfr. STRUGGL, l. c. n. 3; MAZZELLA, *De grat.* n. 54-64; SUAREZ, *De grat.* l. 2 c. 11; LUGO, *De fide* d. 9 s. 1.

Circa hoc ultimum LUGO l. c. n. 19 sibi obicit hanc difficultatem solvendam: «Obicies ergo primo, quia tota illa differentia non videtur esse ex parte motivi, sed ex parte cognitionis, qua repraesentatur motivum; cognitio autem non est motivum, sed applicatio motivi... Respondeo negando antecedens; nam, licet actus fidei repraesentans honestatem temperantiae non sit motivum; obiectum tamen ipsius actus fidei est vere motivum. Obiectum autem non est sola honestas temperantiae, sed honestas temperantiae conexa cum revelatione Dei, [id est, *ut revelata*], quod totum tenet se ex parte obiecti illius actus, et quod totum movet ad amorem temperantiae: nam totum illud movet voluntatem ad amorem, quod suadet; non autem suadet solum honestas temperantiae, sed etiam conexio quae apparet ex parte obiecti inter revelationem Dei et honestatem temperantiae; ideo enim moveor, quia video Deum, qui mentiri non potest, testificari temperantiam esse honestam».

59. SENTENTIA AUCTORIS. Certa ab incertis accurate sunt distinguenda: Certa sunt: 1.° Obiectum materiale posse esse unum idemque respectu actus naturalis et supernaturalis. 2.° Aliqua obiecta esse essentialiter supernaturalia, quae nullo modo possunt attingi per actum naturalem, v. g. Deus quidditative sumptus, quidditas gratiae habitualis, et alia eiusmodi. 3.° E contra, esse aliqua obiecta essentialiter naturalia, quae per actus supernaturales nullatenus attingi possunt, v. g. odium Dei. 4.° Actum naturalem et actum supernaturalem necessario differre per rationem formalem *sub qua* extrinsecam, seu per cognitionem sub qua voluntas movetur in obiectum. Voluntas etenim movetur in obiectum prout cognitum; ut ergo motus voluntatis sit supernaturalis, necesse est ut obiectum sit supernaturaliter cognitum; terminus quippe motus debet esse in eadem linea, in eodem ordine, in quo est motus. Pari ratione, ut motus voluntatis sit naturalis, necesse est ut obiectum

proponatur lumine naturali perfusum. Accedit quod ad omnem actum supernaturalem requiritur gratia praeveniens illustrationis supernaturalis, uti patet ex tractatu *De gratia* n. 66 et 218 sqq. His positis, nostram facimus sententiam Lugonis, quae tribus sequentibus assertis continetur:

60. Dico I. ***Loquendo de possibili, non repugnat actum supernaturalem non distingui ab actu naturali ex parte obiecti formalis quod.***

In hoc asserto convenit nobiscum ipse SUAREZ, *De grat.* l. 2 c. 11 n. 30; nam «loquendo de absoluta Dei potentia, inquit, non fundatur assertio in hoc quod distinctio et multiplicatio plurium actuum specie distinctorum sit omnino impossibilis in eadem potentia circa idem formale obiectum, seu ex eadem ratione assentiendi». Ratio est, quia, quamvis actus supernaturalis essentialiter differat sua supernaturalitate ab actu naturali; tamen absolute loquendo, hanc differentiam supernaturalitatis potest desumere a solo principio effectivo; actus enim non solum specificantur ab obiectis, sed etiam a principiis efficientibus eos. Quocirca cognitiones quas habent duo angeli speciè diversi, licet sint ex eodem motivo formali, possunt adhuc specie differre eo quod nascantur ex intellectibus specie diversis.

Pariter ergo actus procedens ex principio supernaturali gratiae poterit esse specie diversus, quoad supernaturalitatem, ab actu procedente ex sola virtute naturae, etiamsi uterque actus habeant unum idemque motivum formale. Et hoc modo distinguunt plures theologi in anima Christi actus scientiae per se infusae ab actibus scientiae naturalis; quia nimirum illi oriebantur ex principiis gratiae, hi vero ex solis principiis naturae, tametsi omnes essent ex eodem motivo formali, ut SUAREZ l. c. fatetur.

61. Dico II. ***Loquendo de actibus supernaturalibus qui de facto fiunt, non omnes isti actus habent tale obiectum formale motivum, ut non possint esse actus naturales qui idem habeant obiectum.***

Non dicimus quod sint huiusmodi actus naturales, sed quod possint esse. Ita sentiunt SCOTUS, In 3 d. 31 q. unic.; PALACIOS, In 1 dist. 28 d. 2; MOLINA, *Concordia* q. 14 a. 13 d. 7. 13 sq. 32; LUGO, *De fide* d. 9 s. 1; multique alii tum recentiores, tum veteres, quos citat et sequitur RIPALDA, *De ente supernat.* l. 3 d. 45 s. 1 n. 3. Hi omnes, si unum excipias Lugonem, non solum dicunt posse dari, sed de facto dari actus naturales, qui idem habent obiectum formale quod habent actus supernaturales. Adversantur SUAREZ, *De grat.* l. 2 c. 11; In 3 d. 3 s. 6 n. 10 sq.; VAZQUEZ, In 1-2 d. 86 c. 6; MEDINA, In 1-2 q. 62 a. 2; BAÑEZ, In

2-2 q. 5 a. 2; q. 6 a. 1; q. 24 a. 2; SOTO, *De nat. et grat.* l. 2 c. 7; VEGA, *In Trid.* l. 9 c. 3, et thomistae fere omnes.

62. Prob. 1.° Multi viri sancti excitantur saepe ad amandum Deum ex bonitate eius manifestata per creaturas. Iam vero censendum est, hunc amorem, qui sane aliquando est ardentissimus, esse quoque supernaturalem, et saepe sine adiuncta consideratione Dei, ut auctoris gratiae. Atqui non repugnat actus naturalis quo quis diligat Deum ex eodem motivo formali, ex bonitate scilicet Dei manifestata per creaturas. Ergo possunt esse actus naturales qui habeant idem motivum formale quod habent aliqui actus supernaturales.

2.° Plura bona supernaturalia, posita ipsorum revelatione, possunt cognosci quoad exsistentiam per cognitionem pure naturalem. Quando enim aliquis mihi nar.at, Deum factum esse hominem propter homines, eisque praeparasse et promisisse bona quae omnem captum superant, aliaque similia, quae generatim actibus supernaturalibus capiuntur; ego totum hoc obiectum possum concipere naturaliter, per fidem videlicet humanam. Atqui bonum in se supernaturale, naturaliter vero cognitum, potest movere voluntatem ad amorem naturalem. Ergo non repugnant actus naturales qui habeant idem motivum formale obiective supernaturale, quod de facto habent aliqui actus supernaturales.

3.° Per se loquendo, non est supra vires totius naturae credere aliquid propter auctoritatem Dei revelantis. Si enim possumus naturaliter credere propter auctoritatem hominis aut angeli aliquid testificantis, cur non possemus naturaliter credere propter auctoritatem Dei revelantis, cum ipsa ratio dictet nos debere credere Deo aliquid revelanti, si adsint motiva evidentis credibilitatis. Finge, homini in statu naturae purae constituto Deum revelare aliquid. Homo hic purus non solum posset, verum etiam teneretur, per vires solius naturae credere Deo propter auctoritatem Dei revelantis. Ergo auctoritas Dei revelantis, quae de facto est obiectum formale fidei divinae supernaturalis, potest esse obiectum formale etiam fidei divinae naturalis.

63. Obi. 1. Ex 1 THESS. 2, 13; «*Ideo et nos gratias agimus Deo sine intermissione, quoniam cum accepissetis a nobis verbum auditus Dei, accepistis illud non ut verbum hominum, sed (sicut est vere) verbum Dei, qui operatur in vobis qui credidistis*». Ex quibus sic arguo: Accipere verbum Dei, ut est verbum Dei et non hominum, est credere revelata propter auctoritatem Dei revelantis. Atqui ita accipere verbum Dei est accipere illud *salutariter*, ideo namque Apostolus dat gratias Deo. Ergo impossibile est, ut homo actu naturali credat propter auctoritatem Dei revelantis; secus enim sola natura posset facere aliquid salutare.

Resp. *Conc. mai. Dist. min.* Accipere verbum Dei, ut est verbum Dei, est accipere illud *salutariter*, si simul accipiatur Deo supernaturaliter concurrente *C.* secus *N.* Ideo Apostolus dat gratias Deo quia thessalonicenses acceperunt verbum Dei, ut verbum Dei, Deo in ipsis supernaturaliter operante *C.* praecise et simpliciter quia acceperunt illud ut verbum Dei *N.* Ratio huius distinctionis desumitur ex ipsis Apostoli verbis: «*qui operatur in vobis qui credidistis*»; graece: qui operatur (fidem) in vobis qui creditis (πιστεύουσιν). Apostolus locutus est de fide thessalonicensium prout fuit et fieri solet *de facto;* nam in praesenti providentia fortasse nullus sit assensus praestitus propter solam auctoritatem Dei revelantis, qui non sit supernaturalis. At exinde non excluditur possibilitas fidei naturalis propter auctoritatem Dei revelantis, in hypothesi nempe quod Deus denegaret concursum supernaturalem.

64. Obi. 2. Concilia et Patres exigunt auxilium gratiae ut homo possit credere, sperare, diligere, paenitere, etc. Atqui si haec omnia possit homo facere per actus naturales, non esset necessarium auxilium gratiae. Ergo actus naturales nequeunt attingere obiectum, quod *de facto* habent actus supernaturales.

Resp. Concilia et Patres exigunt auxilium gratiae ut homo possit credere, sperare, diligere, paenitere, etc., salutariter, prout expedit ad salutem animae *C.* non salutariter, per actus nempe naturales omnino steriles ad salutem *N.* Ergo actus naturales nequeunt attingere *salutariter* obiectum supernaturale *C.* non *salutariter N.* Nam Concilia et Patres quotienscumque loquuntur de necessitate gratiae ad huiusmodi actus, adhibent particulas illas: *sicut oportet, ut expedit, sicut oportet ad salutem, ad pietatem, ad iustitiam, ad veram sanctitatem,* vel alias aequivalentes. Qui vero sic loquitur, supponere videtur posse hominem credere, sperare, diligere, paenitere, etc., etiam non salutariter, per actus videlicet naturales, omnino steriles ad salutem animae consequendam.

65. Obi. 3. De ratione obiecti supernaturalis est, quod superet omnem vim cognoscitivam naturae; ergo per actus naturales non possunt attingi obiecta supernaturalia.

Resp. De ratione obiecti supernaturalis est quod excedat omnem vim naturae ad cognoscendum illud cognitione *quidditativa C.* cognitione *abstractiva Subdist.* ante revelationem obiecti *C.* post revelationem *N.* Ex argumento sequeretur, nec obiectum materiale supernaturale posse unquam attingi per actus naturales; quod nec adversarii nostri concedunt. Cfr. Beraza, *De Deo elevante* n. 10 *Not.*

66. Obi. 4. Si, posita revelatione, possemus actu naturali credere, sperare, diligere, paenitere, etc.; non esset penes liberum arbitrium ponere actum supernaturalem prae naturali, cum non valeamus discernere principium supernaturale actus a principio naturali, multoque minus applicare unum prae alio ad agendum.—2.° Item frustra essent consilia agendi propter motivum fide cognitum, ut actus nostri sint suprenaturales; quia fortasse etiam tunc naturales sint, si tales esse possunt etiam ex motivo su-

pernaturali.—3.° Denique ut actus sit salutaris, et consequenter supernaturalis, debet fieri ex motivo supernaturali, uti patet in attritione, quae, nisi ita fiat, est prorsus inutilis ad salutem.

Resp. ad 1.um Ut sit penes liberum arbitrium hominis ponere actum supernaturalem prae naturali, non requiritur ut homo discernat inter principia agendi, possitque pro nutu suo applicare ad actionem unum prae alio; sed satis est quod, excitatus per gratiam praevenientem, ponat actum *qui*, non *qua*, procedit ex principio gratiae. Si enim voluntas hominis, excitata a Deo per gratiam, non resistat gratiae, non deerit ex parte Dei concursus proportionatus gratiae excitanti, quo actus liber voluntatis evadat supernaturalis. Simili modo solemus dicere, ut homo sit liber ad actum meritorium vitae aeternae, non requiri conscientiam de statu gratiae; sed sufficere, ut libere ponat actum qui *de facto* procedat ex principio gratiae.

Resp. ad 2.um Ut actus voluntatis sint supernaturales et meritorii, necesse est ut tendant in obiectum sub lumine supernaturali fidei, ut superius n. 59 diximus; ergo consilia operandi propter motivum fide cognitum, non possunt dici esse frustra.

Resp. ad 3.um Ut actus sit meritorius, et consequenter supernaturalis, debet procedere necessario ex motivo intrinsece supernaturali *N.* ex motivo supernaturaliter cognito *C.* Unde sequitur, saltem rationem formalem *sub qua* extrinsecam obiecti debere esse supernaturalem.

67. Obi. 5. Actus specificantur per obiecta formalia; ergo ubi sunt actus specie diversi, ibi sint oportet obiecta formalia specie diversa. Atqui actus naturalis et supernaturalis sunt specie diversi. Ergo necesse est, ut etiam eorum obiecta sint specie diversa.

Resp. Argumentatio, ut esset legitima, sic deberet procedere: Actus specificantur per obiecta formalia; ergo ubi sunt obiecta formalia specie diversa, ibi sint oportet actus specie diversi. Quod ultro conceditur. At non vice versa: ergo ubi sunt actus specie diversi, ibi sint oportet obiecta formalia diversa. Potest namque contingere ut duo actus habeant unum idemque obiectum formale, et tamen sint specie diversi diversitate specifica orta ex diverso principio effectivo. Itaque argumentum valeret profecto, si obiectum formale esset unicum specificativum actuum; verum actus non solum specificantur ex obiecto formali, sed etiam ex principio a quo eliciuntur. Unde in forma sic distinguitur antecedens: Actus specificantur per obiecta formalia tantum *N.* etiam *Subdist.* secundum omnes differentias specificas actus *N.* secundum aliquam *C.* Nam secundum differentiam supernaturalitatis vel naturalitatis possunt specificari a solo principio effectivo.

Profecto, ex doctrina D. Thomae, habitus distinguuntur: 1.° Secundum principia activa, a quibus procedunt; nam omne agens agit aliquid simile sibi. 2.° Secundum naturam, quam perficiunt; est enim habitus dispositio quaedam ad duo ordinata, ad naturam scilicet et ad operationem naturae. 3.° Secundum obiecta specie diversa. Ergo, servata proportione, idem de actibus est dicendum. Cfr. S. Thomas, 1-2 q. 54 a. 2.

68. Obi. 6. Si actus supernaturalis possit haberi ex motivo formali naturali, ut superius dictum est, homo infidelis posset iustificari sine fide

proprie dicta. Nam ex creaturis posset cognoscere Deum, amabilem super omnia; hanc cognitionem posset consequi amor Dei propter se et super omnia; hic autem amor, concurrente gratia, posset esse supernaturalis. Atqui amor Dei propter se et super omnia, si sit supernaturalis, iustificat hominem. Ergo absque ulla fide proprie dicta posset homo infidelis iustificari.

Resp. Deus nemini infideli concedit de facto gratiam intrinsece supernaturalem ad amandum Deum super omnia. Voluit enim ut fides esset initium et fundamentum nostrae iustificationis. Quod sane valde congruum fuit; nam per gratiam iustificationis homo fit amicus, filius Dei adoptivus, et ordinatur in Deum, non ut auctorem naturae, sed ut auctorem gratiae; non ut Dominum, sed ut Patrem. Haec autem non possunt cognosci ex creaturis, sed solum ex revelatione Dei positiva. Oportet ergo ut gratiam iustificationis praecedat fides supernaturalis proprie dicta.

69. Dico III. ***Loquendo de facto, probabilius videtur, omnes actus supernaturales, saltem voluntatis, differre aliquo modo ex parte motivi ab actibus naturalibus qui per se dantur de facto.***

Conveniunt in hac conclusione omnes qui in praecedenti asserto adversantur nobis. Item Mazzella, *De grat. Christi* n. 54-76; Casajoana, *Disquisit. Schol.* t. 4 p. 2 n. 4 sq.; Tepe, *De grat.* n. 493 sq.; Pesch, *Praelect. Dogm.* t. 5 n. 69 sqq.; Garrigou-Lagrange, *De revelatione* vol. 1 c. 14 a. 3; Hugon, *Revue Thomiste* (1913) pg. 89.

Prob. 1.° Virtus supernaturalis et virtus naturalis distinguuntur ex parte obiecti formalis; ergo et actus utriusque virtutis. *Consequentia* est legitima; siquidem actus alicuius virtutis proprius eliciatur oportet ex motivo virtutis, cuius est actus. Probatur itaque *antecedens,* maxime de virtutibus moralibus: In virtute morali naturali obiectum formale est honestas creata secundum mensuram rationis humanae; in virtute vero supernaturali, eadem honestas secundum mensuram fidei. Atqui mensura rationis et mensura fidei sunt diversae mensurae: prior quippe mensura, v. g. in materia continentiae, est quod non noceat valetudini corporis, nec impediat usum rationis; altera vero mensura est, quod homo castiget corpus suum et in servitutem redigat (1 *Cor.* 9. 27). Ergo etiam honestas, quae est obiectum formale virtutis supernaturalis, et honestas, quae est obiectum formale virtutis naturalis, sint pariter diversae necesse est. Cfr. S. Thomas, 1-2 q. 63 a. 4.

2.° Obiectum formale virtutis per se infusae est honestas creata, ut testificata a Deo praecipiente vel consulente illam; obiectum vero virtutis acquisitae est eadem honestas nude sumpta, ut apparens lumine naturae. Atqui discrimen inter utramque honestatem non se habet tantum ex parte cognitionis, sed etiam ex parte ipsius obiecti moventis voluntatem ad actum. Ergo virtus infusa et acquisita, et per conse-

quens ipsarum actus, differunt aliquo modo ex parte ipsius motivi formalis.

Profecto in virtute infusa, v. g. temperantia, obiectum non est sola honestas, sed honestas ut testificata a Deo, ac proinde ut conexa cum testimonio Dei; quod totum se tenet ex parte obiecti, et totum hoc movet voluntatem ad amorem temperantiae. «Datur ergo duplex quasi motivum: Primum est honestas temperantiae, et hoc est motivum simul volitum per actum temperantiae: alterum est conexio illius honestatis cum testificatione Dei, et hoc non est motivum volitum, sed tantum suadens ad amorem temperantiae; et penes hoc motivum necesse est quod differant omnes actus voluntatis qui procedunt ex lumine fidei, ab iis qui procedunt ex cognitione luminis naturalis; atque adeo quod detur inter illos aliqua differentia etiam ex parte motivi.» Lugo, *De fide* d. 9 s. 1 n. 19. Cfr. S. Thomas, 1-2 q. 63 a. 1 et 4; Vazquez, In 1-2 d. 86 c. 6; Arrubal, In 1 d. 14 c. 6; Ruiz de Montoya, *De praedest.* d. 46 s. 5; Tanner, *Theol. Schol.* t. 2 d. 6 q. 3; Struggl, *Theol.* p. 1 tr. 6 q. 2 n. 3.

OBIECTIONES

70. Obi. 1. Obiectum formale fidei, quod movet intellectum ad fidem supernaturalem, potest quoque illum movere, ex concessis, ad fidem naturalem. Ex hac fide naturali potest excitari voluntas ad amorem naturalem illius boni quod per fidem proponitur. Atqui hic amor naturalis non differt, ex parte motivi formalis, ab amore supernaturali, qui ex fide supernaturali eiusdem boni in voluntate nascitur. Ergo putandum est, dari aliquos actus naturales et supernaturales voluntatis habentes idem obiectum formale.

Resp. In hac argumentatione fit transitus de *posse* ad *factum*, quod profecto non licet. Nam quamvis obiectum formale fidei divinae possit, quantum est in se, determinare intellectum ad assensum naturalem, de facto tamen et communiter non nisi ad assensum supernaturalem determinat illum. Ratio autem est, quia, proposito sufficienter motivo fidei, Deus concurrit ad fidem, non naturalem sed supernaturalem, quam voluit esse principium, fundamentum et radicem totius vitae novae, quae incohatur in *via* et consummatur in *patria*.

71. Obi. 2. Homo rusticus, deceptus a suo parocho, credit aliquem articulum falsum propter idem motivum, propter quod credit articulos veros. Sed fides, qua credit articulum falsum, est naturalis; qua vero credit articulos veros, est supernaturalis. Ergo dantur de facto actus naturales et supernaturales habentes idem obiectum formale.

Resp. Ideo in asserto restrinximus quaestionem ad actus voluntatis. Ceterum, etiam si quaestio moveatur de actibus intellectus, potest nostrum

assertum aliquo vero sensu sustineri. Porro rusticus ille credit profecto articulum verum et falsum propter idem motivum *formaliter* sumptum, quatenus nimirum non apparet aliquod praedicatum in motivo unius, quod non appareat in motivo alterius; non autem credit utrumque articulum propter idem motivum materialiter sumptum. Nam articulum verum credit propter revelationem veram, articulum autem falsum propter revelationem tantum exsistimatam; fides supernaturalis *essentialiter* exigit motivum realiter exsistens, quod fides naturalis nullatenus requirit; et hoc satis est ut dicamus motivum utriusque actus esse saltem materialiter diversum.

72. Inst. 1. In praedicto casu voluntas credendi articulum falsum, habet ex parte motivi easdem condiciones apparentes, quas habet voluntas credendi articulum verum. Sed prior voluntas est naturalis, altera vero supernaturalis. Ergo etiam actus voluntatis naturales et supernaturales possunt habere unum idemque motivum formale.

Resp. *Neg. min.* Nam licet assensus intellectus sit naturalis et falsus, voluntas tamen imperans illum est supernaturalis et meritoria, procedens ex habitu piae affectionis, si detur, et ex auxilio gratiae, quod sane requiritur ad pium credulitatis affectum. Voluntas enim, secus ac intellectus, perficitur per actus non praecise quatenus sunt conformes veritati obiectivae, sed quatenus sunt conformes dictamini rationis; quod, sive verum sive falsum, in omnibus sequi debet.

Inst. 2. Voluntas credendi est actus supernaturalis, cuius obiectum formale est honestas quae relucet in credendo Deo aliquid revelanti. Sed voluntas non tendit in hanc honestatem ut testificatam a Deo, sed ut notam evidenti cognitione. Ergo non est verum, actum naturalem et supernaturalem voluntatis differre de facto ex parte motivi formalis, quia actus supernaturalis, secus ac naturalis, fertur in honestatem ut testificatam a Deo.

Resp. *Neg. min.* Nam esse honestum, credere ea quae Deus dixit, non semel, sed saepe saepius, in sacris litteris affirmatur. Qui ergo iudicat aliquid esse credibile et credendum, vultque illud credere; ideo vult, quia scit, Deum hoc velle et praecipere.

Inst. 3. «Sicut honestas credendi potest de facto cognosci per actum evidentem supernaturalem, et amari per voluntatem supernaturalem; cur honestas etiam temperantiae non poterit de facto cognosci per actum supernaturalem, et amari per voluntatem supernaturalem, quae non supponat ex parte motivi lumen fidei?»

Resp. «De possibili non esse repugnantiam; de facto tamen non fieri; quia Deus voluit propter plures congruentias, fidem esse principium totius nostrae iustificationis et salutis, atque ideo nullum fieri actum meritorium, etiam de congruo, qui non oriatur ex lumine fidei». Lugo, *De fide* d. 9 s. 1 n. 23.

73. Schol. I. P. Aemil. Lingens *nimis acriter lacerat sententiam eorum qui tenent, actum naturalem et actum supernaturalem semper et necessario differre ex parte obiecti formalis, eamque inter opiniones omnino impro-*

babiles amandandam putat. Argumenta vero quae ad hoc demonstrandum in medium profert, parvi profecto ponderis sunt. Cfr. *Zeitschrift für cath. Theol.* (1894), pg. 293. Dein suam propriam sententiam proponit, eamque ut absolute certam defendit contra communem sententiam theologorum. Affirmat enim omnes actus moraliter bonos hominis fidelis, ex quocumque motivo fiant, esse in praesenti providentia supernaturales. *Ibid.* pg. 593. Cfr. Beraza, *De grat.* n. 988. 992. 996 sq.; Tepe, *De grat.* n. 495.

74. Schol. II. *Ex dictis hucusque facile colligi potest, licet absolute possint dari actus naturales ex obiecto supernaturali, nos tamen, quando agimus ex motivo supernaturali, semper elicere actum supernaturalem.* Ratio est, quia homini fideli facienti quod est in se ad salubriter operandum, Deus non denegat gratiam ad hoc necessariam; nam divina gratia semper in promptu est, ut ait Concilium Senonense contra Lutherum, nec momentum quidem praeterit in quo Deus non stet ad ostium et pulset; cui si quis aperuerit, intrabit ad illum. Re quidem vera, sicut in ordine naturae, quando causae necessariae sunt dispositae ad suos effectus, Deus concurrit cum illis causis, ut auctor naturae; ita etiam in ordine elevationis, quando causae liberae sunt dispositae ad effectus supernaturales, concurrit cum illis ad huiusmodi effectus, ut auctor gratiae. Homo autem fidelis, qui eligit et intendit in operando motivum supernaturale, sese disponit et facit quantum est in se ut salubriter operetur.

75. Schol. III. *Notandum denique non dari in appetitu sensitivo, sive interno sive externo, actus entitative supernaturales.* Adversatur tamen Ripalda, *De ente supernat.* l. 3 d. 44 s. 10 n. 19, ubi ait: «Non repugnant sensiones externae entitate supernaturales, v. g. actus videndi, actus gustandi, et similes». Et in n. 20: «Aliquae sensiones externae intrinsecae supernaturales re ipsa exsistunt». At non apparet quomodo actus sensitivus, ac proinde intrinsece a materia dependens, ordinetur natura sua in Deum quidditative sumptum. Quod sane requiritur ut conceptus entis intrinsece supernaturalis possit salvari. Unde ipsas qualitates corporis gloriosi, huiusque actus in *patria*, censemus esse supernaturales tantum *quoad modum*. «Porro licet unio hypostatica, quae subiectatur in corpore Christi, sit supernaturalis quoad substantiam simulque materialis... illa tamen est solum ens *ut quo*. Sicut igitur ex eo quod unio hypostatica sit substantia supernaturalis *ut quo*, non potest efficaciter argui quod sit possibilis substantia supernaturalis *ut quod;* ita ex eo quod illa sit ens materiale supernaturale *ut quo*, non potest efficaciter argui quod sit possibile ens materiale intrinsece supernaturale *ut quod*». Struggl, *Theol.* p. 1 tr. 6 q. 2 n. 7. Cfr. Salas, In 1-2 tr. 2 d. 24 s. 16; Suarez, In 3 d. 32 s. 1; d. 48 s. 2; S. Thomas, In 3 dist. 16 q. 2 a. 1 ad 2 et 4.

ARTICULUS II

QUOMODO HABITUS SUPERNATURALES DISTINGUANTUR A NATURALIBUS

76. Habitus importat ordinem tum ad naturam, quam disponit, tum ad actus consequentes naturam. Hinc duplex exsurgit distinctionis ratio: et secundum naturam, quam habitus informat; et secundum obiecta, in quae tendit per actus eius. Profecto habitus distinguuntur ab invicem secundum diversas naturas vel potentias quas perficiunt; cum enim perfectio debeat esse in eodem genere in quo est perfectibile, impossibile est ut habitus perficiens, v. g. intellectum, possit perficere per se etiam voluntatem. Oportet igitur ut habitus supernaturales distinguantur, saltem hoc modo, a naturalibus. Illi enim sunt secundum novam naturam gratiae, qua sumus filii Dei, et disponunt subiectum ad actus huic naturae convenientes; habitus vero naturales sunt secundum naturam essentialem, qua sumus homines, et per se non disponunt subiectum nisi ad actus qui huic naturae inferiori conveniunt. At insuper quaeri solet, an habitus supernaturales *semper* ac *necessario* differant a naturalibus etiam secundum obiecta in quae tendunt. Responsio nostra patet ex dictis in articulo praecedente. Verum ut res omni ex parte clarior evadat, sit thesis sequens.

THESIS

Habitus supernaturales, sub ratione generali habituum, non necessario distinguuntur a naturalibus secundum obiecta, sed tantum secundum naturam; sub ratione vero speciali virtutum, utrumque modum distinctionis habent.

77. Pars 1.ª *Non necessario distinguuntur secundum obiecta, sed tantum secundum naturam.*

Habitus supernaturales, sub ratione generali habituum, non distinguuntur necessario a naturalibus secundum obiecta, si possunt dari habitus naturales et supernaturales circa idem obiectum. Atqui possunt dari, immo de facto dantur.

Quod *possint* dari, liquet ex iis quae dicta sunt sub n. 53 sqq. Nam si possunt dari actus naturales et supernaturales circa idem obiectum, ut probatum est, poterunt dari et habitus; quandoquidem repetitione actuum naturalium generarentur habitus naturales, habentes idem obiectum quod habent actus a quibus generantur. At nemo non videt, eiusmodi habitus naturales, si darentur, fore non per se, sed per accidens; quia actus naturales circa obiecta supernaturalia esse nequeunt,

nisi ex hypothesi revelationis; quae, respectu nostrae naturae, est sane per accidens.

Quamvis *de facto*, ut superius (69) diximus, non dentur circa obiecta supernaturalia actus naturales, quorum repetitione generentur habitus naturales; censemus nihilominus tamquam probabilius, dari *de facto* habitus naturales circa obiecta supernaturalia, acquisitos ex repetitione actuum supernaturalium qui circa talia obiecta versantur. Quos habitus fatemur esse quoque *per accidens*, oriuntur enim a causa supernaturali, quae naturae nonnisi accidentaliter advenit.

78. Porro, teste experientia, ex frequentatione actuum supernaturalium nascitur in nobis quaedam facilitas iterandi actus supernaturales eiusdem virtutis, haud secus ac ex repetitione actuum naturalium acquiritur facilitas iterandi eos; nam quo quis saepius se exercuerit, v. g. in actibus caritatis, eo facilius postea elicit eos. Atqui haec facilitas nequit provenire nisi ex habitu naturali acquisito per repetitionem actuum supernaturalium. Ergo.

Re quidem vera, facilitas haec est positiva inclinatio ad similes actus eliciendos, remanens etiam in peccatore. Huiusmodi autem inclinatio est *habitus*, siquidem positiva inclinatio naturae orta ex repetitione actuum non bene explicatur nisi per habitum; est *naturalis*, quia, teste experientia non amittitur, etiamsi per aliquod peccatum mortale amittantur gratia, omnesque virtutes supernaturales quae in ea radicantur; est *acquisitus*, seu generatus ex actibus supernaturalibus, his enim actibus ad amussim proportionatur, nullaque alia rationalis causa adsignari potest (191-194).

Sed facilitas haec, inquies, estne naturalis, an supernaturalis?—Praesuppositive, quatenus nimirum nascitur ex actibus supernaturalibus, poteris vocare eam supernaturalem; at simpliciter et formaliter naturalis dicenda est.

79. Quae cum ita sint, opinio illorum antiquorum qui dixerunt, facilitatem relictam post frequentatos actus supernaturales explicandam esse per habitum naturalem generatum ab actibus naturalibus, quippe qui semper una cum actibus supernaturalibus fiunt, penitus est reicienda. Nam actum naturalem fieri simul cum actu supernaturali, asseritur gratis, absque ulla necessitate, solummodo ad difficultatem fugiendam; cum enim tota vis effectiva potentiae elevetur per principium activum supernaturale, totus quoque effectus potentiae agentis supernaturalis sit necesse est. Cfr. Beraza, *De grat. Christi* n. 333-337.

80. Pars 2.ª *Sub ratione virtutum utrumque modum distinctionis habent.*

Habitus supernaturales sub ratione speciali virtutum distinguuntur necessario a naturalibus, si virtus naturalis et supernaturalis necessario habent obiecta diversa. Atqui ita se res habet. Nam obiectum formale cuiusvis virtutis est medium rationis in propria materia. Sic materia virtutis temperantiae sunt delectationes corporales quae tactu percipiuntur. Eius vero obiectum formale est modus quem dictat ratio in huiusmodi delectationibus habendum, ita ut neque per excessum neque per defectum in usu illarum peccetur; unde et medium rationis appellari consuevit.

Hinc illud celebre effatum: *In medio consistit virtus.* Virtus autem naturalis temperantiae habet pro obiecto medium rationis in ea mensura, quam ratio naturalis praecipit; seu, quod idem est, temperantia acquisita quaerit in delectationibus corporeis id quod ratio humana lumine naturali indicat quaerendum. Virtus vero supernaturalis temperantiae habet pro obiecto medium rationis in ea mensura, quam ratio lumine fidei illustrata dictat. At nemo non videt, aliud esse medium, quod in huiusmodi concupiscentiis imponitur secundum regulam rationis; et aliud, quod imponitur secundum regulam fidei (69). Unde manifestum est, quod temperantia infusa et temperantia acquisita differant secundum obiecta. Cumque eadem sit ratio de omnibus aliis virtutibus, idem de omnibus sentiendum est. Cfr. S. Thomas, 1-2 q. 63 a. 4.

81. *At dices:* Nonne patet ex dictis, posse dari, immo de facto dari, habitus naturales acquisitos per repetitionem actuum supernaturalium, idem habentes obiectum, quod habent virtutes per se infusae?—Ita plane, sed nulla apparet contradictio; quia, licet omnis virtus sit habitus bonus, non tamen omnis habitus bonus est virtus; et huiusmodi sunt habitus qui actibus supernaturalibus acquiruntur; sunt quidem boni, at non sunt virtutes. Nos vero loquimur de habitibus sub ratione speciali virtutum, ac proinde de habitibus qui simul sunt virtutes, de habitibus qui exsistunt non per accidens, sed per se.

Profecto quod habitus naturales, circa obiecta supernaturalia se habentes, non sint virtutes, constat ex ipso conceptu virtutis. Nam de ratione virtutis est, ut sit dispositio perfecti ad optimum; ut sit talis dispositio, qua potentia se habeat bene simpliciter circa speciale aliquod obiectum; ut perficiat potentiam in ordine ad actum perfectum, proportionatum condicioni obiecti circa quod versatur; ita ut obiectum, actus, habitus, potentia, proportionaliter sibi invicem respondeant. Atqui non ita se habent habitus de quibus hic agitur. Nam nullus est

habitus naturalis qui bene simpliciter disponat potentiam ad attingenda obiecta supernaturalia per actum perfectum, proportionatum condicioni obiectorum. Etenim habitus naturalis, per se et ratione sui, solum disponit potentiam ad actus naturales; nisi enim elevaretur per virtutem infusam, nullatenus in actum supernaturalem posset influere. Actus vero naturales sunt improportionati obiectis supernaturalibus attingendis. Ergo habitus naturalis, actibus supernaturalibus acquisitus, non perficit potentiam in ordine ad actum perfectum et proportionatum obiectis circa quae versatur, et hoc ipso deficit a propria ratione virtutis.

82. *Nec est alia ratio, cur fides naturalis, qua propter hominis auctoritatem credimus veritates ad scientias humanas pertinentes, inter virtutes naturales non computetur: idem dicas de spe, qua bona ordinis naturalis nos ab aliis hominibus accepturos speramus.* Nimirum fides humana habet obiectum quod per se cadit sub scientia hominum. Nullus autem est actus perfectus circa tale obiectum, nisi actus scientiae; actus enim fidei, cum non assequatur obiectum secundum propriam et scientificam rationem, nec adaequet condicioni obiecti, est imperfectus; ergo habitus fidei humanae non disponit potentiam ad actum perfectum de obiecto circa quod versatur, et hoc ipso deficit a ratione virtutis.

83. *Aliter tamen sentiendum est de fide theologica:* quae iure merito dicitur virtus, perficit enim intellectum ad attingendas veritates supra omnem naturae facultatem positas, et quidem per actus supernaturales, sicut sunt veritates quae attinguntur. Nam licet fides et spes imperfectionem quandam necessario includant, cum fides sit de his quae non videntur, et spes de his quae non habentur, et ideo habere fidem et spem de his quae subduntur humanae potestati, deficiat a ratione virtutis; nihilominus tamen habere fidem et spem de his quae sunt supra omnem naturae humanae facultatem, excedit virtutem homini proportionatam; ergo fides et spes theologicae nomen virtutis rectissime merentur. Cfr. S. Thomas, 1-2 q. 62 a. 3 ad 2; Caietanus, In 1-2 q. 62 a. 3 ad 2.

ARTICULUS III

QUOMODO VIRTUTES PER SE INFUSAE DISTINGUANTUR INTER SE

THESIS

Virtutes per se infusae distinguuntur inter se tantum secundum obiecta. Ratio formalis in obiectis virtutum minus late patet quam in obiectis potentiarum. Hoc tamen non obstat quominus una virtus ad plures actus etiam specie diversos extendatur

84. Pars 1.ª *Distinguuntur inter se tantum secundum obiecta.*

Duplex est modus distinctionis virtutum, et secundum naturam et secundum obiecta. Sed virtutes per se infusae non distinguuntur ab invicem secundum naturam, cum omnes indiscriminatim conveniant in eo quod sint veluti facultates illius novae naturae de qua Apostolus ad EPH. 4,24: «*Et induite novum hominem, qui secundum Deum creatus est in iustitia et sanctitate veritatis*». Ergo tantum secundum obiecta distinguantur oportet.

Obiectum vero distinctivum virtutis non est obiectum pure materiale, sed obiectum formale. Formale autem aliud est formale *quo*, et aliud formale *quod*. Primum facit ut attingatur obiectum materiale, ipsum tamen non attingitur, saltem formaliter et immediate. Alterum non solum facit ut attingatur obiectum materiale, sed ipsum etiam formaliter et immediate attingitur. Quod etiam in ordine physico locum habet; nam, v. g. obiectum formale *quo* visus est lux, quae facit ut corpus videatur, ipsa autem non videtur; obiectum formale *quod* est color, qui non solum facit ut corpus videatur, verum etiam ipsemet videtur; obiectum pure materiale est corpus quod videtur.

Similiter et in ordine morali; sic in virtute religionis, quae tribuit Deo cultum latriae propter divinam excellentiam, obiectum pure materiale est cultus; formale *quod*, honestas huius cultus; formale *quo*, excellentia Dei, qua movetur religio ad praestandum cultum latriae, qui nulli creaturae praestari debet. Item, dum solvo creditori pecuniam debitam, obiectum pure materiale est pecunia; formale *quod*, honestas relucens in dando unicuique quod suum est; formale *quo*, ius creditoris et obligatio mea; hoc enim ius et obligatio, etsi ad solvendam pecuniam seu ad actum iustitiae diligendum me moveant, a me tamen non diliguntur. Dicimus itaque obiectum specificativum virtutis non esse obiectum pure materiale, nec formale *quo*, sed obiectum formale *quod;* hoc autem aliqui vocant obiectum materiale simul ac formale, quia non solum determinat, sed etiam terminat actum potentiae.

85. Itaque si quaeratur ratio specifica distinctionis inter virtutes theologicas et non theologicas *per se* infusas, haec tenenda videntur:

1.° Certum est, obiectum formale *quod* adaequatum in virtutibus theologicis non posse esse aliquid creatum, quale est in virtutibus non theologicis; sed necessario debere esse Deum sub aliquo praedicato divino. Nam de ratione virtutis theologicae est quod uniat nos cum Deo, non quoquomodo, sed immediate et prout est tendentia in bonum; manifestum autem est, huiusmodi unionem dari non posse nisi virtus theologica tendat in Deum tamquam in suum obiectum *quod,* saltem inadaequatum.

2.° Saltem inadaequatum, inquam, quia probabilius est, illud esse posse partim creatum, partim increatum, sicut in fide contingere videtur; revelatio quippe obiectiva, quae sane est aliquid distinctum a Deo, communius et probabilius habetur ut pars quae simul cum divina auctoritate unum constituit adaequatum obiectum formale fidei.

3.° Probabilius quoque censendum est, in omni actu virtutis theologicae attingi aliquod praedicatum divinum, ut obiectum formale *quo* et *quod* simul. Sic in actu fidei, quo resurrectionem carnis credimus propter auctoritatem Dei revelantis, non solum affirmamus carnis resurrectionem, sed etiam auctoritatem Dei revelantis, siquidem est propositio causalis affirmativa, in qua et causa et effectus affirmentur oportet; ergo auctoritas Dei revelantis et est id *quo* movemur ad affirmandam carnis resurrectionem, et etiam id *quod* simul cum resurrectione affirmatur a nobis.

Pariter in spe theologica, nam quodcumque sit bonum quod speratur, semper speratur illud in ordine ad Deum, sicut ad finem ultimum. Ultimus ergo terminus spei nostrae semper est Deus, ut nobis bonus. S. Thomas, 2-2 q. 17 a. 5 ad 1. Nec minus in caritate, quia quando amamus Deum propter Deum, sine dubio Deus est et id *quod* amamus, et id *quo* incitamur ad amorem; quando autem amamus proximos nostros propter Deum, tunc amamus eos, quia hoc bonum est Deo; amare autem aliquid, ut alteri bonum, est velle bonum alteri, seu amare etiam alterum; sicut enim velle malum alicui, quia est ipsi malum, dicit odium eius; sic velle bonum alteri, quia est ipsi bonum, dicit amorem eius formalem.

86. E contra, obiectum formale *quod* virtutum non theologicarum semper est aliquod bonum creatum. Quod si aliquae earum, puta religionem, paenitentiam, oboedientiam in Deum, attingant Deum immediate, illum tamen attingunt solummodo tamquam obiectum formale

quo. Sic religio, ut nuper diximus, movetur ab excellentia divina, tamquam ab obiecto formali *quo*, ad tribuendum Deo cultum latriae; oboedientia movetur a divina maiestate ad oboediendum Deo. Cum vero huiusmodi virtutes non attingant Deum ut obiectum formale *quod*, inter virtutes theologicas non sunt computandae. Virtus ergo theologica iure merito sic definiri potest: Habitus virtutis per se infusus, immediate attingens Deum, tamquam obiectum formale *quod*, saltem inadaequatum. Cfr. KILBER, *Theol. Wirc.* t. 8 n. 32.

87. Pars 2.ª *Ratio formalis minus late patet in obiectis virtutum, quam in obiectis potentiarum.*

Ratio formalis, quae facit obiecta attingibilia a virtute, minus se extendit, quam ratio formalis, quae facit obiecta attingibilia a potentia, si in una eademque potentia possunt esse plures virtutes. Atqui ita se res habet. Nam ratio formalis, qua obiecta fiunt cognoscibilia ab intellectu, est veritas. Cognoscibilia autem intellectus potest cognoscere diversis modis, sive per testimonium, sive per ratiocinium, sive per evidentiam etc. (8), quibus respondent totidem virtutes intellectuales; ita ut alia sit ratio cognoscendi per testimonium, alia per ratiocinium, alia per evidentiam, et sic de ceteris. Praeterea in tota latitudine obiectorum quae potentia attingere valet, continentur multa specie diversa, quae unius eiusdemque virtutis obiectum nullatenus esse possunt. Quod non accideret, si ratio formalis in obiectis potentiarum non magis pateret, quam in obiectis virtutum.

88. Pars 3.ª *Hoc tamen non obstat, quominus una virtus ad plures actus specie diversos aliquando se extendere possit.*

Quia, licet obiectum virtutis se habeat ad obiectum potentiae sicut particulare ad generale; nihilominus virtus, cum sit perfectio potentiae, proportionatur potentiae, ut perfectio proportionatur suo perfectibili. Unde sicut potentia, cum sit una, se extendit ad multa specie diversa, secundum quod conveniunt in uno aliquo, in una scilicet ratione generali obiectiva, puta quod sint vera; ita etiam virtus infusa poterit se extendere ad multa quae, etsi specie diversa, conveniant tamen in aliqua speciali ratione obiectiva, virtutis propria.

Sic v. g. fides divina poterit concurrere non solum ad assensus mentis, quos elicimus propter auctoritatem Dei revelantis; sed etiam ad alios actus, qui cum ipsa fide, ratione aliqua obiectiva, conexi sunt; sive quia proxime disponunt potentiam ad ipsum assensum fidei eliciendum, ut iudicium credibilitatis et credentitatis practicum, sive quia ad fidem conservandam requiruntur, qualis est v. g. assensus in ea

omnia quae, etsi non revelata, ad depositum tamen revelationis melius custodiendum ab Ecclesia proponuntur. Pari ratione virtus spei poterit concurrere cum voluntate ad actus amoris concupiscentiae erga Deum. Hinc distinctio illa inter actum principalem specificativum uniuscuiusque virtutis, et alios actus qui ad actum principalem referuntur. Cfr. S. THOMAS, 1-2 q. 54 a. 4.

ARTICULUS IV

DE MEDIO VIRTUTUM

89. Vulgatum est axioma: *In medio consistit virtus*. Sensus autem huius axiomatis non est, virtutem necessario esse inter duo vitia extrema, sed obiectum virtutis esse medium inter excessum et defectum in materia circa quam versatur virtus. Cogita v. g. res delectabiles, in quarum usu, tam per excessum quam per defectum, homo poterit peccare. Ratio vero dictat quid ex iis homo capere debeat, ad hoc ut neque per excessum neque per defectum peccet. Accedit itaque virtus continentiae, quae disponit et praeparat appetitum, ut id solum delectationis appetat, quod ratio indicat esse appetendum. Similiter fortitudo perficit appetitum irascibilem, ut, nec plus nec minus quam quod dictat ratio, res arduas et terribiles adoriatur. Item iustitia in operationibus ad alterum quaerit medium inter excessum et defectum, dum quis dat alteri non minus quam debet dare, sibique retinet non plus quam debet retinere; et sic per unum eundemque actum efficit iustitia ut non sit plus uni et minus alteri. Prudentiae denique est deprehendere medium, intra quod operatio ceterarum virtutum est coercenda; hinc vulgata illa virtutis definitio: *Habitus electivus in medietate consistens, prout sapiens determinabit.*

Medium itaque quod est virtutis moralis, idem est etiam virtutis prudentiae, rectitudo nempe rationis; sed hoc medium est virtutis prudentiae, ut regulantis et mensurantis; virtutis autem moralis, ut mensuratae et regulatae. Similiter excessus et defectus utrobique diversimode est accipiendus. Cfr. S. THOMAS, 1-2 q. 64 a. 3.

90. Quamvis sensus praedicti axiomatis sit hic, quem diximus, id tamen nos obstat, quominus virtus sit quoque inter duo vitia extrema. Quod sane tunc necessario eveniet cum in propria materia virtutis per unum actum peccatur in plus et per alium actum specie distinctum peccatur in minus; his quippe actibus peccaminosis respondent duo vitia, inter quae virtus consistat necesse est; puta fortitudinem, quae est

inter temeritatem et timiditatem. At si in materia alicuius virtutis per unum eundemque actum peccetur in plus, per quem peccatur in minus, tunc talis virtus non erit media inter duo vitia extrema: sicut contingit in materia iustitiae, in qua uno eodemque actu, ac proinde uno eodemque vitio, peccatur per excessum et per defectum; cogita furtum, in quo plus est uni simulque minus alteri, quam debetur; et ideo esse inter duo vitia extrema non convenit iustitiae, cui solum opponitur iniustitia.

91. Medium, in quo est virtus, dicitur *medium rationis*. Medium autem rationis dupliciter potest intellegi: *Primo*, quatenus medium sit in ipso actu rationis, perinde ac si ipse actus rationis ad medium reduceretur. *Secundo*, quatenus medium ponitur a ratione in materia aliqua, circa quam, sive per defectum sive per excessum, peccare contingit. Si medium rationis sumatur primo modo quatenus nimirum ipse actus rationis sit medius inter extrema vitiosa, tunc medium rationis habetur a conformitate actus cum re, in quantum affirmat esse quod est, vel non esse quod non est; res enim est mensura intellectus nostri: excessus autem habetur secundum affirmationem falsam, qua affirmatur esse quod non est; defectus vero, secundum negationem pariter falsam, qua negatur esse quod revera est. Et hoc modo virtutes intellectuales sunt in medio rationis per conformitatem actus ad ipsam rem, in quo ratio veri consistit, et ad quod attingendum virtutes perficiunt intellectum. Cfr. S. Thomas, 1-2 q. 64 a. 3.

92. Cum vero virtus moralis non perficiat actum rationis, sed solum actum appetitus, nemo non videt, medium virtutis moralis non dici medium rationis hoc primo modo intellectum, seu in quantum sit in ipso actu rationis; sed dici medium rationis altero modo, in quantum scilicet medium ponitur a ratione in materia virtutis moralis propria: et sic omnes virtutes morales dicuntur consistere in medio per conformitatem ad rationem regulantem et mensurantem omnes actiones et passiones appetitus humani. Nam in omnibus regulatis et mensuratis bonum est per conformitatem ad regulam et mensuram; malum autem, per defectum aut per excessum eius. Oportet igitur ut bonum appetitus humani, in quo est virtus, reperiatur inter id quod est supra et id quod est infra mensuram rationis. Et hoc sensu virtutes morales dicuntur consistere in medio rationis.

Hoc autem medium aliter invenitur in iustitia, aliter in ceteris virtutibus moralibus. Ratio huius discriminis est, quia iustitia versatur circa operationes exteriores quae sunt ad alterum, aliae vero virtutes

versantur circa interiores affectiones, quae passiones animae vocantur. Et ideo bonum et malum in operationibus iustitiae attenditur secundum ipsas operationes, qualitercumque homo afficiatur erga illas; sicut contingit in emptione et venditione et in aliis operationibus in quibus solum attenditur ratio debiti, nulla habita ratione personae, sive divitis sive pauperis, sive viri sive feminae, sive clarae sive obscurae: in quibus omnibus bonum accipitur secundum commensurationem ad ius alienum, nec est diversum pro diversitate agentium: unde *medium rationis* in iustitia est quoque *medium rei*.

93. Medium autem rei est aequalitas rei ad rem; quae quidem aequalitas esse potest vel inter duas res quantas, qualis est in iustitia commutativa, vel inter duas proportiones, qualis invenitur in iustitia distributiva: prior enim efficit, ut tantum valeat quod datur, quantum valet quod accipitur; altera vero praestat, ut proportio quae est inter personas, eadem quoque sit inter bona quae iisdem personis distribuuntur.

Cum vero aliae virtutes morales consistant circa passiones interiores, ad quas homines diversimode se habent; oportet, ut medium rationis in passionibus instituatur, habita ratione personae; saepe enim fit, ut idem actus, v. g. temperantiae, qui in una persona excedit medium rationis, in altera tale medium non attingat. Quocirca virtutes quae in moderandis passionibus occupantur, pro diversis personis diversum habent medium a ratione dimetiendum; et ideo hoc medium non medium rei, sed medium rationis appellari consuevit.

94. *Ex dictis patet omnes virtutes, quarum obiectum est bonum aliquod creatum, consistere in medio.* Bonum namque creatum mensuram habet, quam contingit excedere aut ab ea deficere. Oportet igitur ut inter excessum et defectum huiusmodi consistat virtus. E contra, cum in materia virtutis theologicae non possit peccari per excessum, impossibile est ut virtus theologica consistat in medio. Etenim virtutis theologicae mensura est ipse Deus; fides quippe theologica mensuratur secundum veritatem Dei; spes, secundum magnitudinem omnipotentiae et pietatis eius; caritas, secundum infinitam eius bonitatem; et ista est mensura obiectiva, quam homo numquam poterit adaequare, multoque minus poterit excedere; quia numquam poterit homo tantum diligere Deum, quantum est diligendus; nec tantum credere aut sperare in ipsum, quantum ipse meretur. Unde bonum harum virtutum non consistit in medio, sed tanto est melius quanto magis accedit ad maximum.

95. *Profecto medium virtutis est, ut ita loquar, illa quantitas materiae, quae adaequat mensuram.* Si ergo sit aliqua virtus quae habeat ipsam mensuram pro materia, in materia huius virtutis non erunt extrema, et per consequens nec medium; sed bonum talis virtutis erit attingere mensuram illam. Iam vero Deus est prima mensura per quam mensuranda sunt omnia; Deus est ultimus finis, supra quem nihil aliud est appetibile, et infra quem, quidquid recte appetitur, propter illum est appetendum; ergo virtutes theologicae, quae habent Deum pro obiecto, non possunt consistere in medio. Cfr. S. Thomas, In 3 dist. 33 q. 1 a. 3 sol. 4.

96. *Attamen duplex mensura virtutis theologicae distinguatur oportet: Una* ex parte ipsius virtutis, et sic regula virtutis theologicae est Deus; quocirca virtus theologica, ut nuper diximus, *per se et ratione sui* non est in medio. *Altera* ex parte nostra, quia quamvis circa Deum non contingat peccare per excessum, *maior enim est omni laude* (Eccli. 43, 33), debemus tamen credere et sperare in eum, et amare eum, secundum mensuram nostrae condicionis. Quare per accidens et ex parte nostra, id est, non ex parte virtutis, sed ex parte subiecti habentis virtutem, possunt in virtute theologica considerari extrema, inter quae reperiatur virtus: et sic etiam actus virtutum theologicarum regulandi sunt a condicione hominis, ut hic in illis eliciendis neque per excessum neque per defectum peccet. Cfr. S. Thomas, 1-2 q. 63, a. 4.

97. *Denique etsi in virtute theologica, per se et ratione sui, nequeat peccari per excessum, potest tamen peccari per defectum.* Quare assignandum est id quod ad minimum requiritur, ut virtus theologica consistere valeat: minimum vero, quod requiritur, illud est, quod virtus adhaereat Deo super omnia. At vero adhaesio actus ad obiectum alia est *intensiva*, alia *appretiativa*. Prior aestimatur ex sola intensitate actus; altera vero ex habitudine eius, ut praeferentis unum obiectum prae alio. Intensio actus nascitur potissimum ex conatu facultatis atque ex sensu delectationis inter agendum; appretiatio autem ex aestimatione obiecti. Unde utraque potest esse maior vel minor.

Adhaesio itaque intensive maior dicitur quando conferuntur inter se duo actus, quorum unus est intensior altero; seu quando quis, vi actus, maiore conatu sensuque delectationis adhaeret uni obiecto prae alio. Adhaesio vero appretiative maior habetur quando actus adhaesionis est talis, ut, vi illius, sit quis paratus ad reliquendum potius assensum vel amorem alterius obiecti, quam assensum vel amorem istius, cui plus

adhaerere dicitur. Contingit saepe ut quis unum obiectum appretiative praeferat alteri, cui tamen intensive magis adhaeret. Sic bona mater christiana, etsi fortasse ardentius deamet suum tenerum natum, quam ipsum Deum, appretiative tamen hunc semper diligit magis.

Neque existimes, ad hanc appretiativam praelationem requiri actualem et expressam comparationem inter Deum et obiecta opposita, ita ut actus theologicus feratur in Deum sub ista comparatione; satis est enim si actus theologicus ita tendat in Deum, ut, quandiu non retractetur, actus oppositus consistere nequeat.

98. *Quibus praegressis, dicimus, de ratione virtutis theologicae esse adhaerere Deo appretiative super omnia.* At particula haec, *super omnia*, non intellegitur etiam super illa quae impertinenter se habent relate ad obiectum virtutis, de cuius praeferentia agitur, sed solum super omnia illa quae repugnant Deo, ut obiecto formali virtutis. Sic fides adhaeret auctoritati Dei revelantis prae omni alia auctoritate vel ratione repugnante, quae intellectum nostrum ad assensum contrarium urgeant. Spes adhaeret omnipotentiae, misericordiae, fidelitati Dei in promissis prae qualibet alia specie in contrarium. Caritas adhaeret bonitati Dei prae omnibus aliis bonis, quae cum amore bonitatis divinae componi non possunt. Hinc patet, cur caritas potest esse cum peccatis venialibus, non vero cum mortalibus; cur fides et spes valeant consistere etiam cum peccatis mortalibus, nisi haec sint talia quae obiecto fidei et spei directe opponantur. Cfr. n. 146 sqq.

THESIS

Virtus moralis, etiam infusa, in medio rationis consistit; non vero theologica per se et ratione sui; quae semper requirit adhaesionem ad Deum super omnia

99. Pars 1.ª *Virtus moralis in medio rationis consistit.*

Est certa, reluctante GERDILIO, *Phil. Mor.* d. 4, qui citat pro se Grotium. Cfr. SATOLLI, *De habitibus* (Romae, 1897), pag. 160.

Prob. Virtus moralis debet regulare appetitum hominis secundum regulam rationis, ita ut neque per excessum neque per defectum peccet. Sed conformitas cum ratione inter excessum et defectum dicitur medium. Ergo virtus moralis consistit in medio. Et quidem etiamsi sit virtus moralis per se infusa. Nam ratio unica cur bonum virtutis moralis sit in medio, provenit ex condicione materiae circa quam operatur virtus; eo nempe quod, tam per excessum quam per defectum, in ea peccare contingat. Sed materia circa quam operantur virtutes morales,

sive infusae sive acquisitae, est eadem. Ergo si virtus moralis acquisita consistit in medio, ut fert pervulgatum axioma, etiam virtus moralis infusa in medio consistat, necesse est.

100. *Dices:* Magnanimitas, magnificentia, virginitas, misericordia, liberalitas, sunt profecto virtutes morales. Hae autem virtutes non consistunt in medio. Nam magnanimitas est circa maximos honores; magnificentia, circa maximos sumptos; virginitas, si est perfecta, abstinet se ab omni delectabili venereo; dare omnia pauperibus est perfectissima misericordia vel liberalitas. Ergo, cum hae virtutes tendant in extremum tamquam in optimum, non possunt dici consistere in medio.

Resp. Medium in materia virtutis moralis non attenditur secundum quantitatem absolutam materiae, sed secundum diversas circumstantias, per conformitatem ad rationem quae eas considerat. Quare, si consideretur quantitas absoluta, magnanimus et magnificus tendunt profecto in extremum optimum. Sed, si consideretur hoc maximum per comparationem ad alias circumstantias, maximum hoc habet rationem medii; quia in hoc maximum tendunt huiusmodi virtutes ubi oportet, quando oportet, propter quod oportet. Itaque etiam in materia harum virtutum potest peccari per excessum et per defectum: Peccatur per excessum, si in hoc maximum tendatur ubi non oportet, vel quando non oportet, vel propter quod non oportet. Peccatur autem per defectum, si in hoc maximum non tendatur ubi oportet et quando oportet.

Idem dicas de aliis virtutibus obiectis. Nam virginitas abstinet ab omnibus venereis, et paupertas ab omnibus divitiis, ubi oportet, quando oportet, propter quod oportet; secus enim peccabitur sive per excessum sive per defectum. Qui quidem excessus vel defectus attenditur non per accidens, ut nuper diximus de virtutibus theologicis, sed per se et ratione sui in propria virtutis materia. Cum enim haec sit finita, regulanda est per regulam rationis; potest quippe contingere, et quidem independenter a condicione hominis subiectiva, ut paupertati evangelicae sit bonorum copia praeferenda, et bono virginitatis bonum matrimonii anteponendum. Cfr. S. Thomas, 1-2 q. 64 a. 1.

101. Pars 2.ª *Non vero theologica per se et ratione sui.*

Est pariter certa. Nam ideo praecise virtus moralis est in medio, quia in propria eius materia potest peccari tam per excessum quam per defectum. Sed in materia virtutis theologicae propria impossibile est peccatum per excessum. Ergo virtus theologica non potest consistere in medio (94).

Neque dicas, virtutem theologicam consistere in medio, quia spes consistit inter praesumptionem et desperationem, et fides inter duas haereses contrarias, puta inter haeresim Nestorii, qui ponit in Christo duas personas et duas naturas, et haeresim Eutychetis, qui ponit unam personam et unam naturam.—Nam quando quaeritur, sitne virtus in medio necne, non est quaestio de medio inter duo vitia extrema, ut supra (89) dictum est; quamvis ergo virtus theologica esset inter duo extrema utcumque vitiosa, non ideo esset concludendum, bonum illius esse revera medium de quo nunc loquimur. Loquimur enim de medio inter excessum et defectum in propria materia virtutis. Et sic evidens est, praesumptionem non esse excessum in sperando ea quae Deus promisit, sed esse vitium consistens in sperando ea quae Deus non promisit; non ergo pertinet ad materiam spei theologicae. Idem dicas de fide, quae inter duas haereses esse dicitur. Nam excessus qui assignatur in haeresi nestoriana non est in materia fidei, quandoquidem materia fidei est sola veritas revelata a Deo, cui nemo potest credere nimis. Cfr. S. THOMAS, 1-2 q. 64 a. 4 ad 3.

102. Pars 3.ª *De ratione virtutis theologicae est adhaerere Deo super omnia.*

De ratione cuiusvis virtutis perfectae est adhaerere suo obiecto tantum quantum ipsum meretur; ergo de ratione virtutis theologicae erit adhaerere Deo tantum quantum Deus meretur. Sed Deus meretur praeferri omnibus repugnantibus. Ergo de ratione virtutis theologicae est adhaerere Deo appretiative super omnia.

Nullius valoris est difficultas quae huic doctrinae obici solet: Actus virtutis theologicae, inquies, possunt stare, et saepe de facto stant, cum peccatis venialibus oppositis; et non raro eliciuntur absque ulla advertentia in motiva opposita. Ergo non est de ratione virtutis theologicae praeferre Deum omnibus Ipsi contrariis. At debes notare, peccatum veniale non esse contra, sed praeter finem ultimum; peccatum veniale non avertere hominem a Deo, non rumpere unionem hominis cum Deo, ergo nec destruere illam praeferentiam appretiativam quae est de ratione virtutis theologicae; iustus enim, etiam dum peccat venialiter, mavult deserere omnia, incluso illo peccato veniali quod peccat, quam recedere a Deo. Cfr. BERAZA, *De grat. Christi* n. 947.

Ceterum actus theologicus potest elici absque ulla advertentia ad motiva opposita. Nam adhaesio appretiativa super omnia non exigit ut statuatur explicita comparatio inter obiectum virtutis et obiecta contraria; sed sufficit comparatio imbibita in ipso actu theolo-

gico; qui, eo ipso quod tendat ordinate in obiectum infinitum prae aliis omnibus aestimabile, iam intellegitur tendere in illud aestimando ipsum super omnia. Immo comparatio illa explicita, cum saepe sit periculosa et numquam necessaria, communiter nemini est commendanda. Cfr. S. THOMAS, In 4 dist. 17 q. 2 a. 3 sol. 1 ad 4.

103. *Quod si urgeas*, plures, habentes fidem et spem, esse habitualiter peccatores, et etiam peccare actualiter, quin illas virtutes amittant; eos autem qui mortaliter peccant, non adhaerere Deo super omnia; ergo hoc non esse de ratione virtutis theologicae; *respondeo:* Habens fidem et spem potest peccare mortaliter, quin istas virtutes amittat, peccato his virtutibus directe opposito, *nego;* peccato his virtutibus non directe opposito, *concedo:* Item, qui mortaliter peccat peccato non directe opposito fidei et spei, non adhaeret Deo super omnia opposita his virtutibus, *nego;* non adhaeret Deo super omnia simpliciter, id est, etiam super omnia quae his virtutibus non opponuntur, *concedo.*

Porro iam supra dictum est, de ratione virtutis theologicae esse adhaerere Deo super omnia non simpliciter, sed super omnia quae tali virtuti directe et graviter opponuntur. Soli caritati opponitur sic omne peccatum mortale, et ideo quodlibet peccatum grave destruit eam. Fidei autem et spei directe non opponitur nisi peccatum infidelitatis et desperationis, et ideo solummodo haec peccata perdunt eas. Nam homo fidelis, licet alia committat peccata, potest tamen nihil tam verum credere, quam quod Deus revelavit; nihil tam firmiter sperare, quam quod Deus promisit; ergo, etiamsi sit peccator, potest per fidem et spem adhaerere Deo super omnia quae Ipsi ut obiecto harum virtutum directe et graviter opponuntur. Cfr. KILBER, *Theol. Wirc.* t. 8 n. 35 sq.

CAPUT III

DE GENERATIONE, AUGMENTO ET CORRUPTIONE VIRTUTUM

ARTICULUS I

DE GENERATIONE VIRTUTUM PER SE INFUSARUM

104. Extra controversiam posita sunt: *a)* actus naturales non posse propria virtute generare virtutes supernaturales;—*b)* actus nostros, sive naturales sive supernaturales, posse per virtutem oboedientialem concurrere ut instrumentum Dei ad efficiendum in nobis virtutes supernaturales;—*c)* actus supernaturales esse de facto causam moralem

dispositivam infusionis virtutum, et etiam meritoriam augmenti earundem;—*d)* actus supernaturales unius virtutis, v. g. fidei, non habere vim physicam producendi efficienter omnes virtutes; actus quippe et habitus per illos acquisitus circa idem obiectum versari debent. *Quaeritur itaque, an actus supernaturales causalitate physica connaturali concurrant simul cum Deo in productionem virtutum supernaturalium.*

Quaestio ergo est non de causalitate actuum instrumentali, sed principali; nec de causalitate principali morali, sed physica; nec de causalitate physica principali relate ad quamlibet virtutem, sed ad virtutem actibus respondentem; num videlicet per causalitatem connaturalem physicam actuum fidei producatur virtus fidei, et sic de ceteris. Denique quaestio movetur de solis virtutibus per se infusis, quae dant simpliciter posse, quaeque simul cum gratia sanctificante nobis communicantur. Alia enim est quaestio, quae inferius agitatur, an exercitio istarum virtutum acquiratur aliquis habitus supernaturalis, qui, supposita potentia supernaturaliter agendi, det facile posse.

THESIS

Causa efficiens physica virtutum supernaturalium est unus Deus

105. Censura. Omnium theologorum sententia tenet, virtutes per se infusas neque produci neque augeri efficienter per actus. Quod adeo est certum, ut oppositum censeant aliqui temerarium, alii repugnans Tridentino et Arausicano, alii simpliciter falsum et contrarium sententiae communi theologorum, cui sine magna audacia contradici non potest. Cfr. Suarez, *De grat.* l. 8 c. 4 n. 11 sq.; Ripalda, *De ente supernat.* l. 3 d. 51 s. 1; S. Thomas, 1-2 q. 51 a. 4.

106. Prob. 1.° Ex Trid. sess. 6 cap. 6 sq. Nam in cap. 6 docet Concilium, peccatores disponi ad iustificationem per actus fidei et spei. Dein in cap. 7 affirmat, in ipsa iustificatione simul cum remissione peccatorum haec omnia simul infusa, id est, fidem, spem et caritatem, accipere hominem, qui iustificatur. Praeterea Concilium tradere videtur, istos habitus fidei, spei, caritatis, infundi sicut infunditur iustitia; asserit enim illos infundi simul cum remissione peccatorum, in ipsa iustificatione, «quae non est sola peccatorum remissio, sed et sanctificatio et renovatio interioris hominis per voluntariam susceptionem gratiae et *donorum*». Planum igitur est, habitus fidei et spei ita esse per se infusos, ut per actus nostros non efficiantur.

Quod vero de fide et spe hic asseritur, idem pari ratione est asse-

rendum de aliis virtutibus quae in ipsa iustificatione nobis infunduntur. Nullius itaque momenti sunt quae ad vim huius argumenti enervandam adducit RIPALDA, *De ente supernat.* l. 3 d. 51 s. 2. Nec est verum, quod thesim nostram magis probet theologorum auctoritas, quam rationis praesidium, ut idem Auctor asseverat. Nisi enim praesidium rationis theologicae esset tale, quod rem extra dubium poneret; proculdubio non esset hac de re concors theologorum sententia.

107. 2.° In vita supernaturali gratia habitualis se habet ad modum naturae, et virtutes per se infusae ad modum potentiarum, quae dant simpliciter posse operari. Actus vero non efficiunt potentiam, sed supponunt eam. Ergo sicut in ordine naturae per actus intellectivos non efficitur intellectus, nec per actus volitivos efficitur voluntas, sic nec in ordine gratiae per actus supernaturales efficiuntur illae virtutes quae simul cum gratia ad illos eliciendos infunduntur.

Nec obstat quod saepe actus supernaturales fiant ex gratia actuali ante habitum per se infusum; hoc enim non est per se secundum naturam vitae spiritualis, sed per accidens et praeternaturale. Ordo quippe connaturalis in hac nova vita spirituali est, ut actus supponant habitum, habitus autem gratiam; et ideo actus ex sua natura non habent vim physicam generandi habitum per se infusum.

108. 3.° Habitus repetitione actuum acquisitus non corrumpitur per unum actum contrarium, praesertim si valde firmatus et radicatus sit. Atqui virtutes infusae, quantumvis intensae supponantur, amittuntur per unum actum contrarium. Ergo huiusmodi virtutes non sunt pruductae per actus. Item, Deus ex lege ordinaria non infundit habitus, quos homo propriis suis actibus acquirere valet. Atqui Deus in iustificatione hominis infundit omnes virtutes supernaturales, etiam illas quarum actus non praecesserunt. Ergo hae virtutes ita sunt infusae, ut nec per proprios actus effici possint.

Praeterea impossibile est ut aliquis habitus supernaturalis sit productus per actus; hi enim non influunt in generationem habitus inquantum sunt supernaturales, sed praecise inquantum sunt vitales: qua vitales autem eandem virtutem eandemque energiam psychologicam habent actus supernaturales, quam habent actus naturales; sed actus naturales nequeunt efficere habitum supernaturalem; ergo nec actus supernaturales poterunt efficere illum. Cfr. n. 192.

109. 4.° Denique si actus supernaturales haberent vim connaturalem producendi habitus supernaturales, proculdubio illos de facto

producerent. Atqui non producunt: *Non in iustis*, quia in iustis iam sunt omnes habitus supernaturales ab ipso momento in quo iustificati fuerunt; fieri ergo nequit ut actus, quos postea ponit iustus, efficiant novos habitus supernaturales: *Non in peccatoribus*, secus enim peccator, si adiutus auxilio gratiae actualis eliceret actus supernaturales virtutum moralium, his actibus acquireret virtutes morales supernaturales ante iustificationem. Atqui virtutes morales nequeunt esse sine iustitia, qua homo sit recte ordinatus erga Deum. Ergo actus supernaturales non habent vim connaturalem efficiendi habitus supernaturales. Cfr. S. THOMAS, 1-2 q. 51 a. 4; q. 55 a. 4; SUAREZ, *De grat.* l. 8 c. 4 n. 10.

110. *Si ais:* Actus naturales generant habitum naturalem; ergo actus supernaturales generabunt habitum supernaturalem. *Resp.* Hoc argumentum, si quid valeret, probaret actus supernaturales generare habitum supernaturalem acquisitum dantem facile posse, qui etiam ex dictis satis exclusus est et inferius n. 188 magis excluditur, minime vero virtutem supernaturalem per se infusam dantem simpliciter *posse*.

Si insistas dicendo: Actus supernaturales efficiunt ultimam dispositionem ad habitum supernaturalem. Sed qui efficit ultimam dispositionem ad formam, efficit ipsam formam. Ergo actus supernaturales efficiunt habitum supernaturalem. *Resp.* Hoc probaret nimis, ergo nihil probat: probaret nempe, non solum habitus, sed etiam ipsam gratiam iustificantem, effici ab actibus supernaturalibus; quippe qui, docente TRID. sess. 6 cap. 6, disponunt peccatores ad gratiam iustificationis suscipiendam. Deinde actus supernaturales non physice, sed solum moraliter, disponunt animam ad infusionem habituum, de quibus hic agitur. Nos autem non excludimus causalitatem moralem actuum, sed solam causalitatem physicam, in infusionem habituum supernaturalium. Cfr. RIPALDA, *De ente supernat.* l. 3 d. 51 s. 4.

ARTICULUS II

DE AUGMENTO VIRTUTUM INFUSARUM

In hoc articulo agendum est nobis: *primo* de exsistentia incrementi virtutum, *secundo* de natura huius incrementi, *tertio* denique de conexione incrementi virtutum cum incremento gratiae sanctificantis. Quae tria in thesi sequente continentur ac declarantur.

THESIS

Virtutes per se infusae capiunt augmentum, et quidem intrinsecum, tum ex opere operato tum ex opere operantis, omnibus ac solis actibus quibus augetur gratia sanctificans.

111. Pars 1.ª *Virtutes per se infusae capiunt augmentum.*

CENSURA. Iustitiam augeri, definivit TRID. sess. 6 can. 24, qui sic se habet: «Si quis dixerit, iustitiam acceptam non conservari atque etiam augeri coram Deo per bona opera; sed opera ipsa fructus solummodo et signa esse iustificationis adeptae, non autem ipsius augendae causam, A. S.» Cfr. DB 834 (716).

Augeri etiam fidem, spem, caritatem, eadem certitudine fidei tenendum esse putant BELLARMINUS, *De iustif.* l. 3 c. 16; SUAREZ, *De grat.* l. 9 c. 1; RIPALDA, *De ente supernat.* l. 6 d. 129 s. 1 n. 2 et plures alii; nam TRID. sess. 6 cap. 7 decernit, iustitiam in nobis recipi secundum propriam cuiusque dispositionem et cooperationem, quando haec omnia simul infusa accipit homo per Iesum Christum, cui inseritur, fidem, spem et caritatem; et in cap. 10 eiusdem sessionis sancit, iustificatos in ipsa iustitia per Christi gratiam accepta crescere atque magis iustificari, et addit: «Hoc vero iustitiae incrementum petit sancta Ecclesia cum orat: Da nobis, Domine, fidei, spei et caritatis augmentum». Sentit igitur Concilium, has virtutes constitutive pertinere ad ipsam iustitiam; easque non omnibus aequaliter, sed inaequaliter infundi, iuxta inaequalem cuiusque dispositionem et cooperationem; et qua certitudine affirmatur crescere iustitiam, eadem certitudine affirmandum esse crescere fidem, spem et caritatem. Eadem est ratio virtutum moralium, ubi hae infusae concedantur. Cfr. DB 800. 803 (682. 685).

At plures alii doctores non audent asseverare hoc esse de fide, et dicunt esse tantum theologice certum. De fide enim est, aiunt, iustitiam augeri; sed fides, spes, caritas sunt veluti partes integrales iustitiae, cuius essentia est gratia habitualis; ergo theologice certum est augeri etiam fidem, spem et caritatem; idque solummodo inquantum sunt dona permanentia, praecisione facta a ratione formali virtutum. Hanc autem doctrinam, inquiunt isti auctores, non ut fide tenendam, sed ut theologice certam, sanxit TRIDENTINUM in sess. 6 cap. 7 et 10 nuper citatis. Vide quae diximus in tractatu *De gratia Christi* n. 765 sq.

112. Prob. 1.° «*Beatus vir cuius est auxilium abs te, ascensiones in corde suo disposuit, in valle lacrymarum, in loco quem posuit. Etenim benedictionem dabit legislator, ibunt de virtute in virtutem, videbitur Deus*

deorum in Sion». Ps. 83, 6 sq. Nota bene, haec verba litteraliter sumpta intellegenda esse de ascensionibus seu peregrinationibus in Hierusalem; quo *ibunt* pii illi viatores *de virtute in virtutem*, id est, non fatigabuntur deambulando, sed valentiores ipso itinere fient vehementia desiderii. Attamen «ascetae solent ascensiones explicare de bonis cogitationibus et suspiriis ad Deum et ad profectum in perfectione; ita fere Theod. quoque Eus. Ang. Bellarm. alii». KNABENBAUER, *In Ps.* 83, 6 sq. Quem locum expendens S. GREGORIUS M., In Ez. l. 2 hom. 3 n. 4 sic ait: «Nec mirum si de virtute in virtutem gradus sunt quando unaquaeque virtus quasi quibusdam gradibus augetur, et sic per incrementa meritorum ad summa perducitur. Aliud namque sunt virtutis exordia, aliud provectus, aliud perfectio. Si enim ipsa fides ad perfectionem suam non quibusdam gradibus duceretur, sancti apostoli minime dixissent: *Adauge nobis fidem* (Lc. 17, 5)». ML 76, 960.

Eodem spectat illud PROV. 4, 18: «*Iustorum autem semita quasi lux splendens procedit, et crescit usque ad perfectam diem*». Sicut enim lux continuo incremento ab ortu solis adolescit in perfectum diem, sic iustorum vita novis virtutum gradibus in perfectum diem aeternitatis perducitur. «Quia etsi alius est alio fortior, alius alio sapientior, alius alio iustior, alius alio sanctior; in domo Patris mansiones multae sunt; nullus eorum alienabitur ab illa domo, ubi mansionem pro suo quisque accepturus est merito». S. AUGUSTINUS, *In Ioh.* tr. 67 n. 2, ML 35, 1812. «Paratae, inquit, sunt in caelo diversae et plurimae mansiones, plurimis diversisque virtutibus, quas non personae accipiunt, sed opera.» S. HIERONYMUS, *Adv. Iovin.* l. 2 n. 28, ML 23, 324.

113. 2.° Gratia iustificans est capax incrementi; tum quia gratia haec exhibetur ut semen, cuius est explicare se et crescere; tum quia recenter baptizati dicuntur esse sicut modo geniti infantes, qui rationabile sine dolo lac concupiscere debent, ut spiritualiter crescere valeant, donec formetur Christus in ipsis; tum quia sacramenta vivorum iustis illa suscipientibus conferunt augmentum gratiae sanctificantis. Cfr. 1 PTR. 2, 2; GAL. 4, 19. Sed eadem est ratio pro incremento virtutum, quippe quae ad complendam perficiendamque iustificationis gratiam infunduntur, atque, ut naturam proprietates, illam sequuntur. Oportet igitur ut, crescente gratia, crescant et virtutes.

114. Pars 2.ª *Capiunt augmentum intrinsecum.*

Virtus tripliciter augeri potest, nempe ex parte *obiecti*, ex parte *subiecti* et ex parte *ipsius virtutis*. Hinc triplex distinguitur augmen-

tum: *extensivum, perfectivum, intensivum.* Primum et secundum sunt extrinseca, tertium vero dicitur et est augmentum intrinsecum virtuti.

Profecto virtus fidei v. g. dicitur augeri ex parte obiecti, cum extenditur ad quaedam obiecta, ad quae prius non sese extendebat, vel quia non erant revelata, vel quia non erant nota ut revelata. Quo sensu fides dicitur crescere quando fidelis credit explicite, id quod antea solum implicite credebat; et fides nostra dicitur maior fide Patriarcharum Veteris Testamenti, quia extenditur ad plura quae illis nondum fuerant revelata. Verum hoc augmentum nemo non videt esse extrinsecum virtuti; quae, quantumvis minima, habet vim attingendi omnia illa quae sub obiecto formali eiusdem virtutis continentur. S. Thomas, 2-2 q. 5 a. 4; q. 24 a. 5.

Dicitur virtus crescere ex parte subiecti, dum fit magis firma et immobilis in eo. Haec autem maior firmitas retinendi virtutem provenire videtur tum ex parte intellectus tum ex parte voluntatis: ex parte intellectus, inquantum hic melius penetrat efficaciam motivorum militantium pro virtute (puta motiva credibilitatis), et vacuitatem rationum in contrarium; ex parte, voluntatis; quatenus haec, praelucente maiore luce intellectuali, magis inclinatur ad obiecta virtutis, magisque retrahitur ab obiectis contrariis. Nam, licet omnis homo iustus, vi caritatis quam habet, adhaereat Deo super omnia; eo tamen firmius adversus tentationes defendet caritatem, quo attentius et frequentius secum cogitet v. g. bonitatem Dei, malitiam peccati, acerbitatem poenae damnatorum, sicut experientia cotidiana aperte testatur. Ex quibus patet, etiam huiusmodi augmentum esse extrinsecum virtuti; quia proprie non perficit eam, sed potius hominem ad illam protegendam. Cfr. Lugo, *De fide* d. 16 s. 4.

Tandem' virtus dicitur crescere ex parte ipsius virtutis cum habitus virtutis crescit in seipso. Hoc augmentum vocatur intensivum, estque virtuti intrinsecum; nam ipsum habitum virtutis, secundum se sumptum, intensiorem seu perfectiorem reddit. Igitur hoc augmentum et virtus praeexsistens, cuius est augmentum, non sunt duae qualitates distinctae in eodem subiecto, nec sunt duae partes eiusdem qualitatis in diversis partibus subiecti; sed est accessio novae perfectionis ad virtutem praecedentem, eo ferme modo quo novus calor accedit ad calorem praeexsistentem; ubi uterque calor unum maiorem constituit calorem. Cfr. Suarez, *Metaph.* d. 46 *init.*

115. Censura. Augmentum virtutum esse intensivum seu intrinsecum, tenent omnes theologi; quorum plures id ad fidem pertinere esse exsitimant. Suarez, *De grat.* l. 9 c. 2 n. 7 censet id habere certi-

tudinem theologicam; RIPALDA, *De ente supernat.* l. 6 d. 129 s. 1 n. 10 autumat hoc sine temeritate negari non posse; alii sub eadem censura utrumque tuentur, et virtutes augeri et augeri intrinsece; evidens namque est, locutiones S. Scripturae et Conciliorum, quae agunt de augmento virtutum, non nisi de augmento intrinseco esse intellegendas.

116. Prob. In prima parte theseos demonstravimus, virtutes capere augmentum. Sed hoc augmentum, quod probavimus capere virtutes, non nisi intrinsecum esse potest. Ergo virtutes capiunt augmentum intrinsecum. Revera hoc augmentum, si non sit intrinsecum, erit vel extensivum, vel perfectivum, vel ipsi actus, quos elicit virtus. At nihil horum dici potest:

Non primum; quia Patres affirmant augmento virtutum respondere proportione augmentum gloriae; gloria autem non proportionatur obiectis materialibus quae per virtutem attinguntur; ergo augmentum, quod probavimus dari in virtutibus, non consistit in eo quod virtus ad plura extendatur obiecta. Praeterea augmentum gratiae et virtutum, quod per sacramentum confirmationis datur in parvulis, nequit esse augmentum extensivum; sed virtutes infusae adultis et parvulis eaedem sunt; ergo etiam augmentum illarum idem erit.

Non secundum; quia, ut diximus, augmentum virtutum in adultis debet esse sicut in parvulis; sed in parvulis augmentum virtutum est aliud ab augmento perfectivo superius declarato; ergo et in adultis. Item, homo fit formaliter fidelis per habitum fidei, non per aliquid aliud; ergo per eundem habitum fidei magis auctum, non vero per aliquid aliud, fit formaliter fidelior. Idem dicendum de reliquis virtutibus.

Non tertium; nam id quod meretur augmentum nequit esse formaliter ipsum augmentum, siquidem se habent ut causa et effectus eius; sed actus merentur augmentum virtutum, ut ex testimoniis superius adductis aperte colligitur; ergo augmentum virtutum, cuius exsistentiam probavimus, non consistit formaliter in ipsis actibus. Adde quod iustificatio prima fit formaliter per gratiam et habitus infusos; sed iustificatio secunda, seu augmentum gratiae et virtutum, non est diversi generis ac prima; ergo augmentum virtutum non in actibus, sed in ipsis virtutibus intensioribus factis, est reponendum.

117. Revera ex testimoniis adductis ad probandum augmentum gratiae et virtutum, non concluditur esse in nobis plures gratias, plures caritates, plures fides, sed unam eandemque gratiam, unam eandemque caritatem, unam eandemque fidem nova accessione maiorem; nec solum

subiectum crescere in virtute, sed etiam ipsam virtutem crescere in se; hoc autem idem est ac augmentum intensivum virtutis. Quod si demas, profecto nihil remanet in augmento gratiae et virtutum, nisi mera aggregatio plurium gratiarum, plurium caritatem, plurium fidium uni subiecto inhaerentium. Oportet enim credere, iustificatos, euntes de virtute in virtutem, renovari de die in diem; et in ipsa iustitia, per Christi gratiam accepta, cooperante fide bonis operibus, crescere atque magis iustificari, sicut scriptum est: *Qui iustus est, iustificetur adhuc.* TRID. sess. 6 cap. 10, DB 803 (685).

Nec ulla apparet repugnantia in eo quod qualitates ordinis supernaturalis intendantur, sicut intenduntur qualitates naturales intensionis capaces; cogita lucem, calorem, colorem, et alias eiusmodi; quae cum augentur, non nisi augmento intensivo augeri censendum est [1]. Cfr. RIPALDA, *De ente supernat.* l. 6 d. 129 s. 1 n. 10-15.

[1] **Quaer.** *Quomodo fiat intensivum augmentum.* **Resp.** Duplex datur sententia. *Prima* docet, augmentum intensivum fieri per maiorem radicationem habitus in subiecto, per hoc nempe quod habitus primo infusus magis ac magis insit; non ergo oportet quod aliquid adveniat quod prius non fuerit, sed quod prius fuit infusum, id magis inhaereat. Aliter id sic exprimi solet: Virtus augetur intensive per hoc quod subiectum magis participat virtutem, magis informatur et veluti actuatur virtute, eique magis magisque subicitur; minime vero per additionem alicuius entitatis realiter distinctae ab entitate quam prius habebat virtus.

Sic ergo caritas v. g. augetur inquantum subiectum magis ac magis participat caritatem; magis ac magis actuatur a caritate; magis ac magis reducitur in actum caritatis; magis ac magis subicitur caritati. Cum enim habitus sit accidens, eius *esse* est inesse subiecto, ex quo habet individuationem; et eius *augeri* secundum essentiam, nihil est aliud quam eum magis inesse, magis actuare, magis radicari. «Et ideo non oportet quod aliquid insit quod prius non infuerit, sed quod magis insit quod prius minus inerat; et hoc est quod facit Deus caritatem augendo, scilicet quod magis insit, et quod perfectius similitudo Spiritus Sancti participetur in anima». S. THOMAS, 2-2 q. 24 a. 5 ad 3. Haec est opinio S. Thomae, quam thomistae communiter sequuntur; quibus accedit VALENTIA, In 1-2 d. 4 q. 4 punc. 2.

Itaque Doctor Angelicus concipit virtutem tamquam formam simplicem; quae, utpote non subsistens in se, individuatur per subiectum quod informat. Dicitur ergo augeri huiusmodi forma non per hoc quod accedat ei aliqua veluti pars nova, cum non habeat partes, sed per hoc quod subiectum magis componatur et quasi conformetur et figuretur ad formam virtutis.

Altera sententia tenet, augmentum intensivum virtutis fieri per additionem gradus ad gradum. Quod sane non est idem ac per additionem formae ad formam; nam novus gradus accedens supponit priorem gradum, cum quo unam efficit formam. Porro qualitas intensibilis non est in sua entitate indivisibilis, sed habet aliquam latitudinem partium; et inde provenit quod possit esse intensior vel remissior, maior vel minor, et quod magis vel minus afficiat subiectum. Quia sine huiusmodi divisibilitate et latitudine partium haud mente capitur, quo pacto eadem indivisibilis forma possit magis vel minus afficere subiectum, atque ipsa in se maior vel minor esse possit.

Exinde sequitur, formas, intensam et remissam, non solum distingui in modo quo actualiter afficiunt subiectum, sed etiam in ipsa entitate per quam sunt aptae ad illud afficiendum. Nam eatenus possunt afficere magis vel minus perfecte, quatenus in sua entitate possunt habere maiores vel minores gradus perfectionis; siquidem quantum habent de entitate, tantum habent de aptitudine ad afficiendum subiectum; et quantum habent de aptitudine, tantum habent de actuali affec-

118. Pars. 3.ª *Tum ex opere operato, tum ex opere operantis.*

Virtutes augeri *ex opere operato*, nulli catholico in dubium revocare licet. Nam fides nos docet, sacramenta conferre gratiam *ex opere operato* non ponentibus obicem. TRID. sess. 7 can. 6-8, DB 849 sqq. (731 sqq.). Sed simul cum gratia infunduntur virtutes, et crescente gratia, crescunt virtutes, ut inferius declaratur. Ergo cum homines iusti per sacramentum accipiunt augmentum gratiae, accipiunt quoque augmentum virtutum. Porro sacramenta vivorum non sunt minus efficacia, quam sacramenta mortuorum, quae conferunt primam gratiam; sed sacramenta vivorum non conferunt primam gratiam, quam supponunt; ergo conferunt secundam, seu augmentum gratiae et virtutum. Cfr. S. THOMAS, 3 q. 79 a. 1 ad 2.

119. Quod vero virtutes augeantur etiam *ex opere operantis*, omnia illa patefaciunt quibus in tractatu *De gratia Christi* n. 1027 ostendimus, homines iustificatos, bonis operibus ex gratia factis, vere mereri aug-

---

tione; tales quippe formae tantum insunt quantum sunt et quantum inesse possunt.

Quocirca si habitus caritatis ut duo, et habitus caritatis ut unum, separarentur et conservarentur divina virtute extra subiectum, non essent in sua entitate et perfectione aequales, sed unus duplo maior altero: et si iterum unirentur subiecto, prior redderet illud carum ut duo; alter vero, quantumcumque uniretur, non posset reddere illum carum ut duo, sed solummodo ut unum. Insuper notandum est, id, quod additur in intensione virtutis, educi de potentia subiecti; non enim fit per creationem, sed fit in subiecto dependenter ab eo, tum in *fieri*, tum in *esse*. Quocirca intensio virtutis est quaedam maior eductio eius de potentia subiecti: dicitur intensio per comparationem ad formam virtutis praecedentis; eductio vero, per comparationem ad subiectum in quo fit talis mutatio.

Unde haec nova eductio seu intensio potest vocari etiam maior radicatio formae in subiecto; quandoquidem forma quaevis, de potentia subiecti educta, tanto magis dominatur subiecto magisque habet entitatem suam in illo radicatam, quanto plures habet gradus de potentia illius eductos. Quare per novos gradus virtutis, qui educuntur de potentia oboedientiali subiecti, hoc magis magisque informatur, et virtus magis in eo radicatur. Et iuxta hunc modum, putant aliqui, exponi posse D. Thomae sententiam de intensione formarum per maiorem radicationem in eodem subiecto. Nam subiectum non potest magis vel minus participare unam eandemque formam, nisi inquantum haec forma sit magis vel minus educta de potentia illius, et consequenter inquantum plus vel minus habet de entitate actualis formae; quod non potest intellegi absque ulla additione. Cfr. SUAREZ, *Metaph.* d. 46 s. 3 n. 5.

Quod si quaeras, utrum gradus virtutis sint homogenei, eiusdem nempe rationis, an diversae, alii aliter respondent: Albertus M., S. Bonaventura, Toletus, censent, eos esse eiusdem omnino rationis, sicut sunt v. g. duo gradus caritatis aeque intensi in duobus subiectis. Alii vero cum SUAREZ l. c. putant, «latitudinem entitativam qualitatis intensibilis non esse meram coacerbationem plurium graduum eiusdem qualitatis omnino similium, sed esse quandam compositionem per se talium partium seu graduum, quorum unus natura sua supponit alium: ratione cuius dicitur primus, et alius secundus, et tertius, etc., ita ut primus et secundus non solum distinguantur sicut duo primi gradus exsistentes in diversis partibus subiecti, sed etiam quia sunt natura sua primus et secundus, et sic de ceteris». SUAREZ, *Metaph.* d. 46 s. 1 n. 38.

mentum gratiae et virtutum apud Deum. Et sane, ordo gratiae se accommodat ad ordinem naturae; at in ordine naturae habitus per actus intendi solent; oportet igitur ut habitus gratiae per actus supernaturales intendantur.

Neque obstat, quod habitus per se infusi non possint augeri efficienter physice per proprios actus, sicut augentur habitus acquisiti. Scimus enim, si peccator ultimo se disponat ad gratiam iustificantem et virtutes eius, quas ipse per suos actus efficienter inducere nequit, Deum semper infundere illas, et quidem tanto intensiores, quanto melior sit dispositio peccatoris; ergo a fortiori conferet Deus augmentum gratiae et virtutum homini iusto, qui per opera iustitiae ad illud recte se disponat ac praeparet. Cum enim creatura ponit ultimam dispositionem ad aliquam formam, quam ipsa inducere non valet, tunc profecto Creatoris est supplere creaturae defectum, ut in creatione animae humanae cernitur.

120. *At inquies:* Si virtutes augentur ex opere operantis, sine dubio opera operantis aliquam habebunt causalitatem in augmentum virtutum; quaero itaque, qualis sit ista causalitas?—*Resp.* Ista causalitas non est physica, sed moralis; haec autem causalitas moralis consistit in ratione meriti; quae, relate ad augmentum gratiae et virtutum, competit bonis operibus, quae homo iustificatus per Dei gratiam et Iesu Christi meritum operatur. *Trid.* sess. 6 can. 32, DB 842 (724). Nam per actum meritorium unius virtutis augentur gratia et omnes virtutes per se infusae. Atqui imposibile est ut actus unius virtutis habeat vim physicam intendendi physice etiam reliquas omnes virtutes. Ergo cum virtutes augentur *ex opere operantis,* non augentur per causalitatem physicam operis. Cfr. SUAREZ, *De grat.* l. 8 c. 4 n. 17.

121. Re quidem vera, si actibus, quantumvis supernaturalibus, non convenit vis physica generandi physice virtutes per se infusas, ut superius (106 sqq.) probatum est; ex eadem ratione censendum est, non convenire illis istam vim physicam ad incrementum earundem virtutum physice producendum. Sicut ergo homo peccator, per actus ex gratia actuali elicitos, se disponit ad primam infusionem gratiae et virtutum, quin actus illas physice causent; ita homo iustificatus, per actus ex gratia et virtutibus infusis positos se disponit ad augmentum earundem, quin actus hoc augmentum physice producant. Quare actus non habent rationem causae efficientis, sed solummodo rationem dispositionis moralis; hoc tamen discrimine, quod in primo casu dispositio sit ad summum meritoria *de congruo;* in altero autem, meritoria *de condigno.*

Profecto, secundum communiorem sententiam, ante iustificationem nulla infunditur virtus (41). Cum itaque virtutes infusae connaturaliter nequeant esse, proindeque nec augeri, nisi in hominibus iustis; neque possint augeri per actus naturales, sed solum per supernaturales; cumque omnes actus supernaturales iustorum, ut fert sententia longe communior, sint meritorii *de condigno* augmenti gratiae et virtutum; concluditur, gratiam et virtutes per se infusas, quotienscumque augentur *ex opere operantis,* augeri ob meritum condignum.

122. Ceterum plures hic agitari solent quaestiones, quas nos agitavimus in tractatu *De gratia Christi,* nimirum: An omnes actus iustorum moraliter boni sint quoque supernaturales. An omnes actus supernaturales iustorum sint meritori de condigno. Quid requiratur ut actus, ab homine iusto elicitus, sit supernaturalis et consequenter meritorius. An etiam actus remissi mereantur augmentum gratiae et gloriae. Quandonam conferatur augmentum gratiae bonis operibus promeritum. An actus sit meritorius secundum totam latitudinem suam ad aequalitatem. Cfr. Beraza, *De grat. Christi* n. 991.998 sq. 1032-1035; S. Thomas, In 1 dist. 17 q. 2 a. 3; In 2 dist. 27 q. 1 a. 5; 1-2 q. 114 a. 8; 2-2 q. 24 a. 6.

123. Pars 4.ª *Virtutes infusae augentur omnibus actibus quibus augentur gratia sanctificans.*

Augmentum virtutum et augmentum gratiae habitualis arctissime inter se conectuntur. Haec autem conexio tria maxime comprehendit, videlicet: *a)* non augeri gratiam, quin simul augeantur virtutes;—*b)* non augeri virtutes, quin simul augeatur gratia;—*c)* gratiam et virtutes augeri simul et proportionaliter secundum eandem mensuram. Ex his tribus hic asserimus primum.

Adversantur Vazquez, In 1-2 d. 220 n. 56; Torres, In 2-2 d. 45 dub. 1 aliique pauci, dicentes, habitum fidei et spei non augeri per omnes virtutum actus per quos augetur gratia, sed solum per actus proprios; ideoque posse gratiam crescere non crescentibus fide et spe. Adversantur Victoria, *Relect. de augm. carit.* p. 1 n. 4 sqq.; Sotus, In 4 dist. 13 a. 2 q. 2; *De nat. et grat.* l. 2 c. 17, et alii, contendentes, nullam virtutem infusam augeri in *via* per actus remissos, quamvis per huiusmodi actus augeatur gratia. Adversatur denique Suarez, *De grat.* l. 9 c. 4 n. 15 docens, fidem et spem posse infundi, necnon et crescere, sine gratia ante iustificationem.

Unde potest contingere, ait Eximius Doctor, ut in habitu fidei vel spei sit maior intensio, quam in habitu gratiae quae infunditur quando

homo fidelis iustificatur. Quod si fiat, augmentum consequens gratiae non inducet augmentum fidei et spei, donec gratia perveniat ad gradum intensitatis, quem habent istae virtutes. Cum vero gratia est aeque intensa ac habitus fidei et spei, tunc augmentum gratiae secum fert augmentum harum virtutum. Ratio esse potest, inquit, quia licet fides et spes non sint necessario conexae cum gratia, tamen gratia est necessario conexa cum fide et spe, siquidem gratia nequit esse sine illis. Quando ergo fides et spes non habent illam intensitatem quam exigit gratia, tunc necesse est ut fides et spes augeantur proportionaliter secundum exigentiam gratiae. Cfr. SUAREZ, *Ibid.* n. 15.

124. Prob. 1.° Ex *Trid.* sess. 6 cap. 10; nam, cum sanxisset iustificatos euntes de virtute in virtutem per observationem mandatorum Dei et Ecclesiae in ipsa iustitia accepta crescere atque magis iustificari, concludit: «Hoc vero iustitiae incrementum petit sancta Ecclesia cum orat: *Da nobis, Domine, fidei, spei et caritatis augmentum*» *(Dom.* 13 *post Pent.)*. Exinde liquet, idem reputare Concilium augmentum iustitiae, quod augmentum virtutum fidei, spei et caritatis; ergo, iuxta Concilium, quotienscumque augetur iustitia, augentur tres virtutes theologales. A quibus bona est consequentia ad virtutes etiam morales, quippe quae sunt magis conexae cum iustitia, a qua numquam separantur, quam fides et spes, quae ab illa haud raro inveniuntur dividuae.

125. 2.° Cum infunditur gratia, infunduntur virtutes, et quidem in eadem intensitate. Sed eadem est primae infusionis ac intensionis ratio. Ergo cum intenditur gratia, virtutes quoque in eadem mensura intendantur oportet.

Maior patet ex iis quae diximus de tempore infusionis virtutum (41). Quod vero infundantur in eadem mensura sat clare indicat TRID. sess. 6 cap. 7, cum praemittens gratiam infundi plus minusve intensam, secundum mensuram quam Spiritus Sanctus partitur singulis prout vult, et secundum propriam cuiusque dispositionem et cooperationem; addit, id fieri quando haec omnia simul infusa accipit homo per Iesum Christum, cui inseritur, fidem, spem et caritatem.

Minor quoque patet, tum quia virtutes infunduntur ad exigentiam gratiae, et sicut gratia ut unum exigit virtutes ut unum, sic gratia ut duo exigit virtutes ut duo; tum quia virtutes se habent ad gratiam sicut proprietates ad naturam, quo autem perfectior est natura perfectiores postulat proprietates; tum denique quia maiorem participationem

naturae divinae maius etiam ornamentum virtutum decet. Quae quidem rationes probant, gratiam et virtutes, etiam in prima infusione, infundi secundum eandem mensuram.

126. 3.° Gratia augetur tum ex opere operato per sacramenta, tum ex opere operantis per merita. At illa simul cum augmento gratiae conferunt augmentum virtutum, cum utrumque hoc ad sanctitatem et iustitiam pertineat, et sacramenta vim habeant sanctificandi perfecte. Merita etiam causalitate morali utrumque continent augmentum; nam qui meretur gratiam, meretur etiam virtutes, quas gratia ad suam vitam exserendam connaturaliter postulat. Ideo, crescente gratia, crescit et caritas, etiamsi ab illa realiter distinguatur; nam, crescente gratia in nobis, crescit amor Dei erga nos; et, crescente amore Dei erga nos, crescit amor noster erga Deum; siquidem hic amor est amor amicitiae, quae importat mutuum amorem. Iam vero ex augmento caritatis legitime infertur augmentum ceterarum virtutum, quae in caritate quadantenus perficiuntur, et simul cum ea sanctitatem hominis complent.

127. Per quemlibet actum virtutis infusae, inquies, augetur gratia; at per quemlibet actum virtutis infusae non augentur omnes virtutes; nam per actum v. g. religionis, quo augetur gratia, homo non redditur magis fidelis, magis misericors, magis prudens, magis temperans etc., quoniam actus religionis magis disponit ad augmentum suae virtutis, quam ad augmentum ceterarum virtutum, cum maiorem cum illa proportionem habeat.

Sed contra est, quod homo iustus per quemlibet actum virtutis infusae, etiam religionis, redditur habitualiter magis fidelis, magis misericors etc. sicut redditur magis religiosus. Ratio vero est, quia actus supernaturales non augent proprias virtutes causalitate physica, sed morali et meritoria; moralis autem et meritoria causalitas cuiusvis actus v. g. religionis, aequalem cum omnibus virtutibus proportionem habet. Quam doctrinam quia aliqui auctores non satis dispexerunt, ideo de infusione et augmento virtutum non pauca minus probanda scripserunt.

128. Pars 5.ª *Virtutes infusae augentur illis solis actibus quibus augetur gratia sanctificans.*

Vidimus in parte praecedente non augeri gratiam, quin augeantur virtutes; hic vero contendimus probare, non augeri virtutes quin augea-

tur gratia. Adversantur SUAREZ, *De grat.* l. 9 c. 4 n. 13; VAZQUEZ, In 1-2 d. 220 n. 56 sq. et alii, quos citat et sequitur SCHIFFINI, *De virt. inf.* n. 40 dicentes, fidem et spem infundi ante iustificationem, et per proprios actus augeri etiam in statu peccati. Ex quo sequitur istas virtutes augeri posse, quin augeatur gratia.

129. Prob. 1.° Nullae virtutes, etiam fides et spes, infunduntur sine infusione gratiae; ergo nec augentur sine incremento gratiae, cum eadem plane sit infusionis ac intensionis virtutum ratio. Consequentia liquet, si verum sit antecedens; nam unica ratio adversariorum in eo est quod fides et spes per suos proprios actus infundantur peccatori sine gratia, et per consequens etiam augeantur peccatori per similes actus. At hoc non videtur verum ut superius n. 41 sqq. ostendimus.

130. 2.° Si habitus fidei et spei augentur per proprios actus in peccatore, ut volunt adversarii nostri, potest sane contingere ut homo peccator habeat habitum fidei vel spei perintensum. Quod si iste homo iustificetur per habitum gratiae et caritatis valde remissum, quod etiam potest contingere ob suam remissam dispositionem et cooperationem, iustitia huius hominis non habebit illam harmoniam et proportionem quae debet esse inter essentiam et proprietates eius.

Iam vero, hi habitus fidei et spei intensiores habitu gratiae, vel augentur postea in iusto quocumque augmento gratiae, vel non. Si augeantur, excessus illarum virtutum supra gratiam numquam poterit redigi ad aequalitatem cum habitu gratiae et caritatis; et si tuearis cum aliquibus e nostris adversariis habitum spei conservari in patria, teneris consequenter asserere etiam gratiam et caritatem in patria conservari inferiorem spe; nam inaequalitas *viae* non potest in patria ad aequalitatem redigi, nisi vel augendo gratiam absque ullo merito, vel minuendo spem absque ullo demerito; quorum neutrum est dignum Deo.

Si vero dicas, per actus meritorios elicitos ab homine iusto non augeri habitus fidei et spei, donec gratia harum intensionem assequatur; tunc fugiendo priorem difficultatem, incidis in maiorem. Nam isti actus meritorii, iuxta te, mererentur augmentum habituum fidei et spei, si hi non essent intensiores gratia; at isti actus meritorii non sunt peioris condicionis quando fides et spes intensitate superant gratiam; cur ergo in hoc casu non merentur illud?; quod si merentur, cur non datur? Actus fidei et spei eliciti a peccatore augent istas virtutes; cur igitur non aeque augebunt eas iidem actus eliciti ab homine iusto, habente fidem et spem intensiores gratia? Iuxta TRID. sess. 6 cap. 10 idem est

augmentum iustitiae ac augmentum fidei, spei et caritatis; quo ergo iure dicitur augeri gratiam, et non augeri in hoc casu fidem et spem? Itaque ne his incommodis implicemur, planiusque gratiae ac virtutum incrementum exponamus, satius profecto erit si dicamus, gratiam et virtutes omnes, tum quoad infusionem tum quoad intensionem, esse semper inter se conexas [1].

ARTICULUS III

DE CORRUPTIONE VIRTUTUM INFUSARUM

Duo veniunt perpendenda: an virtutes infusae possint minui; an et quomodo amittantur.

THESIS

Virtutes per se infusae nulla peccatorum venialium multitudine minuuntur intrinsece

131. Status quaestionis. Extra omnem controversiam posita sunt: 1.° Virtutes per se infusas posse divinitus minui seu remitti; cum enim sint capaces maioris minorisve intensionis, erunt etiam sine dubio capaces diminutionis; omnis quippe forma quae potest evadere maior, potens est absolute evadere et minor.

2.° Virtutes per se infusas non solum posse, sed etiam de facto

---

[1] **Quaer.** *An gratia et virtutes intendi possint sine fine.* **Resp.** Repugnantia, si qua esset, nasceretur vel ex parte gratiae et virtutum, vel ex parte subiecti, vel ex parte Dei. *Prima* ergo sententia tenet, gratiam et virtutes tum ex sua natura tum ex limitatione subiecti habere certum terminum augmenti, extra quem nec de potentia Dei absoluta augeri possint. Ita SCOTUS, In 3 dist. 13 q. 1; CAIETANUS, In 2-2 q. 24 a. 7; In 3 q. 7 a. 12; q. 10 a. 4. *Secunda* et vera sententia tuetur, gratiam et virtutes neque ex parte sui neque ex parte subiecti exigere terminum aliquem augmenti, quem non possint praeterire. Ita S. THOMAS, 3 q. 7 a. 11 sq.; q. 10 a. 4 ad 3; 2-2 q. 24 a. 6; SUAREZ, *De grat.* l. 9 c. 5 n. 4; VALENTIA, In 2-2 d. 3 q. 2 punc. 3; VAZQUEZ, In 3 d. 47 c. 1.

Inter has duas sententias extreme oppositas sunt aliae duae. Est ergo *tertia* sententia quae dicit, gratiam et virtutes per se et ratione sui non repugnare augmento syncathegorematice infinito, utique vero ex limitata subiecti capacitate: sed quia creaturae capaces virtutum sunt aliae aliis perfectiores sine fine, ideo etiam gratiam et virtutes posse in eis, iuxta inaequalem earum capacitatem, sine fine crescere. Ita S. BONAVENTURA, In 1 dist. 17 p. 2 q. ult.; In 3 dist. 3 a. 1 q. 2. *Quarta* sententia est, gratiam et virtutes suapte natura in quocumque subiecto exigere certum terminum intensionis; Deum tamen, agendo supra aut contra exigentiam gratiae et virtutum, posse eas magis magisque sine fine intendere. Pro hac sententia immerito referuntur S. Thomas, Capreolus, aliique nonnulli thomistae. Cfr. SUAREZ, *De grat.* l. 9 c. 5 n. 2.

His denique suam adiungit sententiam Ripalda, quae sic se habet: Intensio virtutum, si fiat per gradus omnino similes, nullo termino sive ab intrinseco sive ab extrinseco concluditur; si vero fiat per gradus dissimiles nequit indefinite crescere. *De ente supernat.* l. 6 d. 129 s. 3 n. 29 et 33. Vide quae diximus in tractatu *De gratia Christi* n. 943 sq.

minui extrinsece et improprie, id est, in fervore et in facilitate agendi secundum virtutem, ita ut remissius ac difficilius suos actus operentur.

3.° Deum numquam minuere dona gratiae et virtutum sine causa sufficiente ex parte hominis; quia dona Dei sunt sine paenitentia, et quia sicut, Deo auctore, nemo fit malus, ita neque minus bonus.

4.° Causam sufficientem remissionis gratiae et virtutum ex parte hominis nullam aliam excogitari posse nisi aliquod peccatum; quia homo, non nisi peccando, potest demereri apud Deum, aut obicem ponere influxui eius, quo gratia et intensio eius conservatur.

5.° Tale peccatum non posse esse peccatum mortale, quia huiusmodi peccatum non minuit, sed penitus tollit gratiam et virtutes, quae cum ea necessario conectuntur. Tota igitur quaestio ad hoc reducitur: *Num per peccata venialia remittantur in homine iusto gratia habitualis et virtutes per se infusae.*

Affirmativam sententiam probabilem, necnon probabiliorem, censuerunt aliqui veteres, maxime Dionysius Carthusianus, qui mordicus illam tenet, et dicit contrariam sententiam aliquibus videri irrationabilem, quibus et ipse consentire videtur. Nihilominus haec contraria sententia adeo certa et communis est inter theologos, ut sine temeritate negari non possit. Cfr. SUAREZ, *De grat.* l. II c. 8 n. 5-8; RIPALDA, *De ente supernat.* l. 6 d. 130 n. 2.

132. Prob. 1.° Si per peccata venialia gratia et virtutes infusae intrinsece minuerentur, per eadem peccata iterum atque iterum repetita possent continua imminutione penitus perire; quod sane est omnino falsum. Adversarii nostri negant sequelam; quoniam diminutio gratiae et virtutum, aiunt, potest fieri per gradus proportionales, ita ut ad totalem gratiae virtutumque amissionem numquam perveniatur.

Hoc autem effugium facile praecluditur; nam si peccatum veniale minuit gratiam, oportet ut diminutio haec sit proportionata gravitati peccati; potest autem contingere ut peccatum veniale subsequens sit priori aequale aut etiam eo gravius, et de facto in gravitate peccatorum non est illa proportio quam in diminutione gratiae et virtutum excogitarunt adversarii; non ergo convenit ut gratia et virtutes minuantur per gradus proportionales. Reliquae evasiones, quas adversarii excogitarunt, adeo frivolae sunt, ut nullam refutationem seriam mereantur. Cfr. SUAREZ, *De grat.* l. 9 c. 8 n. 9-12.

133. 2.° Si peccatum veniale expelleret aliquem gradum gratiae et virtutum, expelleret illum aut per modum contrariae dispositionis aut

per modum demeriti. Neutrum autem dici potest. *Antecedens* probatur, quia respectu talis effectus nullum aliud genus causalitatis in peccato veniali fingi potest. Probatur itaque *minor* quoad utramque partem:

Non per modum contrariae dispositionis, sive physice sive moraliter expellentis aliquem gradum gratiae; quia peccatum veniale potest esse simul cum quocumque gradu gratiae habitualis utcumque intenso; nam quilibet viator, etiam iustissimus, potest peccare venialiter; quod signum est, peccatum veniale nullam habere repugnantiam formalem vel quasi formalem per modum proximae dispositionis cum intensitate gratiae habitualis; quae enim sic repugnant, nequeunt connaturaliter esse simul, ut patet in gratia et peccato mortali.

Nec dicas, hominem iustissimum posse quidem peccare venialiter, sed peccando amittere aliquem gradum gratiae.—Nam ponamus, unum peccare venialiter cum gratia remissa ut duo, et alium cum gratia intensa ut centum; iste ultimus, etiam post peccatum veniale, retinebit plus quam duos gradus gratiae; nisi dicas, quod verissimile non est, eum per peccatum veniale amisisse nonaginta et octo gradus sanctitatis: unde in hoc homine peccatum veniale non haberet repugnantiam cum gratia ut duo, cum utrumque, peccatum scilicet et gratia ut duo, simul in eo perseverent; ergo in nullo homine habent talem repugnantiam, quandoquidem non magis in uno quam in alio opponuntur.

Ratio *a priori* est, quia per gratiam et caritatem habitualem homo est formaliter conversus ad Deum ut ultimum finem; quae quidem conversio, quantumvis crescat et intensior fiat, semper est una conversio perfectior in eundem finem; ergo nulla conversio actualis ad bonum creatum repugnat conversioni habituali gratiae et caritatis, nisi illa quae includit moralem aversionem ab ultimo fine. Atqui peccatum veniale nullam includit aversionem ab ultimo fine, «quia ad ipsam caritatem non attingit; caritas enim est circa finem ultimum, veniale autem peccatum est quaedam inordinatio circa ea quae sunt ad finem; non autem diminuitur amor finis ex hoc quod aliquis inordinationem aliquam committit circa ea quae sunt ad finem; sicut aliquando contingit quod aliqui infirmi multum amantes sanitatem, inordinate tamen se habent circa diaetae observationem; sicut etiam in speculativis scientiis falsae opiniones, circa ea quae deducuntur ex principiis, non diminuunt certitudinem principiorum». S. Thomas, 2-2 q. 24 a. 10.

Ergo peccatum veniale nihil in se habet quod repugnet cum qualibet conversione gratiae et caritatis ad Deum, ultimum finem; et ex consequenti, nec se habet ad modum contrariae dispositionis sive physice sive moraliter exigentis intrinsecam aliquam illorum donorum remissionem.

134. *Neque per modum demeriti.* Nam peccatum veniale non meretur diminutionem gratiae et caritatis, sicut actus ex gratia et caritate positus meretur intensionem eius. Hoc enim meretur aliquis in quod sua voluntas inclinatur. Qui autem venialiter peccat, sic inclinatur ad creaturam, ut nullo modo avertatur a Deo; inclinatur siquidem in eam, retenta adhaesione ad finem super omnia. Ergo venialiter peccans non meretur privari, nec in totum nec in partem, habituali conversione in ultimum finem. Revera Deus non avertitur ab homine, nisi homo avertatur prius a Deo. Sed homo peccando venialiter nequaquam avertitur a Deo ut ultimo fine. Ergo nec Deus avertitur ab eo; averteretur autem ex parte, si aliquam partem gratiae et caritatis auferret ex eo.

135. Praeterea poena debet esse proportionata culpae. Culpae autem veniali non proportionatur privatio alicuius gratiae et caritatis, tum quia huiusmodi privatio est alterius ordinis, tum quia habet infinitatem quandam, quam venialis culpa non habet. Profecto per gratiam et caritatem homo immediate ordinatur ad Deum, ut ultimum finem; at per peccatum veniale, *servata integra hac ordinatione,* inordinatur circa ea quae sunt ad finem; qui enim inordinate se habet circa id quod est ad finem, non ideo praecise minoratur eius affectus erga finem; ergo peccatum veniale non attingit gratiam et caritatem.

Ad rem S. Thomas, *De malo* q. 7 a. 2: «Peccatum veniale non secundum idem est in anima, secundum quod inest ei caritas; nam caritas inest animae secundum superiorem eius partem, prout ordinatur in aliquid sicut in summum bonum et in ultimum finem; peccatum autem veniale habet aliquam inordinationem, non tamen attingentem ad ordinem ultimi finis. Unde etiamsi esset contrarium, non diminueret caritatem; sicut nec nigredo in pede diminuit albedinem capitis».

Insuper poena consistens in diminutione gratiae et caritatis habet reapse aliquam infinitatem; quia, diminuta gratia et caritate, diminuitur praemium vitae aeternae, et quidem in aeternum; unde privatio alicuius gradus gratiae habitae poena quaedam damni et aeterna dici posset; quam profecto peccatum veniale nullatenus meretur. Cfr. Suarez, *De grat.* l. 11 c. 8 n. 14 sq.; Ripalda, *De ente supernat.* l. 6 d. 130 n. 8; Beraza, *De grat. Christi* n. 946 sqq.

136. *Dices:* Omnis offensa diminuit dilectionem; sed peccatum veniale est quaedam offensa, cum habeat rationem culpae; ergo peccatum veniale diminuit dilectionem caritatis. Praeterea fervor est accidens proprium caritatis; sed veniale diminuit fervorem caritatis, ut communiter fertur; ergo et diminuit caritatem.

Resp. Ad primum dicendum, quod peccatum veniale, cum non importet aversionem, proprie loquendo non habet rationem offensae. Ad alterum dicendum, quod fervor potest accipi dupliciter: Uno modo secundum quod importat intensionem inclinationis amantis in amatum, et talis fervor est essentialis caritati, et non diminuitur per veniale peccatum. Alio modo dicitur fervor caritatis secundum quod redundat motus dilectionis etiam in inferiores vires, ut quodammodo non solum cor, sed etiam caro exultet in Deum; et talis fervor diminuitur per veniale peccatum absque diminutione caritatis. Ita S. THOMAS, *De malo* q. 7 a. 2 ad 10 et 17.

THESIS

Amissa gratia sanctificante, caritas et omnes virtutes morales semper amittuntur; ex lege vero Dei extrinseca conservantur fides et spes; quae non amittuntur nisi per peccatum mortale ipsis directe oppositum

137. Supponimus, gratiam sanctificantem perire per quodlibet peccatum mortale, docente CONC. TRID. sess. 6 cap. 15: «Adversus etiam hominum quorundam callida ingenia, qui *per dulces sermones et benedictiones seducunt corda innocentium* (ROM. 16, 18), asserendum est, non modo infidelitate, per quam et ipsa fides amittitur, sed etiam *quocumque alio mortali peccato,* quamvis non amittatur fides, acceptam iustificationis gratiam amitti, divinae legis doctrinam defendendo, quae a regno Dei non solum infideles excludit, sed et fideles quoque, *fornicarios, adulteros, molles, masculorum concubitores, fures, avaros, ebriosos, maledicos, rapaces* (1 COR. 6, 9 sq.), ceterosque omnes qui letalia committunt peccata, a quibus cum divinae gratiae adiumento abstinere possunt, et pro quibus a Christi gratia separantur» (can. 27 sq.). Cfr. DB 808.837 sq. (691.719 sq.).

Et sane, sicut superveniens gratia iustificans excludit peccatum letale praeexsistens in homine, sic superveniens peccatum letale gratiam in homine praeexsistentem excludat necesse est; nam contrariorum eadem est ratio. Ideo enim gratia expellit peccatum, quia gratia, media caritate, convertit animam in Deum; ergo ideo peccatum expellet gratiam, quia peccatum natura sua avertit animam a Deo; qui enim mortaliter peccat, convertitur in bonum creatum, ut in finem.

138. Pars 1.ª *Amissa gratia sanctificante, amittitur caritas.*

CENSURA. Propositio continet veritatem fide tenendam, utpote aperte contentam in verbo Dei scripto et tradito. Unde caritatem amitti per peccatum letale non est minus certum, quam per idem amitti gra-

tiam sanctificantem. Immo, quo certius est dari habitum caritatis infusae, quam habitum gratiae a caritate distinctum, eo certius est expelli caritatem, quam gratiam; si enim gratia nihil sit a caritate distinctum, expelletur quidem caritas, non autem gratia, quae non est; sin autem dicatur caritatem ipsam sub alia ratione esse gratiam, non poterit expelli sub ratione gratiae, quin expellatur etiam sub ratione caritatis, non enim formalitas aliqua, sed habitus ipse expellitur; tandem si gratia et caritas sunt duae qualitates distinctae, ita sunt inter se conexae ut numquam separentur. Cfr. SUAREZ, *De grat.* l. II c. 3 n. 9.

Gratiam et caritatem esse duas qualitates ita inter se conexas, ut nec divinitus separari possint, palam fatentur plures thomistae. Cfr. RIPALDA, *De ente supernat.* l. 6 d. 128 s. 4 n. 26. Nos vero verisimilius censemus, gratiam et caritatem esse quidem duas qualitates re ab invicem distinctas, natura sua intime inter se conexas, ita tamen ut divinitus separari possint. Cfr. BERAZA, *De grat. Christi* n. 757.

139. Prob. 1.° Caritas, docente S. Scriptura, transfert nos de morte peccati ad vitam animae spiritualem (1 IOH. 3, 14); caritas unit nos cum Deo, redditque nos filios Dei (1 IOH. 4, 7. 16); caritas efficit nos templum vivum Sanctissimae Trinitatis (IOH. 14, 23); caritas reddit nos sanctos et immaculatos in conspectu Dei (EPH. 1, 4); caritas tandem donabit nobis coronam vitae quam repromisit Deus diligentibus se (IAC. 1, 12). Ex quibus perspicue colligitur, vel caritatem revera non distingui a gratia, ut plures volunt, vel saltem gratiam et caritatem esse inter se inseparabiliter conexas. Ergo, amissa gratia sanctificante, amittitur et caritas. Cfr. 1 COR. 13; GAL. 5; TRID. sess. 6 cap. 7; SUAREZ, *De grat.* l. II c. 3 n. 9.

140. 2.° «Nullum est isto Dei dono excellentius. Solum est quod dividit inter filios regni aeterni et filios perditionis aeternae. Dantur et alia per Spiritum Sanctum munera, sed sine caritate nihil prosunt. Nisi ergo tantum impertiatur cuique Spiritus Sanctus, ut eum Dei et proximi faciat amatorem, a sinistra non transfertur ad dexteram. Nec Spiritus proprie dicitur donum, nisi propter dilectionem. Quam qui non habuerit, si linguis hominum loquatur et angelorum, sonans aeramentum est et cymbalum tinniens: et si habuerit prophetiam, et scierit omnia sacramenta, et omnem scientiam, et si habuerit omnem fidem, ita ut montes transferat, nihil est: et si distribuerit omnem substantiam suam, et si tradiderit corpus suum ut ardeat, nihil ei prodest (1 COR. 13, 1-3). Quantum ergo bonum est, sine quo ad aeternam vitam neminem bona

tanta perducunt. Ipsa vero dilectio sive caritas... perducit ad regnum, ita ut ipsam fidem non faciat utilem nisi caritas: sine caritate quippe fides potest quidem esse, sed non et prodesse. Propter quod et Apostolus, *in Christo,* inquit, *Iesu neque circumcisio, neque praeputium aliquid valet, sed fides quae per dilectionem operatur* (Gal. 5, 6)». S. Augustinus, *De Trinit.* l. 15 c. 18 c. 18 n. 32, ML 42, 1082 sq.; J 1679.

«Caritas ergo incohata, incohata iustitia est; caritas provecta, provecta iustitia est; caritas magna, magna iustitia est; caritas perfecta, perfecta iustitia est.» S. Augustinus, *De nat. et grat.* c. 70 n. 84; ML 44, 290; J 1798. Unde, ex S. Doctore, mensura perfectionis iustitiae est perfectio caritatis; et caritas dividit inter filios regni aeterni et filios perditionis aeternae; et ipsa ducit nos in regnum, et sine ipsa nihil. Homo igitur qui non est iustus, sed est filius perditionis, caritatem habere non potest.

141. 3.° Homo nequit esse simul amicus et inimicus Dei, conversus ad Deum et aversus ab eo. Atqui homo per caritatem est amicus Dei, per peccatum vero inimicus eius; per caritatem est conversus ad Deum, per peccatum vero aversus ab eo. Ergo caritas et peccatum in eodem homine coexsistere non possunt. Amissa itaque per peccatum letale gratia sanctificante, per idem peccatum et caritas amitatur oportet. Cfr. S. Thomas, 1-2 q. 65 a. 5; 2-2 q. 24 a. 12.

142. Pars 2.ª *Amissa gratia sanctificante, amittuntur omnes virtutes morales per se infusae.*

Censura. Aliqui tantam agnoverunt conexionem inter caritatem et virtutes morales infusas, ut, amissa illa per peccatum, hae nullatenus, nec de potentia Dei absoluta, in peccatore conservari possint. At hoc non apparet verisimile, quia inter caritatem et virtutes morales nulla intellegitur dependentia essentialis. Cfr. Ripalda, *De ente supernat.* l. 6 d. 128 s. 4 n. 27; Suarez, *De grat.* l. 11 c. 3 n. 11. Ideo haec secunda pars theseos non potest dici aeque certa ac prima; tum quia non est aeque certum, immo nec omnino certum, virtutes morales infundi; tum quia, licet supponantur infundi, non tamen habentur pro amissione illarum, cum amittitur caritas, ea testimonia et principia fidei quae habentur pro amissione caritatis, cum amittitur gratia. Nihilominus propositio nostra continet doctrinam D. Thomae, quem theologi, infusionem virtutum moralium agnoscentes, communiter sequuntur. Cfr. S. Thomas, 1-2 q. 63 a. 2 ad 2; q. 65 a. 2 sq.; q. 68 a. 5.

143. Prob. 1.° Gratia et virtutes infusae se habent ad invicem sicut natura et proprietates eius; deficiente autem natura, conaturaliter deficiunt eius proprietates; ergo, deficiente gratia, deficiant necesse est virtutes morales, nisi detur exceptio. Atqui talis exceptio non probatur, sed potius observatio legis communis omnino confirmatur.

Nam «virtutes cum vitiis habitare non possunt. Quae enim participatio, inquit Apostolus, iustitiae cum iniquitate? aut quae societas luci ad tenebras? (1 Cor. 6, 14). Virtus namque principaliter Deus est: cui non aliud est habere virtutem, quam esse virtutem. Huius cum participes sumus, habitat Christus in nobis, qui est Dei virtus et Dei sapientia (1 Cor. 1, 24); habitat fides, spes, caritas, continentia, intellectus, consilium, fortitudo, ceteraeque virtutes. Cum vero ab hoc bono recedimus, omnia nobis e contrario oriuntur ex nobis. Discedente enim pulchritudine, quid succedat nisi deformitas? abeunte sapientia, quid resideat nisi insipientia? non regnante iustitia, quid dominetur nisi iniquitas?... Et ita manifestissime patet, in impiorum animis nullam habitare virtutem, sed omnia opera eorum immunda esse atque polluta, habentium sapientiam non spiritualem, sed animalem; non caelestem, sed terrenam; non christianam, sed diabolicam; non a Patre luminum, sed a principe tenebrarum; dum et ipsa quae non haberent nisi dante Deo, subdunt ei qui primus recessit a Deo». S. Prosper, *C. Collat.* c. 13 n. 1-3, ML 51, 247 sq. Cfr. etiam Iulianus Pomerius, *De vita contempl.* l. 3 c. 16 n. 1, ML 59, 498.

144. 2.° Virtutes morales infusae non possunt esse sine prudentia infusa; prudentiae enim est assignare medium virtutum moralium (167 sq.). Nec prudentia infusa potest esse absque caritate; nam de ratione prudentiae est quod recte eligat media ad finem; media autem ad finem recte eligere non potest qui non bene se habeat circa finem; bene autem circa finem nemo se habet nisi per caritatem. Ergo per peccatum letale, quia amittitur gratia, amittitur caritas; quia amittitur caritas, amittitur prudentia; quia amittitur prudentia, amittuntur omnes virtutes morales. Cfr. S. Thomas, 1-2 q. 58 a. 4; q. 65 a. 1 sq.

145. 3.° Virtutes morales infusae, licet pro obiecto habeant bonum aliquod creatum, cum tamen sint intrinsece supernaturales, natura sua ordinantur ad finem ultimum supernaturalem: hinc connaturaliter postulant subiectum iam relatum ad talem finem per caritatem. Atqui homo peccator non est bene relatus ad ultimum finem, sed aversus ab eo. Ergo homo peccator non est subiectum aptum virtutum moralium.

Regnante itaque peccato, virtutes morales de sua possessione deturbentur necesse est.

Profecto caritas est principium, a quo omnes aliae virtutes vim habent eliciendi actus conducentes hominem in ultimum finem; caritas est radix, ex qua ceterae virtutes succum sugunt necessarium, quo et vivant et crescant et fructificent in vitam aeternam; caritas est quasi forma quae ceteris virtutibus tribuit perfectam rationem virtutis christianae, cuius est perducere hominem in finem supernaturalem; unde virtutes caritate non formatae iure dicuntur deficere a perfecta ratione virtutis. Cum igitur quodlibet peccatum mortale contrarietur caritati; hac per illud exclusa, excludantur oportet omnes virtutes morales, quae in ea quadantenus fundantur. Quocirca, si fidem et spem excipias ob rationem inferius (153) datam, nulla virtus supernaturalis est agnoscenda in eo qui caritatem non habet. Cfr. S. THOMAS, 1-2 q. 71 a. 4; 2-2 q. 23 a. 7 sq.

146. Pars 3.ª *Amissa gratia sanctificante, saepe ex lege Dei extrinseca conservantur fides et spes.*

Novatores in hac materia sic plus minus redarguebant: Sola fides iustificat; sola ergo infidelitate amittitur gratia iustificationis; sed infidelitas excludit fidem; ergo, quotienscumque amittitur iustificationis gratia, amittitur etiam fides. Item, fides quae iustificat, est fides fiducialis, quae est ipsa spes vel saltem proprietas eius essentialis; quod ergo de fide dicitur, idipsum de spe dictum esse intellegitur. Verum hi errores reiecti sunt in tractatu *De gratia Christi* n. 644-670.

147. CENSURA. Unde, amissa per peccatum gratia, non semper amitti fidem, est doctrina definita in TRID. sess. 6 can. 28, qui ita se habet: «Si quis dixerit, amissa per peccatum gratia, simul et fidem semper amitti; aut fidem, quae remanet, non esse veram fidem, licet non sit viva; aut eum qui fidem sine caritate habet, non esse christianum A. S.» Cfr. DB 838 (720).

Sane, hic canon non loquitur de fide actuali, sed de fide habituali; nec de fide habituali quae de novo infunditur, sed de fide habituali quae erat ante peccatum. Loquitur enim de fide quae non *amittitur*, sed remanet post peccatum; fides autem quae non amittitur, sed *remanet* post peccatum, proculdubio est fides habitualis quae fuit ante peccatum. Nec obstat quod fides quae remanet non sit *viva*, quoniam una eademque fides habitualis potest esse successive viva et mortua; nam id, quod facit fidem esse vivam, non est de essentia fidei. Loquitur quoque de

vera fide; veram autem fidem vocat Tridentinum fidem infusam supernaturalem, de quo loquitur in cap. 7. 10, 15 adversus novatores, qui fidem peccatorum dicebant esse non veram fidem, sed umbram quandam fidei, seu inanem quandam cognitionem articulorum fidei. Cfr. CALVINUS, *Inst.* l. 3 c. 2 et 17.

Vera igitur fides, de qua agit canon, est donum Dei *permanens*, quo homo libere credit divinitus revelata, propter auctoritatem Dei revelantis. Quapropter nemo de alia fide hunc canonem intellegere potest, nisi verba illius ad confictum sensum contorquere conetur.

Attamen de spe habituali non invenitur tam expressa definitio, nec apparent tam aperta testimonia S. Scripturae, sicut apparent quando agitur de conservatione fidei post interitum gratiae. Ideo spem habitualem non perire simul cum gratia per omne peccatum letale, aliqui putant esse quidem certum, sed absque ulla censura theologica; alii ita certum ut oppositum sit temerarium; alii proximum fidei; alii de fide divina; alii de fide divina et catholica. Cfr. S. THOMAS, 1-2 q. 65 a. 4; In 3 dist. 26 q. 2 a. 3; In 4 dist. 14 q. 1 a. 2; q. 2 ad 2; *De carit.* q. unic. a. 6 ad 10; *De spe* q. unic. a. 3; SUAREZ, *De grat.* l. 11 c. 5 n. 15; VAZQUEZ, In 1-2 d. 91 c. 4; VALENTIA, In 1-2 d. 5 q. 7 punc. 2; In 2-2 d. 2 q. 1 punc. 2; MEDINA, In 1-2 q. 62 a. 4 dub. 1; RIPALDA, *De ente supernat.* l. 6 d. 128 s. 5 n. 57.

148. Prob. QUOAD FIDEM. 1.° Ex IAC. 2, 14. 24: «*Quid proderit, fratres mei, si fidem quis dicat se habere, opera autem non habeat? Numquid poterit fides salvare eum?... Sicut enim corpus sine spiritu mortuum est, ita et fides sine operibus mortua est*».—Ex 1 COR. 13, 2: «*Et si habuero omnem fidem ita ut montes transferam, caritatem autem non habuero, nihil sum*». Ex MT. 7, 22 sq.: «*Multi dicent mihi in illa die: Domine, Domine, nonne in nomine tuo prophetavimus, et in nomine tuo daemonia eiecimus, et in nomine tuo virtutes multas fecimus? Et tunc confitebor illis: Quia numquam novi vos; discedite a me qui operamini iniquitatem*».

Quibus aperte asseritur: *a)* fidem posse esse sine bonis operibus et sine caritate;—*b)* fidem sine caritate esse quidem mortuam, quae non potest salvare fidelem, esse tamen veram fidem; nam Iacobus in loco citato, loquens de eadem fide, dicit fidem cooperatam operibus Abrahami atque ex operibus consummatam fuisse, et concludit dicens: *Videtis quoniam ex operibus iustificatur homo, et non ex fide tantum;* loquitur ergo de vera fide, quae, si accedant cetera praerequisita, iustificat hominem; —*c)* fidem sine caritate posse esse adeo perfectam, ut homo,

ita fidelis, multa possit patrare miracula, quae tamen saluti eius aeternae proderunt nihil [1].

149. *Dices cum Erasmo,* Apostolum duxisse argumentum a condicione impossibili ad exaggerandam necessitatem caritatis; et ideo hinc non sequi, fieri posse ut homo, qui caritatem non habeat, fide montes transferat. Sic ex eo quod idem Apostolus dixerit: «*licet nos aut angelus de caelo evangelizet vobis praeterquam quod evangelizavimus vobis, anathema sit*» (GAL. 1, 8), non sane sequitur, fieri posse ut angelus de caelo contrarium praedicet evangelium.

Resp. Negamus Apostolum duxisse argumentum a condicione impossibili; quia, licet non affirmet fore aliquando hominem, qui sine caritate tantam habeat fidem, ut montes transferat; perspicue tamen ostendit, hoc esse possibile. Nam eodem tenore loquitur de dono fidei, quo loquitur de dono linguarum, de dono prophetiae, de notitia mysteriorum. Atqui ex mente Apostoli non repugnat ut aliquis careat caritate, habeat tamen eiusmodi charismata. Ergo Apostolus non arguit hic ex hypothesi impossibili, sed potius alludit ad verba Christi ap. MT. 7, 22 sq., quae superius relata sunt. Cfr. BELLARMINUS, *De iustif.* l. 1 c. 15.

150. 2.° S. Chrysostomus explicans haec verba ait: «Non enim solum, inquit, qui fidem habet, si vita neglegatur, ex caelis excluditur; sed etiamsi cum fide multa signa ediderit, nec boni quidpiam fecerit, a sacris similiter repelletur... Illud quippe vult hic ostendere, fidem nihil sine operibus valere». In MT. hom. 24 n. 1, MG 57, 321. Notum est etiam illud S. Augustini: «Sine caritate quippe fides potest quidem esse, sed non et prodesse». *De Trinit.* l. 15 c. 18 n. 32, ML 42, 1083.

Huc etiam faciunt omnia illa testimonia quae affirmant, inter fideles Ecclesiae esse bonos et malos, iustos et peccatores. Nemo enim potest esse habitualiter fidelis sine habitu fidei; si ergo in Ecclesia sunt peccatores fideles, manifestum est fidem posse esse in peccatore.

151. 3.° Diximus in thesi, fidem et spem post interitum gratiae conservari saepe *ex lege Dei extrinseca.* Quod ut melius innotescat, opor-

[1] Porro tripliciter potest dici fides *vera: Primo,* ratione ipsius fidei habitualis, quatenus reapse est habitus supernaturalis, infusus a Deo, elevans potentiam ad connaturaliter eliciendos actus fidei supernaturales: *Secundo,* ratione obiecti materialis, quatenus credit obiecta vere divinitus revelata. *Tertio,* ratione obiecti formalis, quatenus obiecta divinitus revelata credit propter auctoritatem Dei revelantis. His tribus modis potest esse vera fides peccatoris. Cfr. TEPE, *De virt. inf. in genere* n. 261.

tet in memoriam revocare quatuor illas sententias, quae de conexione virtutum cum gratia a theologis inventae sunt. *Prima* sententia tenet, omnes virtutes infusas ita esse conexas cum gratia, ut nec de potentia Dei absoluta sine gratia conservari possint. *Secunda* docet, inter gratiam et virtutes nullam dari conexionem ex rei natura, sed solum ex dispositione Dei positiva. *Tertia* asserit, caritatem et virtutes morales coniungi cum gratia ex ipsa rei natura, non vero fidem et spem; quae ideo connaturaliter remanent in peccatore. *Quarta* denique affirmat, omnes virtutes infusas, etiam fidem et spem, ex ipsa rei natura esse conexas cum gratia sanctificante; ideoque, hac deperdita, fidem et spem non connaturaliter, sed ex lege Dei extrinseca, remanere in peccatore.

152. *Prima* sententia communiter habetur ut falsa quoad virtutes morales; et fere communiter reicitur etiam quoad ipsam caritatem, si haec a gratia realiter distinguatur. *Secunda* sententia vix probabilis censetur. *Tertia* est vere probabilis. *Quarta* nobis probabilior videtur.

Ratio huius est, quia omnes virtutes infusae, etiam fides et spes, sunt principia proxima vitae supernaturalis, cuius principium radicale est gratia sanctificans. Virtutes quippe perficiunt et elevant potentias animae, gratia vero ipsam animam secundum se sumptam. Quare gratia habitualis et virtutes, non exceptis fide et spe, merito comparantur ad invicem ut natura rationalis et eius potentiae; natura autem rationalis eiusque potentiae per se et ratione sui inter se conectuntur. Defensores singularum harum sententiarum potest videre, si te delectat, apud Ripalda, *De ente supernat.* l. 6 d. 128 s. 4 n. 25 sqq.

Iam vero, si fides et spes natura sua conectuntur cum gratia; quando haec peccato perit, deberent quoque perire fides et spes; quae si non pereunt, ideo est, quia Deus ex lege speciali conservat eas.

153. *Sed quaeres*, quaenam sit ratio huius legis specialis conservandi fidem et spem, pereunte gratia.

Resp. Ratio fuisse videtur, quod Deus voluit ut gratia deperdita recuperari posset per actus ipsius peccatoris; quos actus peccator elicere non valet, nisi quatenus cognoscendo fide misericordiam Dei, et sperando spe veniam peccati, quod admisit, provocetur ad suppliciter implorandam indulgentiam Dei, et ad recuperandam amicitiam divinam, quam peccando perdidit. Nota praeterea, fidem esse principium, radicem, fundamentum omnis iustificationis. Oportebat ergo ut, destructo aedificio vitae chistianae, remaneret saltem fundamentum, super quod edificium dirutum reaedificari possit.

Tandem, etiamsi fides et spes sint connaturaliter nexae cum gratia habituali, hic tamen nexus non est natura sua tam intimus et necessarius ac est nexus qui inter naturam aliquam substantialem eiusque proprietates habetur. Nihil itaque mirandum, quod Deus voluerit, ut, deperdita per peccatum gratia sanctificante, remanerent in peccatore fides et spes, veluti germina quaedam vitae supernaturalis, cuius iacturam posset peccator per paenitentiam reparare.

154. Prob. QUOAD SPEM. Nam haec ratio, quam nuper attigimus pro conservatione fidei, valet etiam pro conservatione spei. Censendum itaque est, non solum habitum fidei, sed etiam habitum spei conservari a Deo in peccatore, ut hic, si velit, resipiscat et vivat. Haec est omnium theologorum sententia; communis autem theologorum sententia in materia theologica criterium est infallibile veritatis. «Unde et cetera quae dicta sunt de fide informi, possunt spei informi applicari». S. BONAVENTURA, In 3 dist. 26 q. 4. Merito ergo damnata est sequens Quesnelli propositio: «Totum deest peccatori quando ei deest spes; et non est spes in Deo, ubi non est amor Dei». DB 1407 (1272). Cfr. S. THOMAS, 1-2 q. 65 a. 4; q. 71 a. 4; SUAREZ, *De grat.* l. 11 c. 5 n. 15.

Dices: Spes habitualis amittitur per omne peccatum ipsi contrarium. Sed omne peccatum mortale est contrarium spei; quia primus et potissimus affectus spei est desiderium efficax obtinendi beatitudinem; et cum tali desiderio nullum componitur peccatum grave, adeptioni beatitudinis repugnans. Ergo quolibet peccato mortali amittitur spes.

Resp. Profecto nullum peccatum grave componitur cum desiderio efficaci obtinendi beatitudinem per merita actu praesentia; utique vero componitur cum desiderio efficaci obtinendi beatitudinem per merita futura et morte consummanda. Non enim repugnat affectus efficax rei futurae cum affectu efficaci rei praesentis, quae futurae contrariatur: sicut non repugnat velle carentiam rei pro uno instanti, et possessionem eiusdem rei pro alio. Sic peccator, dum peccat (peccato non desperationis), non vult perseverare semper in peccato, sed potius cupit recedere a peccato, saltem in fine vitae, et in statu gratiae mori. Cfr. RIPALDA, *De ente supernat.* l. 6 d. 128 s. 5 n. 63.

155. Pars 4.ª *Fides et spes amittuntur per peccatum mortale ipsis directe oppositum.*

Quaeritur, an fides et spes sint amissibiles, per quid, et quo modo amittantur.

1.° *Quoad primam quaestionem.* Calvinus docuit, fideles omnes non solum esse praedestinatos, sed etiam fide divina esse certos de prae-

senti sua iustitia, de futura perseverantia, necnon de sua propria praedestinatione. Exinde logice inferebat, fidem veram esse inadmissibilem. Cumque nomine fidei intellegeret ipse firmam fiduciam, cum spe essentialiter conexam; quod de fide affirmat, idipsum de spe theologica affirmatum voluit. Kemnitius, Petrus Martyr, aliique discipuli Calvini concedebant, fidem posse quidem amitti ad tempus, at non irreparabiliter; omnes quippe fideles sunt reapse praedestinati, et scimus neminem posse salvari nisi moriatur fidelis. Cfr. BELLARMINUS, *De iustif.* l. 3 c. 14.

Adversus omnes istos haereticos TRID. sess. 6 cap. 15 statuit fidem amitti infidelitatis peccato. Fides autem haec, quae amittitur, non est actus fidei, ut per se patet; nec est solum moralis status fidelitatis resultans ex fide actuali praeterita non retractata hucusque per actum contrarium; siquidem iste status fidelitatis nihil aliud est nisi actus fidei physice sane transactus, sed moraliter perseverans quatenus non revocatus; unde dicere fidem amitti peccato infidelitatis, in hoc sensu idem esset ac dicere fidem negari per actum infidelitatis, quod est tautologicum; cum enim de ratione infidelitatis sit negare fidem, dicere, infidelitate fidem negari, est dicere, infidelitatem esse infidelitatem. Ergo fides quae, iuxta Tridentinum, amittitur peccato infidelitatis, est fides habitualis, consistens in dono aliquo divinitus infuso ad actus fidei connaturaliter eliciendos. Cfr. LUGO, *De fide* d. 17 n. 55 sqq.

Quae quidem doctrina, licet non proponatur ut dogma fide divina credendum, proponitur sane ut doctrina catholica omnibus Christi fidelibus tenenda. Eadem certitudine tenendum est, etiam spem theologicam posse perire; cum enim fides sit *sperandarum substantia rerum* (HEBR. 11, 1); fide sublata, spes quae in illa fundabatur, pessum statim detur necesse est. Cfr. SUAREZ, *De grat.* l. 11 c. 6 n. 7.

156. 2.° *Quoad secundam quaestionem.* Idem Concilium l. c. docuit fidem amitti per peccatum infidelitatis. Sententia ergo Durandi asserentis, haereticum, licet neget unum alterumve articulum fidei, non perdere habitum fidei, dummodo credat in alios articulos, est sententia acatholica, et, ut talis, penitus reprobanda.

Porro alia est infidelitas *negativa*, alia *positiva*. Illa est sola carentia fidei, haec aliquis actus positivus contrarius fidei. Utraque repugnat fidei, sed modo diverso. Nam infidelitas negativa, inquantum talis, non expellit fidem semel obtentam, sed solum illam non admittit secum, quatenus non potest introduci fides, quin illa infidelitas excludatur. At vero postquam fides semel in homine introducta est, non potest haec per solam infidelitatem negativam expelli, nisi positiva infidelitas ad-

veniat. Quod adeo verum est, ut, si puer baptizatus educaretur inter infideles, hic postea in aetate adulta habitum fidei in baptismate infusum non amitteret, donec positivum actum infidelitatis poneret.

157. Ulterius, infidelitas positiva alia est *materialis*, alia *formalis*. Materialis est in eo qui, cum receperit aliquando habitum fidei, per ignorantiam invincibilem in erroribus fidei contrariis versatur. Formalis est in eo qui huiusmodi erroribus voluntarie et pertinaciter adhaeret [1]. Prior non excludit habitum fidei, tum quia nulla virtus infusa semel habita amittitur sine aliqua culpa, tum quia secus homo fidelis errans per ignorantiam in aliqua materia fidei, amitteret habitum fidei, quod nefas est dicere. Altera, seu infidelitas formalis, corrumpit profecto fidem, si tamen sit cum pertinacia coniuncta. Haec tamen pertinacia non stat in eo praecise quod quis acriter ac mordicus errorem contra fidem tueatur, sed communiter in eo quod errori adhaereat sciens illum esse ab Ecclesia damnatum [2].

Non ergo sufficit ignorantia culpabilis articulorum fidei, nec error ex ignorantia culpabili profectus, nec externa negatio fidei, quamvis sit graviter culpabilis; quia per haec non receditur ab obiecto formali fidei, sed solum circa materiam eius per metum aut neglegentiam peccatur. Qua de causa merito addunt plures theologi, nec per errorem ex ignorantia crassa et affectata ob taedium discendi, aut aliud simile motivum, excludi habitum fidei; qui enim tali ignorantia laborat, pot-

---

[1] Aliqui doctores germani falso affirmant peccatum infidelitatis consistere in eo quod, admissa revelatione divina, Deo non credatur, et ipse accusetur mendacii. Unde annotator in primum schema Constitutionis Vaticanae de doctrina catholica, ait: «Neque vero, ut aliqui nunc falsissime et periculosissime dicunt, peccatum contra fidem in eo solummodo est, quod, admisso facto revelationis, Deo non credatur et ipse mendacii accusetur, cuiusmodi monstrum inter homines vix occurrit. Sed infidelitas quae damnatur, etiam illa est, quod dum veritas tamquam revelata sufficienter proposita est, illa revelata esse negatur, et ita fides in hac hypothesi propositionis sufficientis debita non praestatur. Hanc enim subiectionem rationalis creaturae et captivitatem omnis intellectus, infinitas, maiestas, veritas et sapientia, hoc est, auctoritas Dei loquentis postulat». COLL. LAC. VII, 531. Cfr. S. THOMAS, 2-2 q. 11 a. 1.

[2] Peccatum contra fidem, si stricte loquamur, non est idem ac peccatum infidelitatis; nec omne peccatum infidelitatis est peccatum haeresis. Ideo TRID. sess. 6 cap. 15 non dixit, fidem amitti peccato contra fidem; quia multipliciter potest peccari contra fidem absque iactura habitus fidei. Nec dixit, fidem amitti solo peccato haeresis; quia sunt alia peccata, praeter haeresim, quibus amittitur fides. Dixit fidem amitti infidelitate, quae latius patet quam haeresis, et minus quam peccatum contra fidem. Cum ergo, etiam non interveniente auctoritate Ecclesiae, possit quis peccare peccato infidelitatis, puta v. g. eos qui videbant miracula Christi vel Apostolorum facta in confirmationem veritatis revelatae, videtur ad pertinaciam erroris, quo amittitur fides, non requiri absolute, ut, errans in fide, sciat suum errorem esse ab Ecclesia damnatum; sed satis esse ut recedat a veritate fidei cum sufficiente propositione et cognitione eius. Cfr. LUGO, *De fide* d. 17 s. 5 n. 104-109; SUAREZ, *De grat.* l. 11 c. 7 n. 3 sq.

est esse animo paratus ad suum errorem deponendum, ut primum intellegat illum cum doctrina divinitus revelata pugnare. At error, ex ignorantia affectata ob contemptum religionis, habitum fidei expellere videtur; qui enim christianam religionem sic spernit, non est dispositus ad errorem, quem habet, relinquendum.

Expellitur quoque habitus fidei per dubium circa aliquem articulum fidei cum iudicio deliberato et penitus voluntarium. Quare qui positive de aliquo articulo fidei dubitant, id est, qui iudicant eum esse dubium, iam circa fidem naufragaverunt. Cfr. CAIETANUS, In 2-2 q. II a. 2.

158. *Quaeres,* an amittat habitum fidei ille qui non ponit actum fidei quando urget praeceptum grave ponendi illum.

Resp. Cum raro contingat huiusmodi peccatum, vix et nonnisi obiter hanc quaestionem theologi attingere solent. Attamen sequens solutio verisimilior videtur: Si quis, urgente praecepto, omittat actum fidei ob difficultates quae ei occurrunt contra veritatem fidei, amittet profecto habitum fidei. Si vero actum debitum omittat ob alia motiva extrinseca fidei, tunc ulterius opus est distinctione: Nam aut vult actum fidei ad tempus tantum differre, aut habet voluntatem seriam numquam iam in posterum credendi. In primo casu non desinit esse fidelis; quia, licet peccet contra fidem, hanc tamen mente et animo integram custodit. In altero casu videtur abicere fidem, non quidem positive negando illam, ut suppono, sed sane statuendo sibi non credere in posterum ea quae credenda proponantur. Cfr. LUGO, *De fide* d. 17 s. 5 n. 97-103.

159. Circa virtutem spei notandum est, illam duobus modis amitti posse, scilicet: vel immediate per peccatum ipsi directe oppositum, cogita peccatum desperationis, vel mediate per amissionem fidei. In quo conveniunt omnes. *Disputatur tamen, num peccato praesumptionis corrumpatur habitus spei.* Certum sane est, desperationem magis opponi spei, quam praesumptionem; desperatio enim est totalis recessus a Deo, ut obiecto beatitudinis et adiutore nostro ad illam obtinendam; praesumptio vero non ita recedit a Deo, sed contra tendit in Deum ut obiectum beatitudinis, etsi modo inordinato. Quocirca praesumptio inordinate tendit in illud, in quod spes tendit ordinate: quae duo non includunt formalem repugnantiam, sicut includunt accessus et recessus respectu eiusdem termini; hos autem motus ab invicem repugnantes important profecto spes ac desperatio. Quapropter Suarez aliique plures theologi putant, sola praesumptione non excludi spem quoad habitum, sed solum quoad actum. Cfr. SUAREZ, *De grat.* l. II c. 7 n. 1 sq.

160. At alii concedunt quidem spem non amitti praesumptione, si haec consistat in eo quod quis, *praesumens,* Deum futurum sibi propitium in fine vitae, interim se vitiis involvit securus de sua aeterna salute. Quod si quis praesumat, se veniam et beatitudinem obtenturum solis suis viribus, aut sola Dei misericordia sine operibus ex gratia factis, hic amittet, inquiunt, spem hac praesumptione; quippe quae videtur destruere modum tendendi in obiectum spei; hic enim modus in eo est quod exspectetur beatitudo ut obtinenda per auxilia gratiae et per opera meritoria quae sua gratia Deus in nobis operatur. Cfr. SYLVIUS, In 2-2 q. 21 a. 2.

Advertendum denique, fidem, secus ac spem, numquam amitti mediate per amissionem alterius virtutis, sed solum immediate per peccatum ipsi directe oppositum. Unde, remota spe, potest manere fides, quamvis, remota fide, nequeat manere spes; nam spes nullo modo est causa per se necessaria ad fidem, sicut fides est causa necessaria ad spem; etenim spes est virtus quasi practica, tendens in consecutionem alicuius boni; fides vero est virtus quasi speculativa, quae in solo assensu veritatis conservari potest.

161. 3.° ***Quoad tertiam quaestionem.*** Quomodo scilicet per peccatum infidelitatis et desperationis amittantur fides et spes. Circa quod haec videntur tenenda: 1.° Oppositio inter actum peccati et habitum virtutis infusae, quae peccato expellitur, non est *physica.* Nam huiusmodi oppositio daretur vel *efficienter,* quatenus actus peccati esset causa efficiens causalitate sua physica destruens habitum infusum, vel *formaliter* quatenus actus peccati esset forma aliqua quae simul cum habitu infuso non posset esse in eodem subiecto. Neutrum autem dici potest.

Non primum, quia peccatum nihil efficit *physice,* quo virtus infusa destruatur, nisi habitum vitiosum acquisitum, aut dispositionem ad ipsum. Sed nec habitus vitiosus, nec dispositio ad ipsum, repugnant sua natura cum virtute infusa supernaturali, ut patet in peccatore vitioso, qui remanentibus adhuc pravis habitibus acquisitis, iustificatur. Ergo peccatum non expellit *efficienter* virtutem infusam.

Non secundum, quia inter potentiam assentiendi, qualis est habitus fidei, et actualem dissensum, qualis est peccatum infidelitatis, nulla profecto apparet contradictio. Esto quod assentire et dissentire circa idem obiectum, implicet contradictionem; at *posse* assentire, et de facto *dissentire,* nullam prorsus repugnantiam involvunt. «Actus enim non directe contrariatur habitui, sed actui: continuatio autem habitus in

subiecto non requirit continuitatem actus: unde ex superveniente contrario actu non statim habitus acquisitus excluditur». S. THOMAS, 2-2 q. 24 a. 12. Si ergo actus naturalis non contrariatur habitui acquisito, multo minus contrariabitur habitui infuso, qui est in alio ordine valde diverso. Adde quod, si habitus fidei et actus erroris contra fidem secundum suam entitatem physicam opponerentur ad invicem, etiam error inculpabilis excluderet habitum; quod nemo dicet.

162. Restat igitur ut oppositio inter virtutem infusam et peccatum, quo illa expellitur, sit repugnantia *moralis,* sita in quadam indignitate subiecti, quae impedit quominus virtus conservetur a Deo. At haec indignitas non est sola ratio *demeriti,* ut Scotus voluit; sunt enim aliqua peccata peccato infidelitatis et desperationis graviora, proindeque et magis *demeritoria,* quae tamen non obstant, quominus fides et spes conserventur in peccatore: cogita aliquem qui, retinens interne fidem, ex odio vel ex alio pessimo motivo plures alios in haeresim inducat. Requiritur ergo, praeter demeritum, ut ex peccato resultet in peccatore quaedam indispositio moralis ad habitum virtutis prorogandum.

Haec autem indispositio in eo est, quod peccatum directe opponatur obiecto formali virtutis; nam per tale peccatum peccator evadit indispositus ad operandum, sicut oportet, in tota materia virtutis; et consequenter manet etiam indispositus ad ipsam virtutem retinendam. Sic qui negat unum articulum fidei *sufficienter* propositum ut revelatum, eo ipso est indispositus ad credendos alios articulos ut revelatos, ex motivo nempe formali fidei, quod est auctoritas Dei revelantis. Quae quidem indispositio non physica, sed moralis dicenda est; nam sicut actus boni, non physice, sed solum moraliter disponunt ad infusionem habituum supernaturalium; ita etiam e contrario, actus mali, non physice, sed solum moraliter disponunt ad amissionem illorum. Peccata igitur infidelitatis et desperationis expellunt fidem et spem non physice, sed moraliter et dispositive. Cfr. SUAREZ, *De fide* d. 7 s. 4 n. 8.

163. Prob. 1.° DE FIDE. S. Scriptura aperte affirmat fidem amitti posse, et a multis amitti. Cfr. LC. 8, 13; IOH. 15, 2-6; GAL. 1, 6; 3, 1 sqq.; 5, 4 sqq.; 1 TIM, 1, 6. 19; 4, 1; 6, 21; 2 TIM. 2, 18; Tit. 3 10 sq.

S. Augustinus impugnans errorem eorum qui dicebant, baptizatos non passuros poenam aeternam, sic argumentatur: «Sed rursus etiam isti qui recte intellegunt, non dicendum esse, eum manducare corpus Christi, qui in corpore non est Christi; non recte promittunt eis, qui vel in haeresim vel etiam in gentilium superstitionem ex illius corporis

unitate labuntur, liberationem quandoque ab aeterni igne supplicii. Primum, quia debent attendere, quam sit intolerabile atque a sana doctrina nimis devium, ut multi ac pene omnes qui haereses impias condiderunt exeuntes de catholica Ecclesia, et facti sunt haeresiarchae, meliores habeant causas, quam hi qui numquam fuerunt catholici, cum in eorum laqueos incidissent; si illos haeresiarchas hoc facit liberari a supplicio sempiterno, quod in catholica Ecclesia baptizati sunt et sacramentum corporis Christi in vero Christi corpore primitus acceperunt: cum peior utique sit desertor fidei, et ex desertore oppugnator eius effectus, quam ille qui non deseruit, quam nunquam tenuit». *De civ. Dei* l. 21 c. 25 n. 3, ML 41, 741 sq. Cfr. SUAREZ, *De grat.* l. 11 c. 6 n. 5.

Profecto fides, sicut libere suscipitur, sic et libere retinetur. Unde Scriptura et Patres passim monent fideles, ut caveant ab haereticis ne fidem amittant, quia sermo haereticus serpit ut cancer; ut recta in omnibus procedant conscientia, ne forte inducantur in infidelitatem; ut sint vigiles et solliciti in fide, firmiterque eam retineant; quod praesertim in epistulis D. Pauli videre licet. Quae omnia reapse vana et inutilia forent, si fides, semel suscepta, amitti non posset.

164. *Amittitur autem infidelitate, eaque sola.* Nam ex dictis patet, fidem amitti vel per unum peccatum infidelitatis, non vero amitti per alia plura peccata, licet gravissima, quibus amittitur gratia; constat enim multos esse in Ecclesia *fideles* qui enormium peccatorum sarcina onerantur. Hoc autem signum est, fidem, in praesenti providentia, non perdi nisi per peccatum ipsi directe oppositum, quale est unum peccatum infidelitatis; huius enim rei nulla alia ratio assignari potest. Revera, si praeter peccatum infidelitatis, esset aliquod aliud peccatum expellens fidem, hoc illud esset per quod directe expellitur spes. Atqui peccatum, quo expellitur spes, non expellit fidem. Ergo nonnisi sola infidelitate amittitur fides.

Minor liquet tum ex propositionibus 52 et 57 Quesnelli a Clemente XI damnatis, DB 1402. 1407 (1267. 1272), tum ex auctoritate theologorum cum S. THOMA, 2-2 q. 20 a. 2, tum ex ipso lumine rationis, quae id ipsum suadere videtur. Nam, stante iudicio speculativo vero, potest stare iudicium practice practicum falsum, inducens ad actum perversum voluntatis. Sic cum hoc iudicio vero: *adulterium est illicitum,* potest stare iudicium practice practicum falsum, inducens voluntatem ad committendum adulterium. Ergo a pari, stante iudicio speculativo vero de omnibus veritatibus revelatis, in quibus fundatur spes, potest stare

iudicium practice, hic et nunc inducens hominem ad desperandum; eo vel magis quod, cum aliquis desperat, potest non cogitare de illis veritatibus fidei in quibus nititur spes. Potest ergo amitti spes per peccatum desperationis, quin amittatur fides. Cfr. SUAREZ, *De grat.* l. II c. 7 n. 7.

165. Prob. 2.° DE SPE. 1.° *Spes amittitur indirecte per amissionem fidei.* Nam fides est, iuxta Apostolum (HEBR. II, 1), sperandarum *substantia* rerum; iuxta TRID. (sess. 6 cap. 8), humanae salutis initium, fundamentum et radix omnis iustificationis. Ergo, sublato fundamento per peccatum infidelitatis, necessario aufertur etiam spes quae in eo fundatur. Similiter, obiectum spei theologicae est beatitudo, ut obtinenda per auxilium divinum. Sed hoc obiectum proponitur per solam fidem, nec proponi potest aliter. Ergo, amissa fide, necessario amittitur spes. Cfr. S. THOMAS, 2-2 q. 17 a. 7.

2.° *Spes amittitur directe per peccatum desperationis.* Desperatio enim non minus opponitur spei, quam infidelitas fidei. Nam spes et desperatio se habent ad invicem, sicut accessus et recessus respectu eiusdem beatitudinis: per spem voluntas accedit ad beatitudinem, per desperationem autem recedit ab ea. Ergo desperatio non minus expellit spem, quam infidelitas fidem. Cfr. S. THOMAS, 1-2 q. 40 a. 4; SUAREZ, *De grat.* l. II c. 7 n. 2.

ARTICULUS IV

DE CONEXIONE VIRTUTUM

166. Theologi ac philosophi fere communiter affirmant, virtutes naturales *perfectas*, non vero imperfectas, esse inter se conexas. Haec autem distinctio virtutis in perfectam et imperfectam tripliciter sumi potest:

Primo, ratione *intensitatis*, ita ut virtus imperfecta dicatur illa quae est in gradu remisso, quo maior alius esse possit; quae vero est in summo gradu intensitatis, quo maior esse nequeat, appelletur virtus perfecta. Verum haec distinctio in praesenti quaestione non est attendenda, cum etiam virtutes inter se conexae adhuc magis magisque intendi queant.

Secundo, ratione *entitatis*, ita ut nomine virtutis imperfectae veniat non vera virtus, sed mera dispositio ad virtutem; nomine autem virtutis perfectae veniat vera virtus seu verus habitus virtuosus. Habitus enim, cum sit qualitas *natura sua* difficile mobilis; iuxta plures, enti-

tative distinguitur a dispositione proprie dicta, quae secundum se est facile mobilis, etiamsi per accidens interdum difficulter dimoveatur. Nec vero haec distinctio facit ad rem, siquidem virtutes, quae negantur esse cum aliis necessario conexae, sunt verae virtutes, etsi ab aliqua perfectione accidentali deficientes.

Tertio ratione *status*, quem virtus habet in subiecto, ita ut per virtutem imperfectam significetur vera virtus, nondum tamen in subiecto satis firmata, adeo ut facile corrumpatur; per virtutem autem perfectam denotetur virtus firmiter iam in subiecto radicata. Et in hoc sensu dicuntur virtutes naturales perfectae, non vero imperfectae, esse inter se conexae.

167. Profecto, nulla virtus moralis potest esse perfecta sine prudentia; quae est regula omnium virtutum moralium, indicans medium rationis quod virtus moralis in operationibus et passionibus tenere debet. Nec prudentia potest consistere perfecte absque aliis virtutibus moralibus, quandoquidem rectum iudicium prudentiae multum dependet a rectitudine appetitus; nam homo secundum quod est affectus erga finem, sic de eo practice iudicare solet. Atqui rectitudo appetitus non obtinetur nisi per virtutes morales. Ergo prudentia perfecta absque consortio aliarum virtutum moralium stare non potest.

Ratio autem cur iudicium prudentiae nequeat esse rectum sine rectitudine appetitus, desumitur ex eo quod iudicium prudentiae non sit speculativum, sed practicum. Nam depravatione morum non quidem corrumpitur iudicium speculativum, at certe iudicium practice practicum de eo, quod hic et nunc sit eligendum. Sicut enim gustus, affectus amaritudine, omnia sentit amara; ita intellectus practicus iudicare solet de agibilibus secundum illam affectionem, qua ab affecto appetitu movetur.

168. Cum autem inter virtutes infusas eaedem vigeant relationes, quae vigent inter virtutes acquisitas correspondentes; quod de his diximus, idipsum etiam de illis dictum esse intellegatur oportet. Nihilominus de virtutibus infusis haec tria veniunt notanda:

1.° Quamvis reapse in ordine naturae dentur virtutes incohatae tantum, imperfectae et veluti in statu embryonali, ideoque nulla sit inter eas necessaria conexio; in ordine tamen gratiae nulla est virtus infusa quae, quoad suum esse intrinsecum, non sit omnino perfecta. Cum ergo agitur de conexione virtutum infusarum divisio illa inter virtutes perfectas et imperfectas non est attendenda.

2.° Virtutes infusae possunt considerari tum secundum nudam ac simplicem essentiam qua constant, tum secundum ultimam illam perfectionem, qua actus earundem referuntur atque ordinantur in ultimum finem. Si considerentur hoc secundo modo, id est, in statu perfecto virtutis christianae, qua talis; omnes virtutes infusae, non exceptis fide et spe, sunt necessario conexae in caritate, sicut superius (123 sqq.) ostensum est. Si vero spectentur tantum secundum suam simplicem essentiam, qua possunt ponere actus bonos circa particulare aliquod obiectum, referibiles quidem, sed non relatos ad finem ultimum; tunc virtutes infusae *morales* necessariam ad invicem conexionem habent. Nec enim virtutes infusae morales possunt esse sine prudentia moderatrice infusa, neque haec sine illis consistere valet.

3.° Nec solum cum prudentia infusa, sed etiam cum caritate, virtutes morales infusae necessario conectuntur. Impossibile enim est, ut detur recta ratio prudentiae supernaturalis, ubi appetitus humanus non sit recte ordinatus per caritatem in ultimum finem supernaturalem. Ergo omnes virtutes morales infusae, mediante prudentia, dependent a virtute caritatis. Cfr. n. 142 sqq.

ARTICULUS V

DE DURATIONE VIRTUTUM INFUSARUM

169. Virtus per se infusa tripliciter corrumpi potest. *Primo,* ex oppositione peccati, exigentis expulsionem virtutis. *Secundo,* ex cessatione obiecti sive materialis sive formalis. *Tertio,* ex defectu cuiuscumque alterius condicionis requisitae. De primo modo corruptionis egimus in articulo praecedente. De secundo et tertio agemus in hoc articulo.

THESIS

In beatis remanet caritas, non autem fides et spes; in animabus purgatorii etiam fides et spes; in damnatis vero nulla virtus supernaturalis est admittenda

170. Pars 1.ª *In beatis remanet caritas.*

Prob. Id expresse affirmat Apostolus 1 Cor. 13, 8 ubi, facta comparatione inter caritatem et cetera dona gratiae, ait: «*Caritas numquam excidit, sive prophetiae evacuabuntur, sive linguae cessabunt, sive scientia destruetur*». Caritas autem, quam Apostolus affirmat numquam excidere, est eadem numero caritas, in qua homo iustus ex hac vita decedit; alioquin neque linguae cessarent, neque scientia destrueretur.

Unde S. Chrysostomus asserit, Apostolum extollere caritatem supra fidem, spem, aliaque charismata, eo quod caritas semper duret, immo post mortem hominis fiat vehementior. In 1 Cor. 13, 8, hom. 34 n. 3, MG 61, 289.

171. Pars 2.ª *Non autem fides et spes.*

Prob. Ex eodem Apostolo 1 Cor. 13, 9 sqq., nam post testimonium superius allatum, sic sequitur: «*Ex parte enim cognoscimus, et ex parte prophetamus. Cum autem venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est... Videmus nunc per speculum in aenigmate, tunc autem facie ad faciem. Nunc cognosco ex parte, tunc autem cognoscam sicut et cognitus sum*». Quoniam particulae *ex parte* et *perfectum* inter se opponuntur, evidens est, *ex parte* hoc in loco idem esse ac *imperfectum*. Sensus igitur est: Omnis scientia nostra, necnon et prophetia, imperfecta est in hac vita. «At cum venerit quod perfectum est, i. e. cum fidei, per quam auctoritate divina nixi revelatas doctrinas obscure cognoscimus, visio beatifica successerit, nosque lumine gloriae elevati primam veritatem, atque in ea omnes veritates clare et distincte intueamur, scientia et prophetia, quae fidei innituntur et ad eam referuntur, sua sponte evacuabuntur et destruentur». Cornely, In 1 Cor. 13, 9 pg. 403.

Ubi claram cognitionem cognitioni obscurae, et lumen gloriae habitui fidei successurum esse indicatur. Quare et 2 Petr. 1, 19 dicitur de fide: «*Et habemus firmiorem propheticum sermonem, cui benefacitis attendentes, quasi lucernae lucenti in caliginoso loco, donec dies elucescat, et lucifer oriatur in cordibus vestris*». Cfr. 2 Cor. 5, 6 sq. Non ergo est audiendus Durandus, qui probabile putat, fidem conservari in beatis. Cfr. In 3 dist. 23 q. 9.

172. Suarez, *De virtute spei* d. 1 s. 8 n. 5 existimat, in beatis manere habitum spei quoad substantiam eius, quamvis non eliciat in eis actus spei beatitudinis essentialis. Attamen longe communius et probabilius docetur, habitum spei non manere in *patria*. Quod sane haud obscure significat Apostolus 1 Cor. 13, 13 dum ait: «*Nunc autem manent fides, spes, caritas, tria haec*», quia per particulam *autem* videtur indicare diversitatem status *viae*, in qua manent tria haec, a statu *patriae*, in qua manet sola caritas. Et Rom. 8, 24 sq.: «*Spe enim salvi facti sumus. Spes autem quae videtur non est spes; nam quod videt quis, quid sperat? Si autem quod non videmus speramus, per patientiam exspectamus*». Quibus verbis videtur Apostolus exhibere spem, ut aliquid proprium viatoris.

Ita interpretatur S. CHRYSOSTOMUS, dicens: «Nam fides et spes, cum advenerint bona quae credita et sperata fuerunt, cessabunt; et hoc significans Paulus dicebat: Spes enim quae videtur, non est spes... Quamobrem hae quidem cessabunt cum illa apparuerint; caritas autem tum maxime extollitur et fit vehementior». In 1 COR. 13, 8, hom. 34 n. 3, MG 61, 289.

Re quidem vera, sicut visio excludit fidem de re visa, ita possessio excludit spem de re possessa; fides namque est *argumentum non apparentium,* et spes desiderium boni futuri. Beati vero in *patria* et vident Deum et possident eum. Porro obscuritas fidei desinit esse visione Dei; motus in Deum desinit esse assecutione eius. Tam obscuritas quam motus est quid imperfectum, quod evacuatur adveniente eius perfectione. Cfr. S. THOMAS, 1-2 q. 67 a. 4 sq.

173. Pars 3.ª *In animabus purgatorii non solum manet caritas, sed etiam fides et spes.*

Prob. Manet proculdubio caritas, quia illae animae sunt iustae; iustitia vero sine caritate nullibi esse potest. Manet etiam fides, quia, cum animae purgantes nondum sint in termino, adhuc peregrinantur a Domino, et per fidem ambulant, non per speciem. 2 COR. 5, 6 sq. Immerito ergo unus HURTADUS, *De fide* d. 59 n. 11 magis inclinat ad id negandum. Manet denique spes ex paritate rationis; oportet enim ut animae purgatorii cognoscant supernaturaliter Deum, eundemque exspectent ut bonum supernaturale obtinendum; quod quidem nonnisi per fidem et spem exsequi possunt.

174. Pars 4.ª *In damnatis vero nulla virtus supernaturalis est admittenda.*

Prob. Virtus per se infusa perficit et disponit hominem in ordine ad ultimum finem supernaturalem. Damnati vero sunt irrevocabiliter aversi ab hoc ultimo fine. Ergo debent esse spoliati ab omni virtute supernaturali. Quod non solum de caritate, et consequenter de virtutibus necessario cum illa conexis, patet evidenter; verum etiam de fide et spe, quae in viatoribus haud quidem raro solitariae inveniuntur. Nam damnati nullum actum fidei supernaturalem elicere valent, tum quia ex parte voluntatis carent piu credulitatis affectu ad actum fidei necessario, tum quia ex parte intellectus sunt privati omni auxilio gratiae actualis, quo ad fidem excitentur. Quare communiter reicitur opinio Durandi statuentis habitum fidei nec in damnatis corrumpi. In 3 dist. 23 q. 9.

Idem constat de spe, quoniam damnati sunt omnino certi de sua aeterna damnatione. Hinc nascitur in eis rabida desperatio, quae cum spe theologica coexsistere non potest. Cfr. S. AUGUSTINUS, *De civ. Dei* l. 9 c. 21, ML 41, 273 sq.

175. Schol. *De virtutibus moralibus.* In statu damnationis nulla virtus moralis est agnoscenda. In statu autem purgationis et beatitudinis omnes illae manere censendae sunt, quae propios suos actus exercere valent. Ad cuius evidentiam sciendum est, in huiusmodi virtutibus aliquid esse formale et aliquid quasi materiale. Materiale est inclinatio quaedam partis appetitivae ad passiones vel operationes, secundum modum determinatum a ratione; formale autem est ipse modus rationis. Iam, virtutes morales non manent in altera vita secundum elementum materiale; ibi enim non habent locum concupiscentiae et delectationes ciborum et venereorum, nec timores et audaciae circa pericula mortis, nec distributio et communicationes rerum, quae in praesente vita habentur. Manent nihilominus secundum elementum formale, quatenus ratio uniuscuiusque est rectissima circa ea quae ad ipsum pertinent, et vis appetitiva movetur secundum ordinem rationis.

Placet audire hac de re S. AUGUSTINUM, *De Trinit.* l. 14 c. 9: «Utrum autem tunc etiam virtutes, quibus in hac mortalitate bene vivitur, quia et ipsae incipiunt esse in animo, qui cum sine illis prius esset, tamen animus erat, desinant esse cum ad aeterna perduxerint, nonnulla quaestio est. Quibusdam enim visum est desituras: et de tribus quidem, prudentia, fortitudine, temperantia, cum hoc dicitur, non nihil dici videtur: iustitia immortalis est, et magis tunc perficietur in nobis, quam esse cessabit... nec in illa esse beatitudine desinet, sed talis ac tanta erit, ut perfectior et maior esse non possit. Fortassis et aliae tres virtutes, prudentia sine ullo iam periculo erroris, fortitudo sine molestia tolerandorum malorum, temperantia sine repugnatione libidinum, erunt in illa felicitate: ut prudentiae sit, nullum bonum Deo praeponere vel aequare; fortitudinis, ei firmissime cohaerere; temperantiae, nullo defectu noxio delectari. Nunc autem quod agit iustitia in subveniendo miseris, quod prudentia in praecavendis insidiis, quod fortitudo in perferendis molestiis, quod temperantia in coercendis delectationibus pravis, non ibi erit, ubi nihil omnino mali erit». ML 42, 1045 sq. Cfr. S. THOMAS, 1-2 q. 67 a. 1.

CAPUT IV

DE MUNERE VIRTUTUM INFUSARUM

Plura veniunt perpendenda: 1.° An virtutes infusae dent ipsam agendi potestatem. 2.° An praeterea dent facilitatem in agendo. 3.° Undenam procedat facilitas, quae post frequentatos actus supernaturales sentitur. 4.° De aliis diversis muneribus virtutum infusarum. Quae omnia duobus articulis breviter absolvemus. In primo enim de tribus primis quaestionibus, in altero autem de aliis diversis muneribus agemus.

ARTICULUS I

AN VIRTUTES INFUSAE PRAESTENT FACILITATEM AGENDI

Virtutes infusae dant quidem *simpliciter posse,* non vero *facilius posse;* facilitas autem, post repetitos actus supernaturales relicta, probabilius explicanda est per habitum naturalem, qui repetitione actuum supernaturalium generatur. Sint itaque sequentes theses.

THESIS

Virtutes infusae dant simpliciter posse

176. Dare simpliciter *posse,* idem est ac dare potentiam agendi; dare autem facilius *posse,* idem ac facilitare potentiam in agendo. Potentia autem agendi alia est proxima, alia remota. Asserimus, per virtutes infusas dari formaliter potentiam agendi remotam, quae gratia praeveniente sit complenda; vidimus enim in tractatu *De gratia Christi* n. 218 sqq., etiam homines iustos indigere gratia actuali praeveniente ad supernaturaliter agendum.

Prob. Veritas propositionis palam sine dubio innotescit ex ipsa natura virtutis per se infusae et ex unanimi doctorum consensu. Nam, ex communi theologorum sententia, virtutes per se infusae se habent ad gratiam sanctificantem, sicut potentiae naturales se habent ad animam; quia sicut ab essentia animae profluunt potentiae eius, ita ab ipsa gratia habituali informante animam, profluunt in potentias animae virtutes quae perficiunt et elevant eas ad connaturaliter eliciendos actus supernaturales. Unde sicut essentia animae, mediantibus potentiis, est principium vitae naturalis; ita gratia habitualis, mediantibus virtutibus, est principium vitae supernaturalis. Atqui potentiae naturales dant simpliciter *posse* agere naturaliter. Ergo virtutes per se infusae dant simpliciter *posse* agere supernaturaliter, seu ipsam supernaturalem agendi potestatem. Cfr. S. Thomas, 1-2 q. 110 a. 4 ad 1.

177. Et sane, si virtutes infusae non conferrent simpliciter *posse,* conferrent solum facilius *posse* ac proinde supponerent in nobis potentiam habitualem agendi supernaturaliter, cui praestarent facilitatem ad supernaturaliter agendum. Atqui nulla est in nobis potentia supernaturaliter agendi, quae possit mutuari facilitatem in agendo a virtutibus infusis. Ergo necesse est ut virtutes infusae dent simpliciter *posse.* Nam potestas supernaturaliter agendi, in absentia habituum supernatura-

lium, tribui solet per auxilium gratiae actualis. At haec potestas non adest omnibus et singulis momentis, sicut adsunt virtutes infusae. Ergo in hypothesi quod virtutes infusae non darent simpliciter *posse,* sed solam facilitatem, haberetur aliquando facilitas agendi sine potestate agendi; quod est absurdum. Vide ea quae diximus in tractatu *De gratia Christi* n. III *Inst.* 4.

THESIS

Virtutes per se infusae non dant facilius posse

178. Ita censet Ripalda. Contrarium tenet Valentia. Suarez utitur distinctione; distinguit enim duplicem facilitatem: *unam* intrinsecam, quae per se inest cuicumque facultati respectu actus ad quem ordinatur; *alteram* extrinsecam, quae advenit facultati ex ablatione impedimentorum, quae per accidens occurrunt. *Priorem* dant virtutes infusae eo ipso quod conferant facultatem efficiendi actus supernaturales, ad quos connaturaliter inclinantur. *Alteram* vero non praebent, quia contraria difficultas provenit vel ex generali ignorantia vel ex inconsideratione vel ex fomite concupiscentiae vel ex corporis corruptibilitate vel ex vitiis contrariis; haec autem per virtutes infusas non auferuntur. Tepe has discordes opiniones conciliare conatur, distinguendo inter virtutes ipsas et actus indeliberatos, qui ex ipsis procedunt; contenditque, «eas non ex se, sed solum ratione horum actuum dare inclinationem ad operationes sibi proprias». *De virt.* tr. 4 prop. 33 n. 210. Cfr. RIPALDA, *De ente supernat.* l. 6 d. 118 s. 3 n. 12; VALENTIA, In 1-2 d. 5 q. 6 punc. 1; SUAREZ, *De grat.* l. 6 c. 9.

179. Verumtamen haec distinctio, quam Tepe ad discordes opiniones conciliandas inducit, nullam, ni fallor, comparat conciliationem. Quare status quaestionis sic nobis proponendus videtur: Omnis facilitas agendi potest dici intrinseca quatenus intrinsece inest potentiae, quae agit. At facilitas haec potest oriri vel ex ipsa natura potentiae, vel ex habitu inhaerente potentiae, vel ex remotione impedimentorum, vel ex gratia Dei actuali consistente formaliter in actibus indeliberatis illustrationis et inspirationis, quos per habitus infusos Spiritus Sanctus operatur in iustis. Cfr. BERAZA, *De grat. Christi* n. 94. 98.

Facilitas, quam dicimus ortam ex ipsa natura potentiae, non est aliquid superadditum potentiae, sed est ipsamet potentia inquantum tendit in actum: omnis quippe natura tendit in finem, finis autem potentiae est actus. Verum sane est, duplicem tendentiam seu inclinatio-

nem potentiae ad actum esse agnoscendam: *Unam,* quam Suarez vocat intrinsecam, quae etiam dici potest inclinatio *inhaesionis potentiae ad obiectum suum: alteram,* quae appellari potest inclinatio *proclivitatis potentiae ad exercitium.* Prima potest adesse sine altera, quamvis haec nequeat esse sine prima; prima enim est de ratione potentiae, non vero altera. Prima ergo est de ratione illius *posse,* quod formaliter dat virtus per se infusa. Ergo haec, conferens potentiam agendi supernaturaliter, ipso facto confert facilitatem intrinsecam, seu inclinationem *inhaesionis* ad obiectum virtutis. Attamen de hac facilitate, quae improprie dicitur facilitas, nulla est inter theologos quaestio.

180. Item, nemo non videt, ignorantiam, inconsiderationem, fomitem concupiscentiae, pravas consuetudines acquisitas, aliaque eiusmodi, exercitium virtutis reddere difficilius: ideoque, remotis his impedimentis, opus esse ut exercitium virtutis facilius evadat. At neque est quaestio de facilitate quae ex *sola* remotione impedimentorum oritur.

181. Item, planum est, actus indeliberatos illustrationis, dilectionis, delectationis, suavitatis, dulcedinis, quos Deus in nobis sine nobis operatur, dare inclinationem et facilitatem ad actus supernaturales deliberatos exercendos. Cum vero Deus illos actus indeliberatos operetur in iustis per habitus infusos, tamquam per instrumenta, patet, eatenus habitus istos conferre facilitatem, quatenus physice efficiunt actus per quos confertur facilitas. Sed etiam hoc extra quaestionem vagatur.

182. Alia denique est facilitas, et quidem proclivitatis, quae formaliter oritur ex ipso habitu informante potentiam. Nam habitus acquisitus per se et ratione sui, hoc est informando, actuando magis, veluti ultimando, inclinando potentiam in actum, reddit eam promptiorem ac faciliorem ad exserendam operationem habitus propriam. Quaestio itaque est de hac facilitate: utrum nimirum habitus supernaturalis infusus, per se et ratione sui, facilitet potentiam ad supernaturaliter agendum, sicut habitus acquisitus facilitat eam ad actus naturales efficiendos.

Partem negantem tuentur Vazquez, In 1-2 q. 83 c. 1; Ripalda, *De ente supernat.* l. 6 d. 118 s. 3 n. 11 sqq. et fere omnes theologi recentiores. Partem affirmantem indicat Suarez, lib. 6 *de Gratia* c. 4 n. 11; tuetur expresse Guriel l. 2 q. 63 art. 4 dub. unic. § 5 concl. 2; supponunt thomistae, qui nolunt peccatorem per actum remissum redire ad

omnem intensionem gratiae et virtutum deperditam per peccatum, ex eo quod experiatur difficultatem agendi virtutum actus, ut SOTUS, in 4 dist. 16 q. 2 ad 2, VICTORIA, *relect. de augmento charitatis,* concl. 1, BAÑEZ 2-2 q. 23 art. 6 dub. 2; item, qui docent virtutes infusas opponi ex natura rei habitibus vitiosis, propter inclinationem et facilitatem quam tribuunt potentiae habitibus vitiosis contrariam. Cfr. RIPALDA, *De ente supernat.* l. 6 d. 118 s. 3 n. 14. Nos autem negativam sententiam probabiliorem esse iudicamus.

183. Prob. 1.° Si virtus per se infusa facilitaret potentiam ad agendum, quo intensior esset virtus, ceteris paribus, maior esset facilitas agendi. Atqui experientia contrarium testatur. Ergo virtus per se infusa non praestat facilitatem agendi. Profecto experientia testatur, virtutes supernaturales infundi et augeri, quin detur et augeatur facilitas ad actus supernaturales efficiendos:

Primo in parvulis recipientibus in baptismo virtutes per se infusas; qui, cum ad usum rationis perveniunt, non habent in exercitio virtutum maiorem facilitatem, quam catechumeni qui his virtutibus carent.

Secundo in iustis, qui per actum unius virtutis, v. g. misericordiae, augent non solum hanc, sed etiam omnes alias virtutes infusas, quin augeatur facilitas ad omnium virtutum actus.

Tertio in iustis tepidis, qui tamen cotidie celebrant sacrum aut eucharistiam sumunt, ideoque, saltem ex opere operato, gratiam et virtutes augent, quin tamen ullam maiorem facilitatem in exercitio virtutum sentiant; sed potius maiorem in dies experiuntur ignaviam ac difficultatem.

Quarto in iustis qui post ingens augmentum virtutum labuntur misere in statum peccati, in quo, omni vitiorum generi indulgentes, diu perseverant, donec tandem divinitus moti ad viam redeunt salutis. Hi enim probabilius recuperant omnem intensionem gratiae et virtutum deperditam, quin tamen, teste experientia, recuperent illam facilitatem, quam in exercitio virtutum ante lapsum ex statu iustitiae et sanctitatis experiebantur.

184. 2.° Si virtus per se infusa facilitaret actum virtutis inclinando potentiam vitalem ad illum, *ex hac parte* virtus infusa directe contrariaretur habitui vitioso, qui actum virtutis reddit difficiliorem inclinando potentiam in actum contrarium; et sic virtus per se infusa expelleret aut saltem minueret habitum vitiosum. Atqui nec expellit nec mi-

nuit illum, ut experientia testatur [1]. Ergo virtus per se infusa non facilitat actum virtutis.

Fateor equidem, habitum per se infusum et habitum vitiosum, cum sint in diverso ordine, per se et ratione propriae entitatis non esse inter se contrarios; at sane essent contrarii ratione virtutis, si habitus infusus haberet virtutem inclinandi potentiam in actum; tunc enim per habitum infusum traheretur potentia ad actum, a quo retrahitur per habitum vitiosum; et, quem habitus vitiosus reddit difficilem actum, eundem habitus infusus redderet facilem; largitionem eleemosynae, quam avaritia facit difficilem, misericordia infusa faceret facilem. Ergo habitus infusus et habitus vitiosus, versantes circa eandem materiam, haberent revera vires contrarias et inter se pugnantes, ideoque se mutuo interimerent.

185. 3.° Denique ex consideratione naturae virtutis infusae et facilitatis, de qua agitur, hoc ipsum inferri videtur. Nam facilitas haec non est de ratione illius *posse,* quod formaliter, per se et ratione sui, tribuit virtus infusa supernaturalis. Etenim illud *posse* totum se tenet ex parte potentiae ut est activa et apta ad movendum se in obiectum; solum importat activum principium motuum, propensum quidem in bonum virtutis, sed ea propensione qua quaevis natura dicitur prona et inclinata in suum finem.

At facilitas, de qua loquimur, seu proclivitas in exercitium actuum, dicit pronitatem potentiae, ut est passiva et mobilis ab alio; supponit ergo potentiam completam, quae non tam se movet quam potius movetur ad eliciendum actum. Hanc proclivitatem et inclinationem praestant potentiae habitus naturales, qui repetitione actuum generantur. Cum vero virtus per se infusa non supponat potentiam efficiendi actus supernaturales, sed afferat eam, videtur non praestare illam proclivitatem potentiae ad agendum, a qua pendet suavitas et facilitas actus.

Adde quod Deus de lege ordinaria non dat per viam infusionis id quod per suos actus homo naturaliter acquirere valet. Sed homo per

[1] Haud raro contingit ut iustificetur homo plane vitiosus. Habitus autem vitiosi, maxime si sunt valde radicati, non statim destruuntur vi illorum actuum qui ad iustificationem sufficiunt. Manent igitur etiam in homine iustificato. At quomodo potest esse in eodem subiecto v. g. vitium luxuriae cum infusa continentia?—Quod ut intellegas, debes distinguere in habitu acquisito, sive virtuoso sive vitioso, elementum materiale et formale. Materiale est ipsa inclinatio physica appetitus ad actus. Formale autem est libera adhaesio ad obiecta eorum actuum habitualiter perseverans. Huiusmodi enim adhaesio constituit habitum in esse morali. Vitium itaque, post iustificationem hominis, remanet, non secundum elementum formale, sed solum secundum elementum materiale, donec per actus contrarios penitus destruatur.

actus virtutum infusarum frequenter repetitos acquirit facilitatem iterandi eos, ut in parte sequenti declaratur. Ergo censendum est, virtutes per se infusas non dare facilius posse.

THESIS

Facilitas autem, post repetitos actus supernaturales relicta, probabilius explicanda est per habitum naturalem, qui repetitione actuum supernaturalium generatur

186. Experientia nobis inconcusse testatur, homines iustos ac sanctos, per opera virtutum tam moralium quam theologalium frequenter ac strenue repetita, acquirere facilitatem exercendi ista opera salutaria: testatur quoque experientia, eos sentire specialem facilitatem praecise in exercitio illius virtutis, in qua specialiter se exercuerunt. Quaeritur itaque, unde haec facilitas veniat. Multiplex inter theologos datur sententia:

187. PRIMA SENTENTIA *est aliquorum thomistarum dicentium, eam facilitatem oriri ex habitu per se infuso, facto intensiore per actus.* At haec sententia supponit, habitus per se infusos non solum dare simpliciter *posse,* sed etiam facilius *posse;* quod superius vidimus esse minus probabile. Praeterea, intenso uno ex iis habitibus, intenduntur etiam ceteri omnes (123 sqq.); ergo, acquisita facilitate ad actus unius virtutis, ipso facto acquireretur aequa facilitas ad actus omnium aliarum virtutum; quod sane experientiae adversatur.

188. SECUNDA SENTENTIA *affirmat, facilitatem illam nasci ex habitu supernaturali acquisito per actus supernaturales virtutum infusarum.* In hanc sententiam propendit HURTADUS, *De anima* d. 16 s. 8; quae tamen communiter reici solet. Et merito quidem. Nam actus supernaturales non efficiunt habitum dantem simpliciter *posse* (105 sqq.); ergo nec habitum supernaturalem dantem facile *posse.* Quia habitus supernaturalis dans facile *posse,* necessario daret etiam simpliciter *posse;* quandoquidem ipse solus, absque habitu per se infuso, sufficeret ad actum supernaturalem eliciendum: habitus quippe operativus supernaturalis, informans potentiam naturalem, simul cum ipsa iam constituit principium elicitivum proportionatum actus supernaturalis; ergo ille solus, etiamsi non adesset habitus per se infusus, sufficeret ad supernaturalitatem actus conferendam.

Insuper iste habitus supernaturalis acquisitus, v. g. caritatis, vel remanet in homine post peccatum mortale, vel non remanet. Si remanet,

homo peccator erit habitualiter conversus ad Deum, ultimum finem supernaturalem, et aeque dispositus ad actus perfectae caritatis eliciendos; quod principiis theologicis repugnat. Si vero non remanet, nec remanebit facilitas quae ante peccatum erat, quod experientiae non convenit.

189. Tertia sententia *tenet, facilitatem illam provenire ex remotione impedimentorum, ex meliori dispositione potentiae naturalis et organorum corporis, maxime ex auxiliis gratiae.* «Nam illa facilitas, inquit Suarez, *De grat.* l. 6 c. 14 n. 13, magna ex parte provenit ex memoria et phantasmatibus, vel ex aliqua dispositione appetitus, qui per actus naturales cooperatur dum voluntas supernaturaliter amat; potest etiam corporis dispositio ad id conferre, saltem impedimenta auferendo; fortasse etiam nonnihil conducit intensio habitus infusae caritatis, quae saltem meritorie per actus obtinetur. Denique verisimile est, Deum maiori auxilio talem hominem praevenire atque iuvare, et inde maxime solet facilitas huiusmodi provenire».—At si haec essent vera, praeberetur occasio negandi omnes habitus acquisitos; siquidem facilitas operandi, ex actibus praecedentibus relicta, est ratio potissima admittendi eos.

190. Quarta sententia *tuetur, facilitatem illam reducendam esse in habitum naturalem, qui repetitione actuum supernaturalium virtutum infusarum generatur.* Quae quidem sententia nobis magis probatur. Nam facilitas, de qua loquimur, est inclinatio positiva, proportionata actibus praecedentibus, remanens etiam in peccatore. Talis autem inclinatio explicari nequit nisi per habitum naturalem ex actibus supernaturalibus productum.

191. 1.° *Nequit explicari nisi per habitum.* Profecto, nemo negat, praedictam facilitatem causari aliquo modo ab actibus praecedentibus. Nunc vero, isti actus vel causant hanc facilitatem per causalitatem *moralem,* quatenus nimirum merentur augmentum virtutis infusae, aut etiam quadantenus abundantiores gratias actuales; vel causant eam per causalitatem *physicam,* efficiendo nempe aliquid in potentiis. *Primum* admitti non potest, tum quia per augmentum virtutis infusae non datur maior facilitas (183), tum quia per gratias actuales non confertur facilitas illa habitualis, actibus praecedentibus adamussim proportionata, et praecise in exercitio illius virtutis, quam quis specialiter coluit. Oportet itaque ut *alterum* dicamus.

Ut vero disiunctio sit completa, dicimus, causalitatem physicam actuum posse terminari aut in remotionem impedimentorum, aut in productionem alicuius positivi, aut in utrumque. Actus autem virtutis re-

movent impedimenta destruendo inclinationes vitiosas; inclinationes vero vitiosas destruunt inducendo inclinationem positivam contrariam, i. e. in bonum virtutis. Unde non satis recte loquuntur qui primum adstruunt, et alterum negant. Actus enim virtuosi per suam physicam efficientiam non possunt facere primum, nisi mediante secundo; quia directe et per se solum sigillant potentiam positiva quadam proclivitate in actus eiusdem tendentiae, et consequenter ac indirecte minuunt aut etiam destruunt inclinationem contrariam: sicut sigillum imprimendo in cera suam formam, destruit priorem. «Nam sicut arte medicinae calida frigidis, frigida calidis curantur, ita Dominus noster contraria opposuit praedicamenta *(alias*, medicamenta) peccatis, ut lubricis continentiam, tenacibus largitatem, iracundis mansuetudinem, elatis praeciperet humilitatem». S. Gregorium M., *In Evang.* hom. 32 n. 1, ML 76, 1232 sq.

Quapropter qui dicat, per frequentatos actus, sive spirituales sive sensitivos, removere impedimenta ad actus eiusdem tendentiae eliciendos, fateatur necesse est, generari etiam aliquem habitum, quo potentia ad tales actus positive moveatur. Ergo facilitas relicta post frequentatos actus virtutum infusarum explicari nequit nisi per habitum.

192. 2.° *Et quidem non nisi per habitum naturalem.* Nam illa facilitas remanet in homine etiam post peccatum mortale, ut experientia testatur; in peccatore autem nullus est habitus supernaturalis, praeter fidem et spem. Praeterea actus virtutum infusarum reipsa efficiunt habitum dantem facile *posse,* ut nuper dictum est; sed non efficiunt habitum supernaturalem (105 sqq.); ergo naturalem.

Nec mireris, si actus *supernaturales* dicantur generare habitum naturalem. Nam actus non generant habitum inquantum sunt supernaturales, sed praecise inquantum sunt vitales, et secundum leges psychologicas quibus regitur vita hominis. Qua vitales autem, actus eandem habent virtutem, eandem energiam psychologicam, sive naturales sive supernaturales sint. Porro actus causant habitum quasi sigillando potentiam; non autem sigillant potentiam secundum suam supernaturalitatem, sed solum secundum suam tendentiam seu propensionem in obiectum; haec vero propensio in actibus supernaturalibus eadem sane est quae fuisset, praecisa eorum supernaturalitate. Oportet itaque ut actus supernaturales eundem generent habitum, quem generarent si essent actus naturales.

193. Profecto potentia vitalis sigillatur habitu non inquantum elicit actus, sed inquantum patitur eos, secus enim agens ut agens muta-

retur. Potentia autem recipit actus a se elicitos secundum modum, quo nata est recipere eos; omne namque principium passivum patitur impressionem principii activi secundum modum, quo natum est recipere illam; nam quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur. Sed potentia vitalis non est nata recipere qualitatem supernaturalem, nisi a solo Deo supernaturaliter in ea operante, cum potentia activa respondens potentiae oboedientiali passivae sit sola potentia Dei. Ergo impossibile est ut qualitas illa, quam actus supernaturales relinquunt in potentia vitali, sit supernaturalis. Unde omnis habitus productus per actus, sive naturales sive supernaturales, naturalis sit necesse est.

Finge duplex sigillum, quorum unum sit aureum, alterum vero cupreum, eadem tamen figura configuratum. Utrumque eandem figuram relinquunt in cera. Ratio est, quia sigillum non figurat ceram prout est aureum vel cupreum, sed prout est configuratum. Sic actus non afficiunt potentiam, prout sunt supernaturales vel naturales, sed prout sunt vitales.

194. *At dices:* Habitus hic naturalis, si daretur, deberet facilitare potentiam ad actus supernaturales, illis similes a quibus productus esse dicitur. Habitus vero naturalis non potest facilitare potentiam ad actus supernaturales, cum sint in diverso ordine.

Resp. Nulla est difficultas in eo quod habitus naturalis, ut elevatus per virtutem infusam, aut in defectu huius per auxilium gratiae actualis, facilitet potentiam ad actus supernaturales eliciendos. Nam imprimis habitus iste naturalis, de quo loquimur, versatur circa obiecta virtutum infusarum (77 sq.); potest ergo inclinare potentiam ad actus *obiective* similes actibus harum virtutum. Dein elevatus per virtutem infusam, simul cum potentia vitali et ipsa virtute, influit in actus supernaturales, et sic facilitat potentiam in productione actuum *entitative* similium actibus supernaturalibus, a quibus est generatus.

Principium quippe supernaturale, sicut elevat potentiam naturalem ad producendos actus supernaturales, ita etiam elevat habitum acquisitum inhaerentem potentiae, totumque id quod se tenet ex parte potentiae ad modum principii activi actus. Constat enim ex iis quae diximus in tractatu *De gratia Christi* n. 144 sqq., naturam simul cum principio supernaturali gratiae immediate influere in actum supernaturalem. Quare non solum virtus per se infusa, sed etiam ipsa potentia naturalis, et quidem quatenus repetitione actuum est assuefacta, prompta ac facilis ad agendum, influat necesse est in actus supernaturales. Et hoc modo habitus naturalis, acquisitus per exercitium virtutis infusae, influit, sin

minus in substantiam, saltem in facilitatem actuum supernaturalium, qui ab homine his assueto eliciuntur.

195. 3.° *Per habitum naturalem ex actibus supernaturalibus productum.* RIPALDA, *De ente supernat.* l. 1 s. 3 n. 11 probabilius censet, simul cum actu supernaturali elici semper actum naturalem circa idem obiectum; quandoquidem unus ab alio, inquit, neque cognitione neque concursu dividi potest, sed aggrediens voluntas obiectum honestum amare, illud amore naturali et supernaturali simul prosequatur oportet. Et in l. 3 d. 53 n. 3 scribit: «Nam vel actus naturales fiunt a potentia simul cum supernaturalibus circa idem obiectum, vel non. Si fiunt simul, existimo habitum naturalem fieri solum ab actibus naturalibus, et non supernaturalibus... Si autem non fiunt actus naturales cum supernaturalibus, sed supernaturales dumtaxat, mihi persuadeo, habitum naturalem fieri ab actibus supernaturalibus, quanquidem nulla est alia causa a qua fiat habitus naturalis, qui relinquitur in potentia assuetudine operandi actus supernaturales». Cfr. BERAZA, *De grat. Christi* n. 333-336.

196. Hoc alterum membrum est sine dubio eligendum; quia dicere, actum naturalem fieri semper una cum actu supernaturali sive ex imperio voluntatis sive ex sympathia actus, est fingere rem pro libitu, et lucem tenebris illustrare velle. Nam tota vis potentiae, totusque eius conatus, elevatur per auxilium supernaturale ad supernaturaliter agendum; natura quippe et gratia uniuntur in unitatem principii agentis, in unitatem actionis, in unitatem effectus; ergo nec soli naturae, nec soli gratiae, sed causae ex utraque resultanti, unus idemque actus supernaturalis est adscribendus.

Praeterea actus etiam supernaturales reliquunt aliquam speciem, qua memoria recolimus obiecta fuisse cognita et amata a nobis. Haec autem species est naturalis, siquidem remanet in peccatore atque in ipsis damnatis. Iam vero, species eiusmodi aut sunt ipse habitus acquisitus, ut aliqui volunt, aut non. Si primum, habemus intentum; sin alterum, sicut actus supernaturales relinquunt species rememorativas naturales, poterunt a pari relinquere etiam habitum naturalem. Cfr. RIPALDA, *De ente supernat.* l. 3 d. 54 s. 3; LUGO, *De fide* d. 1 s. 9; KILBER, *Theol. Wirc.* t. 8 n. 28 sqq.

OBIECTIONES

197. Obi. 1. Ex S. THOMA, 1-2 q. 51 a. 4 ad 3: «Dicendum, quod actus, qui producuntur ex habitu infuso, non causant aliquem habitum, sed confirmant habitum praeexsistentem: sicut medicinalia remedia adhibita

homini sano per naturam non causant aliquam sanitatem, sed sanitatem prius habitam corroborant».

Resp. Actus, qui producuntur ex habitu infuso, non causant aliquem habitum eiusdem rationis *C.* alterius rationis *N.* Ita intellegenda esse verba Angelici, patet evidenter ex ipsa lectione articuli, in quo quaeritur: «*utrum aliqui habitus sint hominibus infusi a Deo*».

Porro probat S. Doctor esse habitus hominibus infusos *per se*, et aliquando etiam infusos *per accidens*, «sicut Apostolis dedit scientiam Scripturarum et omnium linguarum, quam homines per studium vel consuetudinem acquirere possunt, licet non ita perfecte». At in tertia difficultate sibi obicit quod, si daretur aliquis habitus infusus, posset contingere ut in uno subiecto essent duo habitus solo numero distincti; nam per habitum infusum posset homo producere multos actus, quibus causaretur alius habitus similis et eiusdem speciei ac est habitus infusus; et sic homo haberet duos habitus eiusdem speciei unum infusum et alterum acquisitum. Unde in responsione ad 3 id unum intendit Angelicus, ex eo nempe quod dentur habitus infusi, non sequi, posse contingere ut uni subiecto adsint duo habitus eiusdem rationis, solo numero distincti.

Et sane si habitus est infusus *per accidens*, eius actus nullum habitum causant, sed confirmant habitum praeexsistentem; haud sane aliter, ac si esset habitus acquisitus, per cuius actus nullus alius habitus generatur. Si vero habitus est infusus *per se*, eius actus non quidem causant alium habitum eiusdem rationis, at certe habitum naturalem qui dat facile *posse*. Quod hic Angelicus nec affirmat, nec negat.

198. Inst. Idem S. Doctor, *Quaest Disp. De virt. in communi* q. 1 a. 10 sub n. 19 proponit sequentem difficultatem: «Praeterea si aliquae virtutes sunt infusae, oportet quod earum actus sint efficaciores, quam actus hominis non habentis virtutes. Sed ex huiusmodi actibus causatur aliquis habitus in nobis. Ergo et ex actibus virtutum infusarum, si aliquae sunt tales. Sed... quales sunt habitus, tales actus reddunt; et quales sunt actus tales habitus causant. Habitus igitur causati ex actibus virtutum infusarum, sunt eiusdem speciei cum virtutibus infusis. Sequitur igitur quod duae formae eiusdem speciei sunt simul in eodem subiecto. Hoc est autem impossibile. Ergo impossibile videtur quod sint in nobis aliquae virtutes infusae». Cui difficultati sic satisfacit: «Ad decimum nonum dicendum, quod actus virtutis infusae non causant aliquem habitum, sed per eos augetur habitus praeexsistens: quia nec ex actibus virtutis acquisitae aliquis habitus generatur; alias multiplicarentur habitus in infinitum».

Resp. Actus virtutis infusae *per accidens* non causant aliquem habitum *C.* actus virtutis infusae per se, *Subdist.* non causant habitum eiusdem speciei cum virtute infusa *C.* diversae speciei *N.* Sensus enim hic esse videtur: Sicut actus habitus acquisiti non generant alium habitum acquisitum, sed augent priorem; ita actus habitus infusi non causant alium habitum eiusdem rationis et quidditatis; nam secus habitus multiplicarentur sine fine. De habitu autem, de quo nos loquimur, Angelicus nihil tradit, quoniam non erat hic locus. Alibi tamen illum haud sane obscure agnoscere videtur.

199. Profecto in *Quaest. Disp. De virt. in communi* q.1 a. 10 sub n. 15 proponit hanc difficultatem: «Signum generati habitus oportet accipere fientem in operatione delectationem. Sed post contritionem non statim delectabiliter aliquis operatur ea quae sunt virtutum moralium. Ergo nondum habet habitum virtutum; non ergo virtutes morales causantur in nobis ex infusione gratiae». Hanc autem difficultatem sic solvit: «Ad decimum quintum dicendum, quod quia a principio virtus infusa non semper ita tollit sensum passionum sicut virtus acquisita, propter hoc a principio non ita delectabiliter operatur».

Qui ergo dicit, virtutem infusam non operari delectabiliter *a principio;* supponit proculdubio, virtutem infusam in sui progressu consequi delectabilitatem in operando. Hanc vero delectabilitatem seu exercitii facilitatem virtus infusa consequitur, ut ait S. Doctor, tollendo sensum passionum; sensum autem passionum virtus infusa non tollit per seipsam, sed per habitum acquisitum passionibus contrarium. Ergo S. Thomas supponit, exercitio virtutis per se infusae generari habitum naturalem.

Item *De verit.* q. 17 a. 1 sub n. 4: «Ex actibus multiplicatis, inquit, generatur aliquis habitus. Sed aliquis operatur frequenter secundum conscientiam. Ergo ex talibus actibus generatur aliquis habitus, qui conscientia dici potest». Huic autem obiectioni ita respondet S. Doctor: «Ad quartum dicendum, quod ex his actibus non generatur habitus alterius modi ab illo habitu ex quo actus eliciuntur; *sed vel aliquis habitus eiusdem rationis, sicut ex actibus infusae caritatis generatur aliquis habitus dilectionis,* vel praeexsistens augmentatur: sicut in eo qui habet habitum temperantiae acquisitum ex actibus, ipse habitus augmentatur. Et ita, cum actus conscientiae procedat ex habitu sapientiae et scientiae, non generatur inde aliquis habitus alius ab eis, sed illi habitus perficiuntur».

Ubi aperte affirmat S. Doctor, ex actibus infusae caritatis generari aliquem habitum dilectionis. Quem dicit esse habitum *eiusdem,* et *non alterius modi* ab illo habitu ex quo actus eliciuntur. Sed per haec verba, *non alterius modi, eiusdem rationis,* non vult dicere habitum generatum esse eiusdem ordinis et speciei ac est habitus, cuius actibus generatur; sed solummodo, esse eiusdem tendentiae in obiectum, sicut sunt habitus caritatis infusae et habitus dilectionis, qui ex actibus illius generatur.

200. Et si attente Angelici verba consideras, fortasse tibi persuadeas, hanc fuisse mentem illius, videlicet: Ex actibus repetitis alicuius habitus aut generatur aliquis alius habitus, aut praeexsistens augmentatur. Nam ex actibus virtutis infusae *per se* generatur novus habitus, sicut ex actibus infusae caritatis generatur aliquis habitus dilectionis; et ex actibus virtutis acquisitae, vel infusae *per accidens,* augmentatur habitus praeexsistens, sicut in eo qui habet habitum temperantiae acquisitum ex actibus, ipse habitus augmentatur.

Unde S. Thomas non loquitur disiunctive, ita ut unum membrum excludat alterum; sed ita ut utrumque contineat veritatem, et utrumque affirmetur. Ut si diceres: Actus supernaturales vel sunt meritorii vitae aeternae, sicut contingit in homine iusto, vel sunt simpliciter salutares, sicut accidit in peccatore, qui per illos positive disponitur ad iustificationem. Ubi mem-

bra non mutuo se excludunt (sicut se excluderent si diceres, actus hominis vel sunt naturales vel supernaturales), sed utrumque membrum positive affirmatur. Atque ita loquitur S. Thomas in praesenti materia, si quid mei iudicii est.

201. Obi. 2. Sicut ex habitu supernaturali nequeunt procedere actus naturales, ita vicissim ex actibus supernaturalibus nequit generari habitus naturalis. Nam qualis est habitus, tales sunt actus; et quales sunt actus, talis est habitus. Ergo ex actibus supernaturalibus virtutum infusarum aut producitur habitus supernaturalibus aut nullus.

Resp. Verum utique est, ex habitu supernaturali non posse procedere actus naturales. At verum non est, ex actibus supernaturalibus non posse causari habitum naturalem. Ratio disparitatis esse videtur in modo quo actus procedunt ab habitu, et habitus procedit ab actibus. Nam actus procedunt ab habitu quatenus procedunt a potentia agente, ut roborata et determinata formaliter per habitum ad tales actus producendos. Unde impossibile est, ut a potentia agente prout elevata et determinata formaliter per virtutem infusam ad supernaturaliter agendum, procedat unquam actus aliquis naturalis. E contra, habitus procedit ab actibus inquantum hi sigillant potentiam. Actus vero supernaturales non sigillant potentiam quatenus sunt supernaturales, sed quatenus sunt vitales; non ergo sigillant sua supernaturalitate, sed sua tendentia seu propensione in obiectum, ut superius dictum est. Cfr. n. 192 sq.

202. Schol. ***Utrum virtutes infusae per se debeant dici habitus, an potentiae.*** Quaestio, ut vides, de solo nomine est. Cum virtutes infusae referuntur ad novam naturam, qua sumus filii Dei, haud quidem raro appellantur potentiae. Cum vero considerantur relate ad facultates humanas, quas complent et elevant ad supernaturaliter operandum, communiter dicuntur habitus. Nam utriusque rationem, potentiae scilicet et habitus, eminenter participant.

Porro participant rationem potentiae: quatenus profluunt ex natura qua sumus filii Dei, sicut potentiae naturales profluunt ex natura qua sumus filii hominum; quatenus dant simpliciter *posse* agere secundum novam naturam gratiae, sicut potentiae naturales dant simpliciter *posse* agere secundum naturam essentialem hominis; quatenus nullatenus possunt generari ab actibus, nec aliter haberi nisi infundantur a Deo.

Participant rationem habitus: quatenus immediate informant, non ipsam animae substantiam, sed potentias eius; quatenus supponunt potentias naturales, sine quibus agere non possunt; quatenus perficiunt potentias, easque adiuvant ad actus eliciendos; quatenus se habent tantum ad bonum, secus ac potentia, quae se habet ad bonum et ad malum.

ARTICULUS II

DE ALIIS MUNERIBUS VIRTUTUM INFUSARUM

203. Quaeri solet: 1.° An habitus infusus sit causa efficiens actuum supernaturalium. 2.° An habitus infusus sit adaequata virtus supernaturaliter agendi; seu, quod idem est, utrum natura, semel completa et

elevata per habitum infusum, influat in actum supernaturalem per solam virtutem habitus, an etiam per virtutem sibi propriam. 3.° Utrum habitus infusus sit causa principalis, an instrumentalis, actuum supernaturalium. 4.° An habitus infusus concurrat etiam in genere causae materialis ad suos actus, sive recipiendo illos, sive disponendo potentiam ad illos. 5.° An denique habitus infusos sit principium vitale.

Resp. 1.° Aureolus tribuebat naturae totam virtutem agendi, habitui autem solam dispositionem potentiae activae. Unde concludebat, habitum infusum non conferre in actum actionem aliquam immediatam, sed solum mediatam; media scilicet activitate potentiae, quam disponit, determinat, applicat ad agendum. Attamen haec sententia ab scholis omnino relegata est. Et merito quidem; nam in opere supernaturali potiores partes deferendae sunt gratiae; si autem tota activitas operis conveniret naturae, gratiae vero sola dispositio, potiores partes deferendae essent naturae, quippe cui potior concursus defertur. Ergo omnino asserendum est, habitum infusum esse causam efficientem actus supernaturalis.

204. 2.° Thomistae communiter negant potentiae vitali immediatam activitatem, etiam partialem, in actum supernaturalem, statuentes, gratiam seu habitum supernaturalem esse totam et adaequatam virtutem immediatam agendi actum supernaturalem, ad modum quo intellectus, realiter ab anima distinctus, est vis adaequata efficiendi actum cognitionis. Sunt qui dicant, potentiam naturalem habere ex se activitatem immediatam in vitalitatem actus, non vero in eius supernaturalitatem, in quam solus habitus est adaequata virtus agendi.

Communior tamen et probabilior sententia affirmat, convenire naturae virtutem immediatam activam in actum supernaturalem; et consequenter negat, gratiam, seu habitum infusum, esse totam et adaequatam rationem vel virtutem immediatam agendi supernaturaliter; ex gratia enim et natura exsurgit causa efficiens proxima et adaequata actus supernaturalis. Ita uno suffragio omnes doctores Societatis Iesu. Quibus aperto iudicio accedunt plurimi alii quos refert RIPALDA, *De ente supernat.* l. 2 d. 29 s. 2, 20 sq. Vide quae diximus in tractatu *De gratia Christi* n. 140-152.

205. 3.° Controversia de principalitate causae, potentiae nempe et habitus infusi, influentium simul et immediate in productionem actus supernaturalis, tota est vocalis, et nihil disputatione dignum complectitur. Plures et graves theologi volunt, virtutem naturae immediate

et supernaturaliter agentis esse principalem. Alii tuentur virtutem naturae immediate et supernaturaliter agentis esse instrumentalem. Alii dicunt, virtutem naturae esse principalem, cum completur per auxilium supernaturale intrinsece receptum; instrumentalem vero, cum per auxilium extrinsecum completur. Tandem accuratius loqui videntur qui asserunt, potentiam vitalem, ut causam praecise efficientem, esse instrumentalem; ut causam vero liberam, electivam ac determinativam actus, esse principalem: quia «non potest dici, quod sic moveat Spiritus Sanctus voluntatem ad actum diligendi sicut movetur instrumentum; quod, etsi sit principium actus, non tamen est in ipso agere vel non agere». S. THOMAS, 2-2 q. 23 a. 2. Cfr. BERAZA, *De grat. Christi* n. 497.

206. 4.° Actus omnes, utcumque supernaturales, ipsamet visio beatifica, recipiuntur immediate in ipsa potentia vitali; natura enim immediate redditur intellegens et volens per actus supernaturales intellectus et voluntatis: non autem recipiuntur in habitu infuso; secus enim habitus esset principium agens immanenter sicut potentia; quod sane minus probabile videtur. Ergo habitus infusus non concurrit in genere causae materialis ad suos actus, recipiendo illos. Neque potest dici habitus infusus disponere potentiam vitalem ad recipiendos actus supernaturales, dispositione proprie dicta; potentia quippe vitalis nulla indiget dispositione ad recipiendos actus, etiam supernaturales, quos ipsa immanenter elicit.

207. 5.° Habitum infusum esse vitalem, docent non pauci theologi, maxime ex thomistis, qui putant illum esse adaequatam rationem agendi supernaturaliter. Unde habitus infusus, inquiunt, debet tribuere actibus non solum supernaturalitatem, sed etiam vitalitatem. Vitalitatem autem non potest tribuere actibus principium non vitale. Oportet ergo ut habitus infusus sit principium vivens. Quare, iuxta hos thomistas, habitus infusus habet modum agendi immanenter, vitaliter recipiendo in seipso motum supernaturalem, quem vitaliter elicit.

Attamen habitum infusum non esse principium vitale, tenent plerique theologi, praesertim hi qui negant illum esse adaequatam rationem supernaturaliter agendi. Nituntur in eo, quod principium vitale vel est ipsa substantia vivens, vel est facultas dimanans ex ipsa substantia, virtus et ratio operandi immanenter seu ab intrinseco se movendi. Habitus vero infusus nec est substantia vivens, nec est virtus substantiae viventis propria, qua substantia vivens se movet ab intrinseco, nec quidem est aliquid quod exigatur a substantia aut eius activitate compa-

retur; sed est aliquid ab extrinseco et contingenter adveniens potentiae vitali. Ergo habitus infusus non videtur induere rationem principii vitalis. Cfr. RIPALDA, *De ente supernat.* l. 6 d. 118 s. 4.

208. Plures auctores hic agere solent de donis, de beatitudinibus, de fructibus Spiritus Sancti. Nos vero de iis iucundissimis quaestionibus aliqua gustavimus in tractatu *De gratia Christi* n. 910-934. Ibi egimus de exsistentia, de natura, de numero, de communicatione donorum Spiritus Sancti. Perpendimus prophetiam ISAIAE 11, 2 sq.: «*Et requiescet super eum spiritus Domini; spiritus sapientiae et intellectus; spiritus consilii et fortitudinis; spiritus scientiae et pietatis; et replevit eum spiritus timoris Domini*». Vidimus, an et quomodo dona distinguantur a virtutibus: an dona sint virtutibus praestantiora: an et quomodo sint conexa in caritate. Quibus omnibus adiunximus doctrinam de *beatitudinibus* et *fructibus,* quae sic se habent ad dona virtutesque, ut actus principales se habent ad proprios suos habitus.

209. Nihil igitur aliud restat, nisi quod tractatum de virtutibus infusis generatim sumptis concludamus hic verbis Leonis XIII ad Eminentisimum Card. Iacobum Gibbons, Archiepiscopum Baltimorensem, quoad opiniones nonnullas quae indicantur nomine AMERICANISMI: «Profecto maxime in excolendis virtutibus Spiritus Sancti praesidio opus est omnino: verum qui nova sectari adamant, naturales virtutes praeter modum efferunt, quasi hae praesentis aetatis moribus ac necessitatibus respondeant aptius, iisque exornari praestet, quod hominem paratiorem ad agendum ac strenuiorem faciant. Difficile quidem intellectu est, eos, qui christiana sapientia imbuantur, posse naturales virtutes supernaturalibus anteferre, maioremque illis efficacitatem ac fecunditatem tribuere. Ergone natura, accedente gratia, infirmior erit, quam si suis ipsa viribus permittatur? Num vero homines sanctissimi, quos Ecclesia observat palamque colit, imbecillos se atque ineptos in naturae ordine probavere quod christianis virtutibus excelluerunt... Sicut enim praesidio gratiae natura hominum, quae ob communem noxam in vitium ac dedecus prolapsa erat, erigitur novaque nobilitate evehitur ac roboratur; ita etiam virtutes, quae non solis naturae viribus, sed eiusdem ope gratiae exercentur, et fecundae fiunt beatitatis perpetuo mansurae et solidiores ac firmiores exsistunt».

«Cum hac de naturalibus virtutibus sententia, alia cohaeret admodum, qua christianae virtutes universae in duo quasi genera dispertiuntur, in *passivas,* ut aiunt, atque *activas;* adduntque, illas in elapsis

aetatibus convenisse melius, has cum praesenti magis congruere. De qua quidem divisione virtutum quid sentiendum sit, res est in medio posita; virtus enim, quae vere *passiva* sit, nec est nec esse potest.— Virtus, sic sanctus Thomas, nominat quandam potentiae perfectionem: finis autem potentiae actus est; et nihil est aliud actus virtutis, quam bonus usus liberi arbitrii [1-2 q. 55 a. 1];—adiuvante utique Dei gratia, si virtutis actus supernaturalis sit. Christianas autem virtutes, alias temporibus aliis accomodatas esse, is solum velit qui Apostoli verba non meminerit: *Quos praescivit, hos et praedestinavit conformes fieri imaginis Filii sui* [Rom. 8, 29]. Magister et exemplar sanctitatis omnis Christus est; ad cuius regulam aptari omnes necesse est, quotquot avent beatorum sedibus inseri. Iamvero, haud mutatur Christus progredientibus saeculis, sed *idem heri et hodie et in saecula* (Hebr. 13, 8). Ad omnium igitur aetatum homines pertinet illud: *Discite a me quia mitis sum et humilis corde* (Mt. 11, 29); nulloque non tempore Christus se nobis exhibet *factum oboedientem usque ad mortem* (Phil. 2, 8); valetque quavis aetate Apostoli sententia: *Qui sunt Christi, carnem suam crucifixerunt cum vitiis et concupiscentiis* (Gal. 5, 24). Quas utinam virtutes multo nunc plures sic colerent, ut homines sanctissimi praeteritorum temporum. Qui demissione animi, oboedientia, abstinentia, *potentes* fuerunt *opere et sermone,* emolumento maximo nedum religiosae rei, sed publicae ac civilis.» ASS XXXI, 475 sqq.

PARS II

De virtutibus theologicis

TRACTATUS I

De fide

210. Capitales adversarii in toto hoc tractatu refutandi ad duas classes facile revocari possunt. Nam si fides respuat vel minuat vires rationis, habetur mysticismus falsus, aut symbolismus theologicus, quem adamant *modernistae;* si vero ratio respuat vel minuat fidem, habetur rationalismus, quem omnes qui rationalistae audiunt, in deliciis habent. DB 1221 sqq. 1642 sqq. 2087 (1088. 1503). Quos ut refutemus, triplicem statuemus disputationem: 1. De natura fidei.—2. De proprietatibus eius.—3. De munere rationis in fide.

DISPUTATIO I

De natura fidei

Ut natura fidei, de qua hic agitur, nobis innotescat, tria accurate perpendere oportet, videlicet: De notione generica fidei, de notione specifica fidei divinae, de obiecto huius fidei.

SECTIO I

DE NOTIONE GENERICA FIDEI

211. *Vox, fides, variis modis accipi solet.* Nam interdum significat actum seu perfectionem voluntatis, interdum vero perfectionem seu actum intellectus. Porro *ex parte voluntatis* significare solet fidelitatem in promissis, ipsam promissionem, constantiam alicuius in suo munere praestando, fiduciam, veracitatem sermonis. *Ex parte intellectus,* quemlibet mentis assensum, iudicium practice practicum seu conscientiam, notitiam denique fundatam in testimonio dicentis. Vide plura exempla, quibus praedictae acceptiones confirmantur, in S. Bonaventura, In 3 dist. 23 d. 2; Suarez, *De fide* d. 1 s. 1; Mazzella, *De virt. inf.* n. 272-275.

212. *Attamen fides proprie usurpari solet secundum ultimam ex praedictis significationibus,* et sic fides est: cognitio iudicativa, mediata, extrinseca, ab scientia specie diversa. Est *cognitio,* quia est notitia; *iudicativa,* quia est affirmatio; *mediata,* quia est cognitio unius ex alio; *extrinseca,* quia non habetur ex ipsa re neque ex principiis eius, sed ex testimonio attestantis; *ab scientia specifice diversa,* quia scientia nascitur in intellectu ex intrinseca rerum veritate, fides vero ex testimonio loquentis; cum igitur obiecta formalia fidei et scientiae sint specie diversa, fides ab scientia specie differat necesse est. Differt quoque ab opinione, tum quia fides semper est assensus firmus, minime vero opinio, tum quia fides necessario nititur in testimonio loquentis, opinio autem tam in testimonio quam in alio quolibet motivo niti potest.

213. Iam vero, *ob testimonium dicentis dupliciter quis rem dictam credere potest:*

Primo modo, ex evidentia testimonii evidenter infallibilis, seu ex evidentia veritatis in attestante; ita ut sensus sit: Credo, quia video evidenter, testem hoc affirmare; et in hoc affirmando, testem non falli nec fallere. Haec fides est discursiva, quippe quae aequivalet sequenti discursui: Si talis testis in talibus adiunctis talem rem affirmat, evidens est, testimonium eius esse verum. Atqui talem testem in talibus adiunctis talem rem affirmasse seu affirmare, est evidens. Ergo evidens est, testimonium eius esse verum. Hucusque nulla profecto est fides; at intellectus, progrediens ulterius, *credit* rem dictam, ideo praecise, quia videt veritatem testimonii. Quam quidem rem suppono non esse evidentem evidentia intrinseca, sive immediata ex seipsa, sive mediata ex principiis suis; sed tantum evidentia extrinseca in attestante. Talis esse solet fides illa historica quae fundatur in testimonio, quod, perpensis omnibus adiunctis, apparet evidenter certum et verum.

Qui vero ita credit, proprie non fidit testificanti, sed evidentiae quam habet; nec honorat testificantem credendo, quandoquidem pari modo crederet ex evidentia cuiusvis alterius testimonii, pariter conexi cum veritate, etiamsi testificantem ut vilissimum ac mendacissimum omnium reputaret. Quod patet exemplo iudicis firmiter credentis ea quae reus contra se confitetur. Nam in hoc casu nec dignitas nec auctoritas confitentis, quae in opinione iudicis fortasse sit nulla, sed sola evidentia veritatis in reo contra se attestante, est quae movet iudicem ad credendum.

214. *Alio modo* potest quis credere rem dictam ex auctoritate loquentis, ideo nimirum quia loquens, ob suam scientiam et veracitatem

habitualem, dignus profecto est ut credatur. Sic obtenturi huiusmodi fidem a nostro collocutore, dicere solemus: *Mihi crede,—fidem mihi habe,—testimonio meo requiesce.* Ideo credere rem hoc secundo modo, non est assentiri rei dictae ex evidentia rei, sive in seipsa sive in alio, quamvis hoc aliud sit testimonium evidenter conexum cum veritate; sed est assentiri rei dictae ex aliqua perfectione loquentis, cuius ratione illum reputamus dignum assensu nostro, si loquatur.

Unde haec fides est quaedam observantia audientis erga loquentem, per assensum praestitum exhibita; est obsequium intellectuale atque exercita protestatio de dignitate loquentis. Quare nemo est qui non sibi reputet honorificum, quod ipsi credatur; et e contra, iniuriosum, quod ei non credatur. Talis est v. g. fides, qua discipulus credit in verbo magistri; puer, in verbo matris vel patris vel parochi; et quisque cuique prudenti viro, in iis quae ad ordinarium vitae commercium necessaria sunt.

215. *Inter primum et alterum modum credendi multiplex datur discrimen.* Nam in priori modo creditur ex testimonio evidente *ut evidente,* quatenus nimirum est evidens signum veritatis; in altero autem modo creditur ex testimonio *ut formaliter tali,* sive quatenus praecise habet rationem testimonii. In priori modo credo, quia video; in altero autem credo, quia tu dicis. In priori modo ratio motiva est evidentia menti credentis affulgens; in altero autem, auctoritas loquentis. In priori modo gradus firmitatis assensus est secundum mensuram evidentiae; in altero autem, secundum mensuram auctoritatis, quam in loquente esse noscimus, qualiscumque sit evidentia seu certitudo sub qua haec ipsa auctoritas nobis innotescit. In priori modo fides est necessaria; in altero autem, libera. In priori modo veracitas attestantis potest esse hic et nunc tantum per accidens, seu praeter consuetudinem eius; in altero autem, veracitas attestantis est quasi per se et in habitu, ita ut ratione eius et scientiae, quam de re dicta habet, dignus sit cui fidatur. Denique in priori modo semper creditur propter aliquid creatum, numquam propter Deum, etiamsi ille qui loquitur sit Deus; in altero autem modo vere creditur propter Deum quando attestans est Deus.

Fides autem, stricte sumpta, solum dicitur de fide secundo modo intellecta, de fide scilicet fundata in auctoritate attestantis, reduplicative ut tali, seu sub ratione formali auctoritatis, cui sit fidendum. Tunc enim proprie credimus alicui, cum assentimur *fidendo* ei, seu quasi committendo assensum nostrum fidei illius.

216. *Quae cum ita sint, patet, fidem esse assensum intellectus nondum perfecti per plenam visionem veritatis.* Inde est quod intellectus credentis nondum sit quietus, sed ulterius inquirat de iis quae credit, licet ea firmissima fide teneat; intellectus namque non quiescit nisi in suo intellegibili viso, aut evidenter apprehenso. Inde quoque est, quod intellectus non determinetur ad assensum fidei per suum obiectum; obiectum quippe intellectus, quod est intellegibile, non determinat intellectum nisi per evidentiam sui; id est, quando sive per seipsum sive per aliud, quocum naturaliter est necessario conexum, oculo mentis clare se manifestat. Cum autem praeter obiectum et voluntatem nulla sit alia causa quae valeat determinare intellectum, liquet ex dictis, intellectum determinari ad credendum ex imperio voluntatis. «Dicendum quod... intellectus credentis assentit rei creditae, non quia ipsam videat vel secundum se vel per resolutionem ad prima principia per se visa; sed... propter imperium voluntatis moventis intellectum»[1]. S. THOMAS, 2-2 q. 5 a. 2.

217. Actus mentis de exsistentia testimonii, de auctoritate loquentis, de credibilitate rei dictae, etc., qui necessario fidem praecedunt, movent quidem quadantenus intellectum ad assensum fidei, quatenus nimirum plus minusve suadent illum; attamen ipsi soli non sufficiunt ad determinandum intellectum. Qui, cum non sit facultas libera, numquam transiret in actum credendi, nisi imperio voluntatis efficaciter moveretur. Itaque sedulo distinguatur oportet principium proxime determinativum a principio elicitivo actus fidei. Principium elicitivum unus est intellectus; principium autem proxime determinativum est imperium voluntatis. Quod in quaestione de analysi fidei theologicae fortasse meminisse invabit.

Tandem fides specificatur a testibus. Unde fides *humana, angelica, divina,* secundum quod testis sit homo, angelus, Deus. Agitur in hoc tractatu de fide divina.

---

[1] Intellectus non determinatur ad actum nisi a proprio obiecto, vel a voluntate, quae movet omnes alias vires. Determinatur ab obiecto, quando hoc sive in se sive in alio apparet evidenter. Quando autem obiectum non apparet evidenter, potest determinari a voluntate propter aliquid quod est sufficiens ad movendum voluntatem, non vero ad movendum intellectum; quia nimirum videtur bonum vel utile huic parti assentire. Quia vero intellectus per huiusmodi assensum non *videt* suum obiectum, ideo nondum est quietatus, sed potius captivatus terminis alienis sub imperio voluntatis (2 COR. 10, 5). Unde fides essentialiter habet aliquid perfectionis, quod est assensus; et aliquid imperfectionis, quod est carentia visionis. Cfr. S. THOMAS, *De verit.* q. 14 a. 1.

SECTIO II

DE NOTIONE SPECIFICA FIDEI DIVINAE

218. Fides divina tripliciter accipi solet: *a)* Pro obiecto materiali, quod creditur. Sic GAL. 1, 23 legitur: «*Quoniam qui persequebatur nos aliquando, nunc evangelizat fidem, quam aliquando expugnabat*». In EPH. 4, 5: «*Unus Dominus, una fides, unum baptisma*». In *sym. athan.*, DB 40 (137): «Haec est fides catholica, quam nisi quisque fideliter firmiterque crediderit, salvus esse non poterit».—*b)* Pro habitu, seu virtute theologica fidei. Quo sensu intellegendum videtur illud 1 COR. 13, 13: «*Nunc autem manent fides, spes, caritas, tria haec*»; atque illud TRID. sess. 6 cap. 7, DB 800 (682): «Unde in ipsa iustificatione cum remissione peccatorum haec omnia simul infusa accipit homo per Iesum Christum, cui inseritur, fidem, spem et caritatem».—*c)* Pro actu credendi; uti in MT. 9, 29: «*Creditis, quia hoc possum facere vobis?... Secundum fidem vestram fiat vobis*»; et in HEBR. 11, 3: «*Fide intellegimus aptata esse saecula verbo Dei*»; et in omnibus locis in quibus praecipitur fides, sola enim fides actualis cadit directe sub praeceptum.

219. Attamen fides, quae ad iustificationem et salutem in sacris litteris asseritur necessaria, est *assensus intellectualis, supernaturalis, libere elicitus, veritatibus divinitus revelatis praestitus propter auctoritatem Dei revelantis*. Quam fidem ita describit CONC. VATIC. sess. 3 cap. 3: «Hanc vero fidem, quae humanae salutis initium est, Ecclesia catholica profitetur virtutem esse supernaturalem, qua, Dei aspirante et adiuvante gratia, ab eo revelata vera esse credimus, non propter intrinsecam rerum veritatem naturali rationis lumine perspectam, sed propter auctoritatem ipsius Dei revelantis, qui nec falli nec fallere potest»... Porro fide divina et catholica ea omnia credenda sunt quae in verbo Dei scripto vel tradito continentur et ab Ecclesia sive sollemni iudicio sive ordinario et universali magisterio tamquam divinitus revelata credenda proponuntur. Quoniam vero *sine fide... impossibile est placere Deo*, et ad filiorum eius consortium pervenire, ideo nemini unquam sine illa contigit iustificatio, nec ullus, nisi in ea *perseveraverit usque* in finem, vitam aeternam assequetur».

Et in can. 2 statuit: «Si quis dixerit, fidem divinam a naturali de Deo et rebus moralibus scientia non distingui, ac propterea ad fidem divinam non requiri ut revelata veritas propter auctoritatem Dei reve-

lantis credatur, A. S.» In can. 5: «Si quis dixerit, assensum fidei christianae non esse liberum, sed argumentis humanae rationis necessario produci; aut ad solam *fidem* vivam, *quae per caritatem operatur*, gratiam Dei necessariam esse, A. S.» DB 1789. 1792 sq. 1811. 1814 (1638. 1641 sq. 1658. 1661).

Quibus in locis Vaticanum expresse agnoscit in fide divina quatuor quae in praedicta eius definitione continentur, scilicet: *a)* quod sit mentis assensus, et quidem supernaturalis;—*b)* quod hic assensus sit liber;—*c)* quod sit praestitus omnibus veritatibus quae ab Ecclesia tamquam divinitus revelata proponuntur;—*d)* quod denique non sit elicitus propter intrinsecam rerum veritatem, sed propter auctoritatem Dei revelantis. Hanc, et non aliam, esse fidem quae in sacris litteris praedicatur necessaria ad salutem, probavimus adversus novatores in tractatu *de gratia Christi* n. 644-658.

220. Distinguitur in fidem *formatam* et *informem*, seu in *vivam* et *mortuam*. Fides viva vel formata dicitur illa quae per caritatem operatur (Gal. 5, 6); mortua vero vel informis, ea quae sine caritate existit. «*Sicut enim corpus sine spiritu mortuum est, ita et fides sine operibus mortua est*». Iac. 2, 26. Ne tamen existimes, fidem mortuam esse aliam fidem realiter distinctam a fide viva; fides enim quae post peccatum remanet in homine peccatore, est eadem numero quae fuit in eodem homine iusto. Fides itaque viva et mortua, formata et informis, est unus idemque habitus fidei consideratus secundum diversos status, sive gratiae sive peccati, in quibus homo reperitur. Trid, sess. 6 can. 28, DB 838 (720). Itaque informitas fidei non pertinet ad ipsam rationem fidei, cum fides non dicatur *informis* ex defectu alicuius formae pertinentis ad intellectum et intrinsecae fidei, sed ex defectu alicuius formae pertinentis ad voluntatem, id est, ex defectu caritatis. «Quare fides ipsa in se, etiamsi per caritatem non operetur, donum Dei est.» Conc. Vatic. sess. 3 cap. 3, DB 1791 (1640).

Distinguitur quoque in fidem *simpliciter divinam* et fidem *divino-catholicam*. Ad primam sufficit, ut obiectum sit divinitus revelatum, et ut habeatur vera certitudo de eius revelatione. Ad alteram requiritur praeterea, ut obiectum divinitus revelatum proponatur ab Ecclesia omnibus Christi fidelibus credendum. Differunt igitur inter se, non obiecto nec habitu, sed solum *per accidens*, via scilicet ac ratione qua obiectum divinitus revelatum nobis innotescit. Cfr. Suarez, *De fide* d. 3 s. 10 n. 3 sqq. Schrader, *De fide... Comment. Dogm.* n. 73-83; Hurter, *Theol. Dogm.* t. 1 n. 499; Mazzella, *De virt. inf.* n. 281.

221. ***De excellentia fidei.*** Fides est humanae salutis initium, fundamentum, et radix omnis iustificationis (Trid. sess. 6 cap. 8); est etiam aliquo modo fundamentum Ecclesiae, adversus quam portae inferi non praevalebunt (Mt. 16, 18); est veluti aurora visionis beatificae, illius nempe diei qui, sine nocte, sempiternis saeculorum aetatibus est duraturus (Ioh. 17, 3); est assimilatio ad cognitionem divinam, inquantum per fidem nobis infusam inhaeremus ipsi primae veritati propter seipsam (S. Thomas, *In Boeth. de Trinit.* q. 3 a. 1 ad 4); est nimirum quaedam participatio luminis gloriae, quo novus mundus, novi ordines rerum, nova bona, quae nec oculus vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascenderunt, aperiuntur nobis (1 Cor. 2, 9); est pharus quae in obscurissimo huius vitae pelago recti cursus semitam, caelorumque portum infallibiliter monstrat; stella matutina quae tot tantorumque errorum tenebras dissipat (2 Petr. 1, 19); est illa Dei armatura, qua induti innumerabiles martyres et confessores et doctores et virgines, crudelissima tormenta sustinuerunt, sanguinem, ut strenui milites Christi, fuderunt, mortem superarunt, insignem de daemone victoriam reportarunt, mundum spreverunt, omnemque eius malitiam ac tyrannidem vicerunt; quoniam *haec est victoria quae vincit mundum, fides nostra* (1 Ioh. 5, 4): «*et quid adhuc dicam?... qui per fidem vicerunt regna, operati sunt iustitiam, adepti sunt repromissiones, obturaverunt ora leonum; exstinxerunt impetum ignis, effugerunt aciem gladii, convaluerunt de infirmitate, fortes facti sunt in bello, castra verterunt exterorum,* multaque alia opera virtute fidei fecerunt, quae ab Apostolo de Patriarchis V. T. minutatim narrantur. Hebr. 11.

222. ***Falsae notiones fidei.*** 1.° *Fides divina, ad salutem necessaria, nihil est aliud quam fiducia;* qua quisque promissionem divinam de remissione peccatorum sibi applicans, firmiter credit, vel potius confidit, omnia sua peccata esse sibi remissa propter merita Christi. Ita *novatores.* Cfr. Beraza, *De grat. Christi* n. 644 sqq.

223. 2.° *Fides est iudicium rationis practicae, quo homo, absque ulla ratione obiective sufficiente, admittit esse illa quibus movetur ad bene moraliter operandum;* esse nimirum Deum, vindicem ac remuneratorem; esse alteram vitam, et in ea poenas pro malis et praemia pro bonis; esse denique plura alia, quorum approbatio est communiter necessaria, ut homo servet dignitatem humanam.

Quocirca dogmata fidei non admittuntur, quia sunt dicta a Deo, nec quia sunt in se vera, siquidem hoc nobis certo non constat; sed quia

supponere illa esse vera, est necessarium ad bene vivendum. Ita KANT, «qui opinionem, fidem, scientiam ita distinguit; quod *opinamur*, quum assentimus conscii nobis, deesse rationes assensus tum subiective tum obiective sufficientes; *credimus*, quum sumus conscii deesse rationes obiective sufficientes, dum tamen assensus subiective certus est; *scimus*, quum assentimus, propter rationes et subiective et obiective sufficientes». WILMERS, *De fide divina* l. 1 c. 1 a. 3 n. 7.

224. 3.° *In pantheismo hegeliano duplex distinguitur fides:* una *vulgaris*, quae circa facta externa versatur: altera *nobilior*, quae speculatione convertit in conceptus id quod per facta externa significatur. Haec autem fides definitur certitudo, qua constat mentem divinam esse mentem humanam. In schola *guentheriana* fides est non solum assensus loquenti praestitus, sed etiam cognitio causae habita per effectus et operationes eius. Siquidem nobis triplex est cognoscendi modus: per intuitum, per fidem, per scientiam. *Per intuitum* noscimus animae corporumque manifestationes atque operationes quae nostris sensibus obiciuntur. *Per fidem* discimus intimas harum operationum causas, animae nempe corporumque substantias; fides quippe in eo est quod affirmetur quod in seipso non videtur. *Per scientiam* scimus quando ex causa, aut in causa, introspicimus effectus; tunc enim res intellectu apprime percipiuntur.

225. 4.° *In schola hermesiana omnis firma persuasio ex iudicio, sive speculativo sive practico, necessario inducta, fides appellatur.* Omnia, inquiunt, etiam quae in revelatione christiana continentur, ideoque et ipse S. Scripturae sensus, ad rationem theoreticae normam, tamquam ad regulam supremam, sunt revocanda. Vide inferius (681 sqq.) ea quae de systemate hermesiano dicuntur.

226. 5.° *In rationalistarum schola fides in scientiam commutatur.* Ab hac fide scientifica solent secernere rationalistae fidem historicam, quae in solis testimoniis fundatur. At haec fides historica evadit rationalis seu philosophica, cum homo, quid verum falsumve in illis testimoniis sit, suo labore et ingenio investigando assequitur. Rationalistae loquuntur et ipsi de fide religiosa; sed fidem, cuius motivum sit auctoritas Dei loquentis, nullam possunt admittere, cum ipsam locutionem Dei seu revelationem negent. Unde nomine fidei generatim non aliud intellegunt, quam rationalem scientiam rerum ad Deum et ad religionem pertinentium. Pro diverso autem modo, quo scientiam constituunt, etiam

fidem religiosam, solo nomine retento, alii aliter concipiunt. Verum haec quoque in fundamentali notione fidei derivatio aliqua doctrinae a rationalismo ad semirationalismum locum habuit.

Semirationalistae negant auctoritatem Dei loquentis esse motivum formale fidei, qua fideles nominamur et sumus; id est, negant propriam rationem huius fidei in eo positam esse, ut assensus praestetur propter auctoritatem Dei loquentis. Docent enim omnem firmam persuasionem de Deo et rebus divinis esse fidem illam proprie dictam, a qua fideles denominantur, etiamsi motivum amplectendi et tenendi veritatem non sit auctoritas Dei, sed veritas teneatur solummodo propter perspectum intrinsecum nexum idearum. Immo dicunt sensu sublimissimo fidem esse ac dici debere, exempli gratia, cognitionem exsistentiae Dei, ad quam ex consideratione huius universi perveniatur. Ita rationalistarum errorem exposuerunt theologi in Concilio Vaticano. Cfr. Th. Granderath, *Const. Dogm. sacr. Conc. Oecum. Vatic.* pg. 82; Coll. Lac. VII, 527 a.

227. 6.° *Denique in disciplina modernistarum fides in sensu quodam intimo collocatur, qui ex indigentia divini oritur.* Dicunt enim fidem esse caecum sensum religionis e latebris *subconscientiae* erumpentem sub pressione cordis et inflexionis voluntatis moraliter informatae. «Professi demum fidem esse scientiae subiciendam, Ecclesiam passim aperteque reprehendunt, quod sua dogmata philosophiae opinionibus subdere et accommodare obstinatissime renuat: ipsi vero veteri ad hunc finem theologia sublata novam invehere contendunt, quae philosophorum delirationibus obsecundet.» Pius X, *Encycl.* «*Pascendi dominici gregis*», 7 Sept. 1907. Cfr. BB 2086.

Propositiones 25.ª et 26.ª damnatae a Pio X in Decreto «*Lamentabili*», sic sonant: «Assensus fidei ultimo innititur in congerie probabilitatum».—«Dogmata fidei retinenda sunt tantummodo iuxta sensum practicum, idest, tamquam norma praeceptiva agendi, non vero tamquam norma credendi.» Cfr. Carbone, *De modernistarum doctrinis* n. 267 sq.; Wilmers, *De fide divina* l. 1 c. 1. a. 3 Hurter, *Theol. Dogm.* t. 1 n. 459; Goyoa, *L'Allemagne religieuse, Le catholicisme* (Paris 1905) II, 43-50; IV, 203-224; *Dict. de Theol. Cath.* v. foi col. 97 sqq.; *Coll. Lac.* VII, 527; DB 1656. 2086 (1510. 1863 sq.).

SECTIO III

DE OBIECTO FIDEI DIVINAE

228. Aliud est obiectum *materiale,* aliud obiectum *formale,* aliud obiectum *attributionis.* Porro in obiecto materiali fidei distingui debet id quod creditur, et id de quo aliquid creditur. Sic in hac veritate credita: *Ecclesia est infallibilis,* obiectum *quod* creditur est veritas propositionis, obiectum autem *de quo* creditur est Ecclesia. Nunc vero, obiectum *de quo* potest esse *directum* et *indirectum.* Primum est illud, de quo aliquid immediate creditur. Alterum est illud, ad quod melius cognoscendum ordinata sunt cetera quae in deposito revelatiois continentur. Et hoc obiectum *de quo* indirectum vocatur obiectum seu subiectum attributionis.

Dividitur in *adaequatum* et *inadaequatum.* Obiectum attributionis inadaequatum patet esse multiplex, praecipuum tamen est Christus; cui «*omnes prophetae testimonium perhibent*» (Act. 10, 43); nam «omnia de Christo, per Christum cuncta loquuntur». Tertullianus, *Adv. Marc. carm.* l. 3 c. 3, ML 2, 1072.

229. *Obiectum vero adaequatum est solus Deus.* Illud namque est obiectum attributionis adaequatum, ad cuius pleniorem notitiam ordinantur ultimo omnia quae fide creduntur. Atqui ea ipsa quae de Christo credimus, ac ipsemet Christus, ultimo ordinantur in pleniorem notitiam Dei; «*omnia enim vestra sunt, vos autem Christi, Christus autem Dei*». 1 Cor. 3, 22 sq. «Hic est enim mediator Dei et hominum homo Christus Iesus. Per hoc enim mediator, per quod, homo; per hoc et via. Quoniam si inter eum qui tendit et illud quo tendit, via media est, spes est perveniendi: si autem desit aut ignoretur qua eundum sit, quid prodest nosse quo eundum sit? Sola est autem adversus omnes errores via munitissima, ut idem ipse sit Deus et homo: quo itur, Deus; qua itur, homo». S. Augustinus, *De civ. Dei* l. 11 c. 2; ML 41, 318; J 1746. Ergo unus Deus est obiectum attributionis adaequatum.

Et quidem sub absoluta ratione deitatis. Cum enim fidei succedat visio, sub illa ratione Deus est obiectum attributionis fidei, sub qua est obiectum visionis beatificae. Itaque in fide si consideretur ratio formalis obiectiva credendi, haec nihil aliud est quam veritas prima; nemo enim credit aliquid fide divina, nisi quia est a Deo revelatum. Si vero consideretur id quod creditur seu obiectum materiale, hoc non solum est

Deus, sed etiam multa alia; quae tamen non cadunt sub fide nisi quatenus ordinantur in Deum. «Et ideo, etiam ex hac parte, obiectum fidei est quodammodo veritas prima, inquantum nihil cadit sub fide, nisi in ordine ad Deum; sicut etiam obiectum medicinae est sanitas, quia nihil medicina considerat, nisi in ordine ad sanitatem». S. THOMAS, 2-2 q. 1 a. 1.

DISSERTATIO I

De obiecto materiali fidei

230. Cum solam veritatem a Deo *dictam* possimus credere, quia Deus dixit; nemo non videt, obiectum materiale fidei esse *solam* et *omnem* veritatem divinitus revelatam. At revelatio veritatis multiplex esse potest. Oportet ergo recte definiri, quaenam sit illa revelatio, quae ad obiectum fidei, de quo agimus, necessario requiritur.

Porro revelatio divina, generatim sumpta, est manifestatio alicuius veritatis a Deo creaturae facta. Hinc duplex distinguitur revelatio, *naturalis* scilicet et *supernaturalis*. Prior est illa, quae fit per opera creationis; caeli quippe narrant gloriam Dei, et opera manuum eius annuntiat firmamentum. Ps. 18, 2. Altera est ea, qua Deus aliquid supernaturaliter manifestat. Quod tripliciter fieri potest: *a) per facta supernaturalia seu miraculosa,* quibus usus fuit v. g. ad revelandam iram suam contra nefanda sodomitarum peccata: *b) per scientiam infusam,* qua mens ad veritates percipiendas illuminatur directe a Deo, sive supplente impressionem obiecti, sive efformante ipsam imaginem obiecti repraesentativam: *c) per locutionem proprie dictam;* quae est actio entis intellegentis, directe et per se ordinata ad suam mentem alteri manifestandam; «nihil est enim aliud loqui ad alterum, quam conceptum mentis alteri manifestare». S. THOMAS, 1 q. 107 a. 1.

231. Quocirca ad propriam et stricte dictam locutionem non satis est, ut ex aliquo effectu entis intellegentis deducatur, quid ipsum in mente habeat; sed requiritur praeterea, ut actio sic procedat a loquente, ut sit de se manifestativa mentis illius. Quare terminus intrinsecus locutionis dicitur verbum; et in divinis sola processio Verbi vocatur locutio. «Proinde verbum quod foris sonat, signum est verbi quod intus lucet, cui magis verbi competit nomen. Nam illud quod profertur carnis ore, vox verbi est; verbumque et ipsum dicitur propter illud a quo, ut foris appareret, assumptum est.» S. AUGUSTINUS, *De Trinit.* l. 15 c. 11, ML 42, 1071.

«Quid est vox? quid est verbum?... Verbum, si non habeat rationem significantem, verbum non dicitur. Vox autem, etsi tantummodo sonet, et irrationabiliter perstrepat, tamquam sonus clamantis, non loquentis, vox dici potest, verbum dici non potest... Verbum autem, nisi aliquid significet, nisi aliud ad aures ferat, aliud menti inferat, verbum non dicitur. Verbum valet plurimum et sine voce; vox inanis est sine verbo... Ecce voluisti aliquid dicere: hoc ipsum quod vis dicere, iam corde conceptum est; tenetur memoria, paratur voluntate, vivit intellectu. Et hoc ipsum quod vis dicere, non est alicuius linguae... nec graecae, nec latinae, nec punicae, nec hebraeae, nec cuiusquam gentis... Videte verbum corde conceptum, quaerit procedere ut dicatur: attendit cui dicatur: Invenit graecum? graecam vocem quaerit, qua procedat ad graecum. Invenit latinum? latinam vocem quaerit, qua procedat ad latinum. Invenit punicum? punicam vocen quaerit, qua procedat ad punicum. Remove diversitatem auditorum, et verbum illud, quod corde conceptum est, nec graecum est, nec latinum, nec punicum, nec cuiusquam linguae.» *Serm.* 288 n. 3, ML 38, 1304 sq.

232. Pro vocibus autem substituuntur saepe alia signa, quibus loquens utitur, ut suum verbum seu mentis conceptus ad alium procedat, eique innotescat; et ideo triplex locutio Dei est distinguenda, *intellectualis* nempe, *imaginaria* et *sensitiva*, prout signa, quibus Deus utitur, sint spiritualia, sola mente perceptibilia; vel materialia, phantasiae propria; vel sensitiva, sensibus externis accommodata. Nam «*multifariam multisque modis olim Deus loquens patribus in prophetis; novissime, diebus istis, locutus est nobis in Filio*». HEBR. 1, 1 sq.

233. Quae cum ita sint, duo ad locutionem divinam sunt necessaria: *Unum* increatum, ipsa nempe conceptio rei in mente divina relucentis; *alterum* vero creatum, signum videlicet sive internum sive externum, vi actionis, qua ponitur, ordinatum ad conceptionem divinam nobis aperiendam. Ex quo facile colligitur, revelationem quae fit *factis*, prout superius diximus, non esse locutionem Dei stricte dictam; quia Deus non directe et proxime, sed solum indirecte et remote, mediante scilicet alio opere prius cognito, mentem suam manifestat; similiter et revelationem, quae fit *infusione scientiae*, deficere a ratione propriae locutionis, si species, seu scientia infusa, feratur directe et immediate in ipsas res revelatas, non vero in iudicium, quod Deus habet de iisdem rebus.

Oportet insuper notare, de essentia locutionis esse quod loquens non solum aperiat audienti rem dictam, sed etiam quod obiter manifestet

ei conceptum internum, quem de re dicta habet. Requiritur itaque ad locutionem quod haec per se et immediate ordinetur ad manifestandam alicui mentem loquentis. Unde aliud est loqui alicui, et aliud loqui coram aliquo. Quare potest quis licite loqui coram excommunicato, non tamen cum excommunicato. Quod quidem discrimen in eo stat, quod verba non ordinentur a loquente ad mentem suam aperiendam excommunicato, sed alteri. Ex quo infertur, revelationem latius patere, quam locutionem; nam quae manifestantur per scientiam divinitus infusam, ea dici possunt manifestari per revelationem, non vero per locutionem; et hoc ideo praecise, quia Deus illam scientiam non ordinat immediate ad suam mentem manifestandam. Cfr. Lugo, *De fide* d. 1 s. 10 n. 197.

234. Denique duplex est distinguenda locutio, *docens* et *attestans*. Locutio *docens* illa dicitur, in qua loquens simul cum re manifestata proponit audienti rationes, quibus interna rei veritas demonstratur, ut audiens recipiat testimonium loquentis *propter demonstrationem;* sic loquitur magister discipulis suis. Locutio vero *attestans* est illa, qua loquens, interposita sua auctoritate, rem manifestat, ut audiens praestet assensum *fide obsequiosa* (214); ita loquuntur testes inquantum tales.

Nunc vero, ad obiectum fidei non sufficit quaevis revelatio, sed requiritur revelatio quae simul sit propria locutio Dei; fides enim nostra fundatur in veracitate Dei, quae nonnisi in locutione datur. Requiritur praeterea locutio Dei *attestans;* agitur enim de fide «qua, Dei aspirante et adiuvante gratia, ab eo revelata vera esse credimus, non propter intrinsecam rerum veritatem naturali rationis lumine perspectam, sed propter auctoritatem ipsius Dei revelantis, qui nec falli nec fallere potest». Conc. Vatic., *Const. Dei Filius* c. 3, DB 1789 (1638).

CAPUT I

DE OBIECTO FORMALITER REVELATO

235. Obiectum formaliter revelatum dicitur illud quod vi significationis terminorum immediate exprimitur iuxta sensum et intentionem loquentis. Quod si ipsis terminis locutionis clare et signanter exprimitur, erit formaliter *explicite* revelatum; si vero ut intellegatur, opus sit aliqua terminorum declaratione, erit quidem formaliter revelatum, at *implicite* tantum. Implicite tamen revelatum idem formaliter est cum explicite revelato; conceptus quippe obiectivus unus idemque

est in utroque casu. Sic formaliter implicite continentur definitio in definito, partes essentiales in toto, particulare in universali, falsitas unius propositionis contradictoriae in altera, relativum in correlativo, conclusio obiectiva in praemissis. Quapropter in formaliter *explicite* revelato, Christum esse hominem, omnes homines esse mortales, Iacobum fuisse filium Zebedaei, Apostolos omnes accepisse Spiritum Sanctum, Matthaeum fuisse apostolum; formaliter *implicite* revelatum fuit, Christum esse animal rationale, compositum ex anima et corpore, hunc hominem esse mortalem, Zebedaeum fuisse patrem Iacobi, Matthaeum accepisse Spiritum Sanctum.

Porro haec omnia dicuntur *implicite* revelata, quia, licet non solum realiter, sed etiam formaliter identificentur cum explicite revelatis, non tamen statim apparent; sed, proposita etiam revelatione, requiritur adhuc alia propositio, ut illa nobis innotescant: requiritur, inquam, alia propositio, quae sit solum explicativa terminorum; non vero requiritur discursus seu ratiocinium aliquod stricte dictum. Quod enim per verum ac stricte dictum ratiocinium ex veritate formaliter explicite revelata colligitur, id non formaliter, sed solum virtualiter, in ea continetur.

ARTICULUS I

DE OBIECTO IMPLICITE CONTENTO IN EXPLICITE REVELATO

Si quod datur obiectum fide divina credendum, illud profecto erit quod formaliter explicite est divinitus revelatum; at, estne pariter credendum id quod in explicite revelato implicite continetur?

THESIS

Veritas formaliter implicite contenta in propositione aliqua explicite revelata, est quoad se obiectum materiale fidei

Ita sentiunt communiter omnes, reluctante ARRIAGA, *Disp. Theol.* t. 1 d. 1 s. 7; t. 5 d. 6 s. 1. Cfr. WILMERS, *De fide* n. 238-240.

236. Prob. Veritas formaliter implicite contenta in veritate *explicite* revelata, est quoad se obiectum materiale fidei, si revera sit dicta a Deo. Atqui ita est. Nam veritas illa *implicita* et veritas haec *explicita* non sunt duae veritates, sed una eademque veritas diversis vocibus enuntiata. Sic *humanitas* et *animalitas rationalis* non re, sed solis verbis, inter se distinguuntur. Revelata ergo humanitate de Christo, ipso facto revelatur animalitas rationalis; nisi velis dicere, nomina tantum,

non vero res per nomina significatas, esse nobis revelata a Deo. Quin immo, quod formaliter implicite continetur in explicite revelato, non solum realiter, verum etiam formaliter, est idem cum ipso. Quare, revelato uno, et alterum reveletur necesse est.

Nam, ex communi modo loquendi, verbis, quibus loquimur, significare solemus definitionem per definitum, partes per totum, particularia per universale, et quidquid formaliter identificatur cum obiecto explicite enuntiato. Etenim cum dico v. g. *omnes discipuli mei sunt studiosi,* per vocem *omnes* denoto Petrum, Paulum, Iohannem... qui sunt totidem discipuli mei; ideoque affirmo Petrum, Paulum, Iohannem... esse in studio studiose affectos. Propositio itaque universalis aequivalet omnibus propositionibus particularibus quae in ea continentur. Quod idem sentiendum est de propositionibus generalibus a Deo revelatis; quandoquidem locutiones divinae ad homines directae more humano accipiendae sunt.

Huc faciunt quae scribit S. Gregorius Naz., *Orat.* 31 n. 24: «Cum ergo in nominibus et rebus tantum discrimen reperiatur, quid causae est, cur litterae tantopere servias, iudaicaeque sapientiae teipsum adiungas, relictisque rebus syllabas consecteris? Quod si te bis quinque aut bis septem dicente, decem aut quatuordecim ex verbis tuis colligerem; aut ex eo quod animal ratione praeditum et mortale diceres, hominem esse concluderem, an tibi nugare viderer? Et quo pacto id fieri posset, cum tua dicam? MG 36, 159.

237. Arriaga, *Disp. Theol.* t. 1 d. 1 s. 7 subs. 3 n. 76: «Ego iudico, inquit, opus hic esse distinctione: particularis enim propositio sumi potest per eosdem terminos quibus universalis, v. g. *ergo hic homo est mortalis; ergo hic homo est conceptus in originali peccato:* vel per alios terminos, ergo *Petrus est mortalis;* vel, *Iohannes conceptus est in originali.* Si de particulari in primo sensu loquamur, omnino censeo veram esse sententiam P. Valentiae et aliorum; nam idem formalissime est, *hic* et *ille* et *ille homo,* ac *omnis homo:* unde cum Deus dicit, *omnis,* videtur eo ipso formalissime dicere, *hic* et *ille*». Si vero de particulari in altero sensu quaestio sit; *Petrus est mortalis, Iohannes conceptus est in originali,* negat Arriaga has propositiones includi in propositione universali de *omni homine,* et consequenter esse dictas a Deo. «Ideo, ait, sit mea conclusio circa haec particularia, nullo modo ea esse de fide ex illa universali, *omnis homo*... nullus enim docebit (excepto forte Tannero supra satis reiecto) esse de fide, fuisse conceptum in originali Ciceronem». *Ibid* n. 79.

Attamen si propositio: *hic homo est mortalis,* sit de fide; aeque erit de fide altera propositio: *Petrus est mortalis.* Nam pro *hic homo* iure merito potest poni Petrus, Iohannes, Cicero... cum res per omnes has voces significata sit prorsus eadem; nec magis differant *hic homo et Petrus,* quam gladius et ensis, quorum unum pro altero poni potest; nam, ipso fatente Arriaga, «qui dicit *ensis,* dicit etiam *gladius,* sunt enim synonyma». *Ibid.* n. 76.

238. *Dices:* Ergo de fide est, Ciceronem conceptum fuisse in originali peccato?

Resp. Si Cicero exstitit, homo via generationis naturalis ex Adamo descendens; profecto de fide est, Ciceronem in originali peccato fuisse conceptum; ista tamen condicio non est revelata. *Ratio responsionis patet;* quia propositiones universales de subiecto, affecto aliqua circumstantia, includunt particularia non absolute sed condicionate, si nimirum sit subiectum tali circumstantia affectum. Verbi gratia: Omnis homo contritus iustificatur: omnis hostia consecrata continet Corpus Christi: omnis homo, ex Adamo descendens, concipitur in peccato. Huiusmodi propositiones universales continent particularia solum condicionate, hoc modo: Si hic homo est contritus, iustificatur: si haec hostia est consecrata, continet Corpus Christi: si hic homo (Cicero) descendit ex Adamo, conceptus fuit in peccato. Condicio autem ista non affirmatur in propositione universali revelata, ac proinde nec est dicta a Deo; locutio quippe condicionata enuntiat aliquid dependenter ab aliqua circumstantia, quam non enuntiat. Oportet igitur ut condicionis impletio agnoscatur aliunde certissime, ad hoc ut condicionatum sit nobis absolute credibile.

239. Quod autem propositiones illae universales nonnisi *condicionate* contineant particulares, eo liquet *a)* quod propositiones illae universales extendantur etiam ad individua in quibus de facto non adimpletur condicio; cum, vi primae propositionis universalis, vera sit quoque haec propositio particularis, *si Iudas fuisset contritus, fuisset et iustificatus;*—*b)* quod Deus, revelans propositionem universalem de omni subiecto quod sit affectum aliqua determinata circumstantia, non intendat manifestare hanc circumstantiam inveniri de facto in hoc vel alio individuo; cum id fere semper sit prorsus impertinens ad fidem catholicam, et numquam significetur per verba quibus exprimitur propositio eiusmodi universalis;—*c)* quod secus negans illam circumstantiam in aliquo particulari individuo, peccaret contra fidem; quod nemo

dicet. Itaque fide divina non credimus exstitisse Ciceronem, eumque ex Adamo descendisse; sed, hoc supposito, credimus eum in originali fuisse conceptum.

240. ***Inst.*** Si propositio haec, *Cicero conceptus fuit in peccato originali,* creditur fide divina, talis propositio est sine dubio revelata. Sed haec propositio essentialiter continet exsistentiam Ciceronis. Ergo, ex nostra doctrina, oportet ut etiam exsistentia Ciceronis sit divinitus revelata; qui enim revelat totum, revelat quoque partem essentialem totius.

Resp. Qui revelat totum absolute, sine ulla condicione, revelat partem essentialem totius, *concedo;* qui revelat totum condicionate, dependenter videlicet ab aliqua condicione, revelat quoque partem essentialem, quae se habet per modum *condicionati,* etiam *concedo,* quae se habet per modum *condicionis, nego.*

Finge, Deum revelare tibi, omnes nunc in schola praesentes esse iustificatos. Vi huius revelationis posses credere Petrum, nunc in schola praesentem, esse iustificatum. Ergo haec veritas, *Petrus est iustificatus,* aliquo modo est dicta a Deo. Non autem est dicta absolute, sed condicionate, id est, sub condicione exsistentiae Petri hic et nunc in schola praesentis. Cum vero in propositione condicionata non affirmetur condicio, sed solum condicionatum sub condicione, quae nec affirmatur neque negatur; liquet, in propositione illa, *Petrus est iustificatus,* dictam esse a Deo partem essentialem quae se habet per modum *condicionati,* non autem partem essentialem quae se habet per modum *condicionis;* cuius impletionem non ex testimonio Dei, sed ex testimonio sensuum evidenter cognoscis.

Porro propositio illa, quam credis, *Petrus est iustificatus,* resolvitur in has duas: *Petrus exsistit et est in schola, Petrus est iustificatus.* Prior est condicio purificata, quae non creditur, sed supponitur ad actum fidei. Altera est condicionatum, quae creditur ex suppositione prioris. Similiter iudicandum est de propositione illa: *Cicero conceptus fuit in originali peccato.*

241. ***Inst.*** Si exsistentia Ciceronis non creditur, sed supponitur in actu fidei, quo credimus, eum conceptum fuisse in originali peccato; peccatum originale Ciceronis certius nobis constat, quam ipsius Ciceronis exsistentia; quandoquidem exsistentia Ciceronis constat nobis certitudine morali naturali; peccatum autem illius certitudine fidei supernaturali. Atqui fieri nequit, ut certius sit accidens subiecto inesse, quam subiectum esse. Ergo.

Resp. Fieri nequit ut *verius* sit accidens inesse, quam subiectum esse, *concedo;* ut *certius* sit accidens inesse, quam subiectum esse, *subdistinguo:* certius quoad exclusionem formidinis, *concedo;* quoad excellentiam certitudinis ratione motivi, in quo nititur, iterum *distinguo:* si inhaesio accidentis fuit absolute revelata a Deo, *concedo;* si fuit revelata condicionate, id est, in supposito quod sit tale subiectum, *nego.* Nam in revelatione absoluta inhaesionis accidentis, secus ac in revelatione condicionata, continetur formaliter revelatum etiam ipsum subiectum inhaesionis.

Ratio distinctionis patet in exemplo allato de iustificatione Petri, atque in aliis sescentis quae adduci possent. Verbi gratia, exsistentia Concilii Tridentini constat nobis certitudine morali naturali, orta ex documentis historicis; at Concilium Tridentinum habuisse assistentiam Spiritus Sancti, constat nobis certitudine supernaturali fidei, orta ex promissione divina. Mt. 28, 20. Exsistentia et electio legitima Pii XI in successorem S. Petri constant nobis certitudine naturali, orta ex testimonio hominum; at, Pium XI habere primatum Ecclesiae, constat nobis certitudine supernaturali fidei, orta ex testimonio Christi. Mt. 16, 18. Cfr. tamen n. 263 sq.

Similiter exsistentia mea est certa certitudine naturali tantum; at actus fidei, qui est in me de mysterio Smae. Trinitatis, est certus certitudine supernaturali ultra certitudinem metaphysicam. Item, exsistentia revelationis pro priori ad actum fidei sufficit ut sit moraliter certa ex motivis credibilitatis; veritas autem revelata, quam credimus, oportet ut sit certa certitudine fidei supernaturali ex auctoritate Dei revelantis. Quorum ratio ultima est, quia, licet omnia, quae praesupponuntur necessaria ad actum fidei, debeant esse vera, pluraque etiam certa, non tamen ea praecise certitudine qua gaudet ipse actus fidei. Actus enim non specificantur a motivis remotis, sed a motivo proximo, a quo immediate dependent.

242. ***Inst.*** Conclusio ex una praemisa de fide et ex altera naturaliter certa non est fide divina credibilis. Atqui tales sunt propositiones particulares contentae in propositione generali divinitus revelata. Ergo huiusmodi propositiones non sunt fide divina credibiles. Nam, ut eodem utar exemplo, propositio haec particularis, *Cicero conceptus fuit in peccato,* solum cognoscitur per hunc discursum: Omnis homo ex Adamo naturaliter descendens concipitur in peccato. Sed Cicero fuit homo ex Adamo naturaliter descendens. Ergo Cicero conceptus fuit in peccato.

Resp. Legas, quaeso, ea quae inferius n. 245. 258 dicuntur. Praeterea *minor* huius syllogismi non se habet ut movens ad actum fidei, sed simpliciter ut purificans condicionem in revelatione generali, quae est *maior* syllogismi, implicite contentam. Nam *minor* illa non est illativa, sed solum applicativa revelationis generalis ad unum ex subiectis quae in revelatione generali implicite continentur.

ARTICULUS II

DE FACTIS DOGMATICIS

243. Alia est quaestio *iuris* et alia quaestio *facti*. Quaestio *iuris* tunc datur cum quaeritur de exsistentia alicuius iuris, aut etiam de liceitate vel illiceitate, de honestate vel inhonestate alicuius actionis. Quaestio autem *facti* tunc habetur cum praecise quaeritur, utrum aliquid fuerit factum, an non. Sic quaestio iuris est v. g. an talis propositio sit haeretica; quaestio vero *facti*, an haec propositio haeretica inveniatur in libro Iansenii. Rursus alia est quaestio *puri facti* seu *facti informis*, et alia quaestio *facti dogmatici* seu *formati*. Nam sunt aliqua facta quae nullam cum dogmate catholico conexionem habent; cum tamen per testes vel alia legitima documenta sint iuridice comprobata, ab Ecclesia non quidem definiuntur, sed certe interdum ut vera supponuntur. Sunt praeterea alia facta quae, utpote conexa cum aliquo dogmate, ab Ecclesia reapse definiuntur, vel saltem definiri possunt. Unde haec facta a theologis vocantur *dogmatica* vel *formata*, «eo quod haec prius implicite informentur revelatione divina, et dein definitione Pontificis». Struggl, *Theol.* t. 2 p. 2 tr. 7 d. 2 q. 3 a. 7 n. 6.

244. *Insuper facta dogmatica duplicis sunt generis.* Plura enim sunt *explicite* contenta in sacris litteris, vel Ecclesiae tradita ab Apostolis; alia vero sunt quae in deposito revelationis *explicite* non continentur; immo quae evenerunt postquam depositum revelationis clausum fuit; v. g. quod liber Iansenii contineat quinque illas propositiones haereticas ab Innocentio X proscriptas. Nemo non videt, facta dogmatica prioris generis esse obiectum materiale fidei. Quaestio itaque movetur de factis dogmaticis alterius generis; et quaeritur, an huiusmodi facta dogmatica sint revera informata revelatione divina, seu, quod idem est, an sint obiectum materiale fidei divinae; «non enim fides, de qua loquimur, assentit alicui, nisi quia est a Deo revelatum». S. Thomas, 2-2 q. 1 a. 1.

Conveniunt theologi in affirmando: *a)* huiusmodi facta dogmatica non esse *explicite* revelata;—*b)* attamen in illis definiendis Ecclesiam

esse infallibilem; —*c)* hisce Ecclesiae definitionibus praestandum esse assensum irreformabilem absolute. Discrepant vero theologi dum inquirunt naturam huius assensus: multi enim putant, hunc assensum esse fidem ecclesiasticam; alii vero censent, istum assensum esse fidem divinam seu theologicam. Cum vero, omnibus fatentibus, nihil possit credi fide divina quod non fuerit divinitus revelatum, quaestio tota huc tandem vertitur: an facta dogmatica, de quibus agitur, sint a Deo *implicite* revelata.

THESIS

Facta dogmatica sunt a Deo implicite revelata, ideoque sunt obiectum materiale fidei

245. Prob. 1.° Communis iam et vera theologorum sententia tenet, in propositione universali explicite revelata esse *implicite* revelatas omnes propositiones particulares, quae in ea continentur. Unde, revelata hac propositione, *omne concilium oecumenicum est infallibile,* iam est *implicite* revelatum, Concilium Vaticanum esse infallibile. Nam propositio illa universalis aequivalet huic condicionali: *Omne Concilium est infallibile, si est oecumenicum.* Si ergo in Concilio Vaticano purificata sit condicio, ut revera est, sequitur, esse implicite revelatum, Concilium Vaticanum esse infallibile; siquidem vox *omne* includit implicite etiam *hoc* particulare. Quare factum hoc dogmaticum de exsistentia Concilii Vaticani non est nisi mera applicatio antiquae revelationis universalis ad casum particularem. Cfr. Suarez, *De fide* d. 10 s. 5; Lugo, *De fide* d. 1 s. 13.

Atqui hoc ipsum evenit in omnibus factis dogmaticis. Exemplo sit liber Iansenii, ex quo potissimum praesens controversia orta fuit. Profecto, divinitus revelatum est, omnem librum, qui continet propositiones contradictorias veritatibus revelatis, continere propositiones haereticas; seu, omnem librum continere propositiones haereticas, si contineat propositiones contradictorias veritatibus revelatis. Atqui hic liber Iansenii, cui titulus est *Augustinus,* continet propositiones contradictorias veritatibus revelatis. Ergo hic liber Iansenii continet de facto propositiones haereticas. *Maior* huius syllogismi est veritas revelata; *minor,* mera purificatio condicionis; conclusio autem, casus particularis propositionis *maioris* revelatae, factum scilicet de quo movetur quaestio.

Qui igitur concedat, propositionem particularem, contentam in propositione universali a Deo revelata, esse profecto obiectum materiale fidei, aut, conclusionem deductam ex una praemissa de fide esse pariter de fide, si altera praemissa nihil aliud sit nisi mera condicio, vel explicatio, vel applicatio praemissae revelatae ad casum aliquem particula-

rem; concedat quoque necesse est, facta dogmatica fuisse a Deo implicite revelata.

Et re quidem vera antecedens concedendum est, ut patet ex his quae superius (236 sq.) diximus. Nam illud axioma, *peiorem sequitur semper conclusio partem,* solum tenet in discursu proprie dicto, in quo utraque praemissa est vera causa conclusionis; minime vero in discursu pure applicativo, in quo una praemissa est mera explicatio alterius, vel applicatio eius ad aliquod determinatum subiectum. Unde si propositio universalis est de fide, propositio naturalis, quae adhibetur ut pure explicativa vel applicativa illius, non impedit quominus conclusio sit etiam de fide. Cfr. SALMANTICENSES, *De fide* d. 4 dub. 2 n. 36.

246. 2.° Quod Ecclesia definit esse fide divina tenendum, id est obiectum materiale fidei. Atqui Ecclesia plura facta dogmatica definivit esse fide divina tenenda. Nam sub formula *Anathematizamus* vel *Anathema sit,* qua alias haereses damnare solet, damnabit in Concilio Nicaeno *thaliam* Arii; in Concilio Ephesino, *scripta* Nestorii; in Concilio Cpolitano II, impia Theodoreti *conscripta,* et quae *tria Capitula* dicuntur. E contra, in Concilio Tridentino *Vulgatam* definivit authenticam, et *Canonem Missae,* ab omni errore immunem, his verbis: «Si quis autem libros ipsos integros cum omnibus suis partibus, prout in Ecclesia catholica legi consueverunt et in veteri vulgata Latina editione habentur, pro sacris et canonicis non susceperit, et traditiones praedictas sciens et prudens contempserit, A. S.»—«Si quis dixerit, canonem Missae errores continere, ideoque abrogandum esse, A. S.» Cfr. DB. 54 sqq. 112 sqq. 212 sqq. 784. 953 (17 sqq. 72 sqq. 171 sqq. 667. 830).

Et sane legenti acta Conciliorum non possunt non occurrere quam plurima facta dogmatica definita ab Ecclesia, tamquam fide divina credenda. Nam contendentibus, huiusmodi facta proponi ab Ecclesia, non fide divina, sed sola fide ecclesiastica tenenda, nullum iam restat criterium discernendi, quaenam fide divina, quaenam autem fide ecclesiastica, credenda ab Ecclesia proponantur. Ecclesia enim in suis definitionibus non nisi rarissime expresse affirmare solet doctrinam, quam definit, fuisse a Deo revelatam.

247. 3.° Supponimus esse divinitus revelatum, Ecclesiam esse infallibilem in definiendis factis dogmaticis, seu, quod idem est, *omne* factum dogmaticum, si ab Ecclesia definiatur, esse infallibiliter verum. Sed Ecclesia definivit *hoc* factum dogmaticum. Ergo divinitus revelatum est, *hoc* factum dogmaticum esse infallibiliter verum. In hoc syl-

logismo evidenter apparet, motivum formale adaequatum assentiendi conclusioni esse continentiam eius implicitam in praemissa *maiore* revelata; praemissa quippe *minor,* seu auctoritas Ecclesiae definientis, sese habet solummodo ut purificans condicionem praemissae *maioris.* Cfr. Viva, *De fide* d. 2 q. 3; Wilmers, *De fide divina* n. 258-269; Erber, *De virt. inf.* tr. 4 d. 4 a. 4 n. 304-310; Platelius, *Cursus Theol.* t. 3 *De fide* n. 192-205; Tanquerey, *Synopsis Theol. Dogm.* t. 1 *De fide* n. 36-40; Tepe, *Inst. Theol.* t. 3 n. 698; Marin Sola, *La evolución homogénea del dogma católico* n. 252-277.

ARTICULUS III

DE CANONIZATIONE SANCTORUM

248. Duplex distinguitur canonizatio, *formalis* scilicet et *aequipollens.* Canonizatio, quae aequipollens dicitur, consistebat in eo quod aliquis servus Dei, sine formali ac solemni canonizatione, ut sanctus in Ecclesia coleretur. Viguit per plura saecula; siquidem prima formalis canonizatio fuit S. Udabrici, a Iohanne XV facta a. 993. Cfr. Bollandist., *Propyl.* Maii diss. 20 (ed. Antverp. 1685) pg. 121 sqq. Dein vero ius canonizationis, necnon et beatificationis, soli Romano Pontifici ab Alexandro III reservatum fuisse videtur. Cfr. Bellarminus, *De SS. beatitud.* c. 8 n. 2.

Canonizatio autem formalis definiri solet: *Ultima et definitiva sententia Romani Pontificis, qua aliquis servus Dei declaratur sanctus et in Ecclesiam triumphantem receptus, atque omnibus fidelibus colendus proponitur.* Nam formula sententiae, quae in actu canonizationis a Summo Pontifice profertur, haec est: «Ad honorem Sanctae et Individuae Trinitatis, ad exaltationem fidei catholicae et christianae religionis augmentum, auctoritate Domini Nostri Iesu Christi, beatorum Apostolorum Petri et Pauli, ac Nostra, matura deliberatione praehabita, et divina ope saepius implorata, ac de venerabilium Fratrum nostrorum S. R. E. Cardinalium, Patriarcharum, Archiepiscoporum et Episcoporum in Urbe exsistentium consilio, Beatum N. sanctum esse *decernimus* et *definimus,* ac Sanctorum catalogo adscribimus, statuentes ab Ecclesia universali illius memoriam quolibet anno die eius natali, nempe... pia devotione recoli debere. In nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti. Amen». Benedictus XIV, *De Serv. Dei beatif. et Beat. canoniz.* l. 1 c. 36 § 9 n. 21.

Haec formula, quae in Bulla cuiusvis canonizationis ferme ad litteram repeti solet, manifeste ostendit, actum canonizationis esse defi-

nitivum iudicium, quo Romanus Pontifex suprema sua auctoritate definit, aliquem servum Dei esse sanctum, et, ut talem, ab omnibus Christi fidelibus colendum. Ideo in fine Bullae addi solet: «Si quis autem temerario contraire praesumpserit, indignationem Omnipotentis Dei ac SS. Apostolorum Petri et Pauli se noverit incursurum». Cfr. *Zeitschrift fur kathol. theol.* (Innsbruck, 1890) pg. 606 sq.

249. *Canonizatio differt a beatificatione in eo, quod haec non sit ultimum ac definitivum iudicium, sed iudicium praevium, quo cultus alicuius servi Dei permittitur, aut saltem non omnibus praecipitur.* Igitur beatificatio importat permissionem cultus; canonizatio autem praeceptum eius. Beatificatio servorum Dei fieri solet pro aliqua regione, dioecesi, civitate, aut religiosa familia; canonizatio autem, pro universa Ecclesia. Beatificatio est in ordine ad sententiam definitivam, novis advenientibus circumstantiis, proferendam; canonizatio autem perficitur per ipsam sententiam definitivam prolatam. Oportet tamen notare, beatificationem aliquando posse extendi ad universam Ecclesiam, non quidem per legem praecepti, at certe per modum simplicis facultatis; immo, posse interdum dari praeceptum colendi Beatos, sed in nonnullis particularibus locis coercitum.

«Idcirco *ultima* differentia inter beatificationem et canonizationem minime quidem constituenda erit vel in permissione cultus, vel in eius coarctatione ad personas, aut locos particulares, quae in beatificatione habeatur, secus ac in canonizatione; sed in extrema et definitiva de sanctitate sententia, cultum aliis Sanctis debitum in universa Ecclesia per canonizationem, nequaquam vero per beatificationem praecipiente.» Benedictus XIV, *Ibid.* c. 39 n. 14.

Hic autem non agitur de beatificatione, neque de canonizatione *aequipollente,* sed de sola canonizatione *formali*. De qua quaeri possunt: 1.° An Ecclesiae competat ius canonizandi. 2.° An Ecclesia sit infallibilis in canonizatione Sanctorum. 3.° Qua fide debeamus credere, servum Dei ab Ecclesia canonizatum, esse revera sanctum et, ut talem, cultu religioso colendum.

250. *Quoad primum.* Facile concedunt omnes, ius canonizandi Sanctos convenire Ecclesiae ex divina eius institutione, ideoque hoc fide divina esse credendum.

251. *Quoad secundum.* Sententia affirmativa est communis apud theologos; qui tamen circa censuram diversimode loquuntur. Multi enim dicunt, infallibilitatem Romani Pontificis in canonizatione Sanctorum

esse fide divina credendam. Ita VERRICELLUS, *Quaest. Moral. et Leg.* tr. 8 q. 24; CASTELLINUS, *De cert. glor. Sanct.* c. 3 punc. 48; ARRIAGA, In 2-2 *de fide* d. 9 s. 5 n. 27; TANNER, *Theol. Schol.* t. 3 d. 1 *de fide* q. 4 dub. 7 n. 290; TURRIANUS, In 2-2 d. 16 dub. 3; VALENTIA, In 2-2 *de fide* d. 1 q. 1 punc. 7 § 41; denique SIXTUS V in ultimo Consistorio, habito pro canonizatione Sancti Didaci, asseruit Romanum Pontificem in Sanctorum canonizatione errare et falli non posse; «idque non modo pie, sed necessario et certissima fide credendum affirmavit». BENEDICTUS XIV, *Ibid.* c. 43 n. 2. Negant tamen hoc esse de fide IOHANNES A S. THOMA, In 2-2 d. 9 a. 2; BAÑEZ, In 2-2 q. 1 a. 10; SALMANTICENSES, *Cursus Theol.* t. 7 tr. 17 d. 4; DOMINICUS A SS. TRINITATE, *De Summo Pontif.* c. 18 concl. 6; SUAREZ, *De fide* d. 5 s. 8 n. 8; VAZQUEZ, In 1-2 d. 165 c. 9 n. 94. Tandem theologi recentiores communius affirmant, id esse theologice certum. Cfr. PESCH, *Praelec. Dogm.* t. 1 n. 553; REGNIER, *De Ecclesia Christi* s. 4 c. 3.

252. Verum enim vero, scimus esse de fide, Sanctos religiose esse colendos. Cfr. DB 342. 984. 1255 (291. 860. 1122). Scimus, sententiam Romani Pontificis in canonizatione Sanctorum esse pro universa Ecclesia et suprema auctoritate definitive latam (248). Scimus, anathematis poenam fuisse impositam eis qui canonizationi alicuius Sancti refragarentur; quae poena haereticorum propria esse videtur. Cfr. *Bulla canoniz. S. Udalrici,* DB 342 (291). «Neque solum haec omnia scimus, verum etiam libentissime admittimus, ea non parum prodesse sententiae docenti esse de fide quod canonizatus sit Sanctus et sit in aeterna gloria. Attamen cum agatur de dogmate fidei statuendo, Sedis Apostolicae matris et magistrae ceterarum ecclesiarum, Summique Pontificis, ad quem privative pertinent fidei definitiones, iudicium expectandum esse censemus, antequam haeresis nota inuratur oppositam sententiam sequentibus.» BENEDICTUS XIV, *Ibid.* c. 45 n. 27.

Itaque auctores antiqui, qui secundam tuentur sententiam, ideo negant esse de fide infallibilitatem Romani Pontificis in Sanctis canonizandis, quia haec veritas nondum est ab Ecclesia definita; supponunt ergo eam esse definibilem, ac proinde et divinitus revelatam. Recentiores autem, cum canonizatio alicuius Sancti sit unum ex *factis dogmaticis,* eo modo loquuntur de infallibilitate Ecclesiae in Sanctis canonizandis, quo modo loquuntur de infallibilitate Ecclesiae in factis dogmaticis definiendis. Plerique eorum censent, infallibilitatem in *canonizando* esse de fide divina vel saltem definibilem; *canonizatum* autem esse vere sanctum, regnantem in caelis, sola fide *ecclesiastica* credi posse.

253. *Quoad tertium.* Antiquiores theologi omnes, et plures etiam ex recentioribus, sentiunt, ea fide credendum, *canonizatum* esse revera sanctum in caelo regnantem, qua credimus Romanum Pontificem in actu canonizationis errare non posse. Nam theologis antiquioribus unum idemque erat, credere actum canonizationis esse infallibilem, ac credere canonizatum esse revera Sanctum.

Hinc TANNER, *Theol. Schol.* t. 3 d. 1 *de fide* q. 4 dub. 7 n. 290 loquens de infallibilitate Summi Pontificis in canonizatione Sanctorum, ait: «Sed et firmiter credendum, canonizationem Sanctorum a Pontifice factam esse infallibilem, ita ut sit de fide, vere sanctos ac beatos esse eos qui a Summo Pontifice canonizati sunt». VALENTIA, In 2-2 *De fide* d. 1 q. 1 punc. 7 § 41 scribit: «Itaque quod ad canonizationem Sanctorum attinet, omnino nego id, quod communiter Doctores Catholici iure optimo negant, videlicet, posse Pontificem hac in parte errare. Quamvis enim testimonia, quae pro alicuius hominis sanctitate afferuntur, sint humana, ideoque natura sua fallibilia; tamen posito quod Pontifex illis inducatur tandem ad pronuntiandum, quempiam sanctum atque beatum iam esse, *certa fide credendum est*... hominem eiusmodi ex eorum esse numero quos per revelationes Scripturae generales in communi constat, divinae gratiae beneficio consequi aeternae vitae beatitudinem».

Pariter BENEDICTUS XIV, *Ibid.* c. 45, utrumque membrum considerat per modum unius, et adducit plures theologos qui, nulla utriusque distinctione facta, docent esse de fide quod Summus Pontifex sit infallibilis in canonizatione Sanctorum, quodque ab eodem canonizatus sit Sanctus divinave visione fruatur. Cumque ipsi theologi bene cognoscant, «nullam de his latam hactenus fuisse definitivam sententiam... haereticum idcirco formalem negant futurum eum qui diceret, de fide non esse, aut Papam in canonizatione infallibilem, aut canonizatum ab eo esse sanctum atque in caelis cum Christo regnare». *Ibid.* n. 26.

Profecto, si est de fide vel saltem definibilis, ut theologi communiter tenent, infallibilitas Summi Pontificis in canonizando; planum sane est, esse etiam de fide vel saltem definibile, canonizatum a Summo Pontifice esse revera sanctum in caelis regnantem.

254. Prob. 1.° Ex concessis revelatum est a Deo, Romanum Pontificem esse infallibilem in sanctis canonizandis; seu, omnem canonizatum a Romano Pontifice, esse infallibiliter sanctum; seu omnem servum Dei, *si sit a Romano Pontifice canonizatus,* esse infallibiliter sanctum; haec enim tria unum idemque sunt. Atqui hic servus Dei, S. Ignatius, est a Romano Pontifice canonizatus. Ergo revelatum est a Deo, hunc

servum Dei esse revera sanctum. Quae quidem conclusio est propositio particularis implicite inclusa in propositione universali a Deo revelata. *Minor* quippe propositi syllogismi non est motivum conclusionis, sed mera purificatio condicionis praemissae maioris divinitus revelatae. «Hinc fit, de fide esse, eos qui canonizati sunt, esse sanctos et frui gloria... Quod tamen non militat de Beatis, ut docent doctores communiter, quia Pontifex solum in canonizatione pronuntiat sententiam definitoriam post praemissas omnes morales diligentias, dicendo: Decernimus ac definimus hunc esse sanctum.» VIVA, *De fide* d. 2 q. 2 a. 3 n. 12. Cfr. etiam *Damnat. thes. theol. trutina, Quaest. prodroma* n. 14.

255. 2.° Similiter revelatum est a Deo, animas Sanctorum omnium esse in caelo fruentes divina essentia; seu, omnem animam, quae sit vere sancta, esse in caelo. Atqui anima S. Aloysii est vere sancta. Ergo revelatum est a Deo, animam S. Aloysii esse in caelo fruentem divina essentia. *Maior* est propositio universalis definita, ut divinitus revelata, a Benedicto XII. Cfr. DB 530 (456). *Minor* autem est definitio facta a Benedicto XIII in canonizatione S. Aloysii, se habens ut mera purificatio condicionis praemissae *maioris*. Conclusio itaque continetur in praemissa revelata, ut particulare continetur in universali. Immo, hunc Sanctum canonizatum esse in caelo, fide divina credi potest, «etsi hoc Ecclesiae iudicium non supponatur *divinitus* infallibile, sed tantum, ut saltem est, *moraliter* certum». WILMERS, *De fide* n. 258. Nam «supposita morali certitudine de alicuius defuncti virtutibus heroicis eiusque perseverantia finali, attestata per miracula ad eius invocationem patrata, fide divina credi potest, eundem esse beatum». *Ibid.* Cfr. MAURUS, *Opus. theol.* t. 2 q. 140 n. 17; CARDINALIS *de Lauraea,* In 3 Sent. t. 3 d. 6 a. 3; BENEDICTUS XIV, *De serv. Dei beatif. et Beat. canoniz.* l. 1 c. 45; MARIN SOLA, *La evolución homogénea del dogma católico* n. 278-297; PLATELIUS, *De fide* n. 146 sq.; TOURNELY, *De Ecclesia* q. 5 a. 3; SUAREZ, *De fide* d. 3 s. 11; LUGO, *De fide* d. 1 s. 13.

ARTICULUS IV

DE APPROBATIONE ORDINUM RELIGIOSORUM

256. In approbatione alicuius novae vitae instituti duo sunt consideranda, *probitas* nempe et *opportunitas* eius. Probitas seu honestas instituti declaratur per iudicium ac definitionem Romani Pontificis affirmantis, illud vitae institutum non esse contrarium, sed potius consentaneum perfectioni evangelicae. Opportunitas vero spectat ad pruden-

tiam Pontificis in gubernatione Ecclesiae: an videlicet in tali tempore ac in talibus adiunctis oporteat inducere in Ecclesiam tale novae vitae institutum. Circa *primum* idem videtur dicendum, quod de factis dogmaticis et de canonizatione Sanctorum diximus; est enim factum vere *dogmaticum*, in quo Romanus Pontifex errare non potest. Cuius error in errorem induceret totam Ecclesiam, quae deberet habere pro honesta et evangelicae praedicationi consentanea illam vitam, quae nullatenus esset talis. Nam TRID. sess. 25 *De regul.* cap. 1 «praecipit, ut omnes regulares, tam viri quam mulieres, ad regulae, quam professi sunt, praescriptum vitam instituant et componant; atque imprimis quae ad suae professionis perfectionem, ut oboedientiae, paupertatis et castitatis, ac si quae alia sunt alicuius Regulae et Ordinis peculiaria vota et praecepta, ad eorum respective essentiam, necnon ad communem vitam, victum et vestitum conservanda pertinentia, fideliter observent». Cfr. REGNIER, *De Ecclesia Christi* s. 4 c. 4; WILMERS, *De Christi Ecclesia* l. 4 c. 4 a. 2 n. 259. Circa *alterum* alii affirmant, alii negant infallibilitatem Romani Pontificis. Negativam tamen sententiam acriter reprehendit VALENTIA, In 2-2 d. 1 q. 1 punc. 7 41.

257. *Sed dicet aliquis:* Si veritas fidei sit, illum esse in caelis quem Pontifex canonizat, et illud religionis institutum Evangelio esse consentaneum, quod ipse approbat; erit igitur assensus fidei ille, quo Sanctum aliquem in caelis esse, et religionem aliquam esse moribus christianis conformem, nobis persuademus. Quod si ita est: 1.° Assignanda erit revelatio aliqua divina, in qua eiusmodi veritates continentur; quod sane difficile videtur. 2.° Falsum erit quod theologi tradunt, nihil scilicet novi ab Ecclesia definiri et proponi fide credendum. 3.° Exinde sequeretur, haereticum esse qui negaret S. Ignatium v. g. esse in caelis: quod tamen contra communem doctorum sententiam esse videtur.

Resp. Ad 1.um Revelatio assignanda pro his veritatibus est illa revelatio generalis, qua Deus revelavit Ecclesiam esse infallibilem in rebus ad fidem et mores pertinentibus: item et illa qua iis, qui pie vivunt, beatitudo caelestis promittitur. Ad 2.um Cum Theologi dicunt, nullam veritatem novam, quae ab Apostolis et priscis Patribus non fuerit agnita, in Ecclesia definiri, id intellegunt de veritate dogmatum, quae controverti possint circa nostrae religionis capita; non vero de veritatibus contingentibus et particularibus, quae sub aliqua propositione universali divinitus revelata contineri possunt. «Quod potest confirmari hoc exemplo: communiter enim dici solet, eum qui debita cum intentione infantem baptizat, credere ex fide debere (propter revelationem Scrip-

turae ea de re universalem), talem infantem esse in gratia. Quod ipsum tamen ab Apostolis certe non fuit ita determinate creditum de eiusmodi infante», VALENTIA, In 2-2 d. 1 q. 1 punc. 7 § 41. Ad 3.um Negatur consequentia. Non enim est haereticus quicumque negat aliquam veritatem fidei; sed is qui negat aliquam veritatem fidei, ab Ecclesia, ut talem, propositam ac definitam. Porro, ad assensum fidei circa aliquam veritatem eliciendum, satis non est, ut haec veritas sit credibilis *quoad se*, sed oportet praeterea, ut etiam sit credibilis *quoad nos*. Quoad nos autem, ex lege ordinaria, nulla veritas est fide divina credibilis, nisi, sive ex solemni iudicio sive ex ordinario et universali magisterio Ecclesiae, nobis certissime constet de illius revelatione. Non est autem ita ab Ecclesia tradita et definita haec doctrina, qua ponimus, Pontificem non posse errare in canonizatione Sanctorum, et in aliis factis quae dogmatica vocantur.

ARTICULUS V

APPLICATIO DOCTRINAE PRAECEDENTIS AD CASUS PARTICULARES

258. Quaer. I. ***Estne verum, revelata propositione aliqua universali, ipso facto revelatas esse omnes propositiones particulares in illa contentas?***

Resp. Huic quaestioni a theologis communiter affirmative responderi solet. Verum, ni fallor, opus est aliqua distinctione. Nam aliqua videntur revelata a Deo in genere, ut credamus illa etiam in genere, et non aliter. Verbi gratia: *Quidquid Deus cognoscit ita esse, id ita est.* In hac propositione revelata obiectum *adaequatum* revelationis videtur esse sola perfectio divinae sapientiae; et nullo modo, obiecta particularia, quae Deus cognoscit, esse sicut revera sunt. Secus enim plura sequerentur absurda. Iure namque merito posses sic ratiocinari: Revelata est haec veritas: *Quidquid Deus cognoscit ita esse, id ita est.* Atqui Deus cognoscit me nunc scribere. Ergo me nunc scribere a Deo revelatum est. Quod est absurdum. Simile ratiocinium ad quaevis alia obiecta applicare poteris.

Quare censendum est, propositionem sic revelatam, non esse, in quantum revelatam, formaliter categoricam et absolutam, sed hypotheticam tantum; ita ut sensus sit: *Si quid cognoscitur a Deo, hoc ita est ut a Deo cognoscitur.* Iam ex hac propositione universali revelata non licet inferre, tamquam revelatam, hanc particularem absolutam: *Ego nunc reapse scribo;* sed tantum hanc hypotheticam: *Si Deus cognoscit me nunc scribere, reapse scribo.* Quod nihil aliud est nisi divinae scientiae infallibilitatem affirmare.

259. Alia vero sunt, revelata quidem in genere seu universaliter, at in gratiam subiectorum particularium, quae in illa universalitate continentur; non enim conveniebat ut singula singillatim a Deo explicite revelarentur. Huiusmodi sunt v. g.: *Omnes, qui via generationis naturalis ex Adamo descendunt, contrahunt peccatum originale: Omnes Petri successores habent primatum in universam ecclesiam: Omne concilium oecumenicum est infallibile in definienda doctrina fidei et morum,* et multa alia. In quibus omnibus merito censentur implicite revelatae singulae propositiones particulares, quae in istis continentur; propositiones quippe particulares se habent ad universalem explicite revelatam, veluti partes ad totum integrale. Ceterum, utrum hoc, an alio modo enuntiatum aliquod universale sit divinitus revelatum, ex ipsa materia, ex adiunctis, maxime ex sensu Ecclesiae, erit iudicandum. Cfr. HAUNOLDUS, *Theol. Spec.* l. 3 tr. 1 n. 149; SCHIFFINI, *De virt. inf.* n. 62.

260. Quaer. II. ***Numquid sit de fide, hunc numero infantem, rite baptizatum, esse iustificatum?***

Resp. Duplex quaestio accurate est distinguenda: *Una* est, an sit de fide *quoad se; alia,* an sit de fide etiam *quoad nos.* Ad primam quaestionem respondent theologi, paucis exceptis, *affirmative.* Quia Deus revelans *omnes* homines rite baptizatos iustificari, revelavit *hunc* infantem rite baptizatum iustificari; nam per vocabulum *omnes* significatur etiam *hic.* Ergo hunc numero infantem, rite baptizatum, esse iustificatum, est de fide *quoad se.* Cfr. LUGO, *De fide* d. 1 s. 13 § 3 n. 298.

Ut autem sit de fide etiam *quoad nos,* requiritur praeterea certitudo *stricta* de eo, quod talis infans fuerit rite baptizatus. Quam certitudinem nemo habere potest, praeter eum qui baptizaverit illum; testimonium quippe unius hominis non satis est ad generandam certitudinem stricte talem, qualis ad actum fidei necessario praerequiritur (362 sqq.). Qua propter unus minister baptismi, qui certissimus sit de validitate eius, poterit credere fide divina hunc infantem esse iustificatum. Ex quibus sequitur a fortiori, adultum recentissime baptizatum non posse credere fide divina se esse in statu gratiae, cum nec de intentione ministri baptizantis, nec de propria dispositione *supernaturali* ad sacramentum baptismi fructuose suscipiendum necessaria, certus omnino evadere possit. Cfr. MAZZELLA, *De virt. inf.* n. 425-431.

261. Quaer. III. ***Num sit de fide, in hac numero hostia consecrata esse praesentem Christum?***

Resp. Idem argumentum fieri potest de Christi praesentia in hac numero hostia, quod nuper fecimus de hoc infante baptizato. Qui enim

revelat Christum esse praesentem in *omni* hostia consecrata, ipso facto revelat illum esse praesentem in *hac* hostia, si haec hostia revera sit a parte rei consecrata. Quia vero hoc nobis non tali certitudine constat, qualis requiritur ad assensum fidei prudenter imperandum, ideo praesentia Christi in hac hostia, licet sit de fide *quoad se*, nequid tamen esse de fide *quoad nos*.

Immo nec ipse sacerdos, qui hostiam consecravit, hunc actum fidei elicere valet; quamvis enim certissime sciat, se fecisse omnia quae ad validam consecrationem sunt necessaria, non tamen aequa certitudine scit, se verum esse sacerdotem; certitudo autem, qua certus est se valide suscepisse presbyteratum, non videtur sufficiens ad actum fidei prudenter imperandum. Excipe nihilo secius romanum Pontificem, qui, in ordinariis adiunctis, ob specialem rationem quae soli ipsi adest, de proprio charactere sacerdotali perfectissimam certitudinem habere potest, Cfr. n. 267.

262. Hic tamen notandum est, certitudinem moralem *latam* de valida consecratione huius hostiae, licet non sufficiat ad actum fidei, sufficere nihilominus ad hanc hostiam absolute adorandam. Ratio esse potest, quia actus fidei pertinet ad virtutem intellectualem, quae respicit suum obiectum prout est a parte rei; cultus vero religiosus est actus virtutis moralis, quae respicit suum obiectum prout est cognitum. Ideo ad actum virtutis intellectualis requiritur obiectum eius reale; ad actum autem virtutis moralis sufficit obiectum putative tale. Sufficit ergo, ut quis teneatur colere Christum in eucharistia praesentem, iudicium illud prudens, quod excludit prudentem dubitationem, licet non omnem formidinem, de eo quod haec numero hostia sit rite consecrata: si enim id non sufficeret, numquam Christum in eucharistia colere teneremur. Sicut ergo pater tenetur providere suis filiis, eosque diligit, et bonum illis procurat, licet prudenter formidare possit, ne forte sint sui, sed alieni... sic est obligatio Christum in eucharistia colendi». Lugo, *De fide* d. 1 s. 13 § 4 n. 320.

263. Quaer. IV. ***Num sit de fide, hunc Papam, Pium XI, habere primatum iurisdictionis in universam ecclesiam.***

Resp. Quaestio proponi solet de Papa non dubio, et ab Ecclesia suscepto; quandiu enim dubitatur cum fundamento de validitate electionis, evidens est, rem quaesitam non posse esse de fide *quoad nos*, etiamsi sit de fide *quoad se*. Sic ergo proposita quaestione, primatum iurisdictionis esse in hoc individuo Papa, Pio XI, est profecto de fide

quoad se. Siquidem etiam hoc obiectum particulare continetur in propositione universali, qua Deus revelavit, *omnes* S. Petri successores habere primatum iurisdictionis in universam Ecclesiam.

Est quoque de fide *quoad nos*, si nobis rigorosa certitudine constet, hunc in individuo Papam, Pium XI, fuisse legitime electum. Atqui hoc nobis constat certitudine rigorosa, cui non potest subesse falsum. Ergo hunc Papam, Pium XI, habere primatum iurisdictionis in universam ecclesiam, est de fide non solum *quoad se*, sed etiam *quoad nos*. *Minor* constat ex eo quod Ecclesia non possit decipi in credendo universaliter aliquo errore dogmatico, cum sit columna et firmamentum veritatis (1 Tim. 3, 15); ergo nec potest decipi in agnoscenda regula visibili veritatis et fidei, quae est romanus Pontifex, cuius definitiones ex cathedra omnes Christi fideles amplecti tenentur.

264. Quaer. V. ***An sit de fide, Pium XI esse verum et legitimum Papam, vel Concilium Vaticanum fuisse legitimum.***

Resp. Omnes fatentur, hoc esse saltem certissimum ob rationem nuper datam. At estne etiam revelatum? Aliqui negant, plerique tamen affirmant. Sententiam affirmativam nostri doctores communiter tuentur. «Quam ego etiam sententiam veram existimo.» Lugo, *De fide* d. 1 s. 13 § 5 n. 326. Cfr. Suarez, *De fide* d. 10 s. 5 n. 2.

265. Prob. 1.° *Ex documentis Ecclesiae.* Nam inter errores Iohannis Hus, damnatos in Concilio Constantiensi et per bullas *Inter cunctas* et *In eminentis*, error sub n. 11 positus sic se habet: «Non oportet *credere*, quod iste, quicumque est romanus Pontifex, sit caput cuiuscumque particularis Ecclesiae sanctae, nisi Deus eum praedestinaverit». Inter interrogationes *wicleffitis* et *hussitis* proponendas ex mandato Martini V in bulla *Inter cunctas*, interrogatio sub n. 5 posita ita se habet: «Utrum *credat*, teneat et asserat, quod quodlibet concilium generale, et etiam Constantiense, universalem ecclesiam repraesentet». Et interrogatio sub n. 24: «Utrum *credat*, quod Papa canonice electus, qui pro tempore fuerit, eius nomine proprio expresso, sit successor beati Petri, habens supremam auctoritatem in ecclesia Dei». DB 637. 657. 674 (532. 551. 568).

«Est ergo hoc, ut Pontifex supponit, de fide credendum; neque enim infra certitudinem fidei proponitur res immediate credenda a Pontificibus. Deinde concilia non distinguunt inter verum Pontificem in communi et hunc qui nunc sedet cum omni consensione Ecclesiae, sed eadem veneratione et fide complectuntur: sic certe chalcedonense concilium re-

cipit nominatim Leonem Papam; 6.ª synodus, Agathonem; milevitanum, Innocentium III, et sic de ceteris». SUAREZ, *De fide* d. 10 s. 5 n. 2.

266. 2.° *Ex ratione theologica.* Nam divinitus revelatum est, Ecclesiam universalem non posse errare in iis quae ad fidem et mores pertinent. DB 1839 sq. (1682 sq.). Sed in hac revelatione generali continetur revelatio particularis, quod Ecclesia non possit errare in acceptanda regula visibili fidei et morum, cum hic error esset in ipso fidei fundamento. Ergo de fide est, hunc romanum Pontificem, ab Ecclesia universaliter acceptatum, esse veram regulam fidei, verum Papam, legitimum Christi vicarium.

Profecto, si Ecclesia erraret in agnoscendo hoc individuo pro vero capite et regula visibili fidei catholicae, hic error gravior esset ac periculosior, quam error circa aliquod aliud obiectum fidei particulare, quod non esset fundamentum aliorum: siquidem prior error versaretur circa ipsam regulam visibilem fidei, circa ipsum fundamentum Ecclesiae; quae ideo super Petrum eiusque successores fundata esse dicitur. Si enim regula posset esse falsa, etiam regulatum. Et si intolerabilis esset error, quo tota Ecclesia teneret librum aliquem esse canonicum, qui vere non esset; multo adhuc intolerabilior, ait Suarez, esset error Ecclesiae, qui circa ipsam regulam vivam versaretur. «Quin potius, si circa hanc posset semel dari error in universali Ecclesia, numquam esset verum, illam habere certam et infallibilem regulam vivam fidei sibi loquentem Christi nomine.» SUAREZ, *De fide* d. 10 s. 5 n. 6. Cfr. LUGO, *De fide* d. 1 s. 13 § 5 n. 330.

Quod si accideret, electionem a Cardinalibus factam fuisse ex aliquo vitio nobis occulto irritam; dicendum, huiusmodi vitium sanari simul ac, sic electus, ab universa Ecclesia uti verus Pontifex agnosceretur. Cfr. SCHIFFINI, *De virt. inf.* n. 63.

267. *Dices:* Nemo, praeter ministrum baptismi, potest esse certus, certitudine stricta, hunc infantem esse rite baptizatum; ergo idem censendum est de valore baptismi, quem hic numero Papa suscepit. Atqui quod sit verus Papa importat simul quod sit rite baptizatus. Ergo hunc hominem esse legitimum Papam nequit esse de fide, saltem *quoad nos.*

Resp. Vidimus Ecclesiam non errasse in agnoscendo hoc homine individuo pro vero capite et viva regula fidei catholicae; ergo eo ipso certissime constat, in hoc homine individuo inveniri ea omnia quae in capite Ecclesiae ad legitimam eius electionem requiruntur.

«Si enim velis baptismum includi tamquam partem in veritate Pon-

tificatus, erit etiam de fide ipse baptismus; quia immediate revelatus erit, licet confuse, tamquam pars in suo toto. Si autem velis baptismum ipsum non includi formaliter in veritate Pontificatus, sed praerequiri essentialiter tamquam dispositionem necessariam ut Deus conferat potestatem pontificiam huic homini, tunc erit magis implicite revelatus; quia sequitur ex duabus de fide, nempe: quod Pontifex debeat esse baptizatus, et quod hic sit verus Pontifex. Quare cum diximus, obiectum conclusionis quae infertur ex duabus revelatis posse etiam credi immediate de fide absque discursu ex revelatis, consequenter dicendum est, baptismum huius hominis Pontificis ab Ecclesia acceptati, esse de fide.» LUGO, *De fide* d. 1 s. 13 § 5 n. 330. Cfr. VIVA, *Damnat. thes. theol. trutina, Quaest. prodroma* n. 14; *De fide* d. 2 q. 3 n. 2; SUAREZ, *De fide* d. 9 s. 9 n. 1; d. 10 s. 5 n. 2 sqq.; WILMERS, *De fide* n. 254-260.

CAPUT II

DE OBIECTO VIRTUALITER REVELATO

268. Veritas *virtualiter* revelata illa dicitur, quae per verum ac proprie dictum ratiocinium deducitur, vel deduci potest, ex veritate *formaliter* revelata. Dico «per verum ac proprie dictum ratiocinium», quia conclusio inferri potest dupliciter: aut immediate, *vi significationis* tantum; aut mediate, *vi conexionis* cum principio ex quo infertur. In primo casu non est verum ratiocinium, quia non est *discursus* mentis de uno in aliud, sed tantum explicatio et declaratio terminorum, quibus eadem res idemque conceptus mentis exprimitur; et ideo conclusio in hoc casu continetur *formaliter* implicite in principio revelato, ex quo inferri dicitur. Contra vero accidit in altero casu; quando enim veritas conclusionis infertur *vi conexionis* ex principio revelato, tunc datur verus *discursus* mentis de uno in aliud, de veritate formaliter revelata ad veritatem cum ea conexam.

Nunc vero, de veritatibus quae *vi significationis* educuntur ex formaliter revelatis, egimus iam in articulo praecedenti; in praesenti ergo articulo agendum est nobis de veritatibus quae *vi conexionis* educuntur ex formaliter revelatis. Ex his autem veritatibus aliae sunt *materialiter* et *identice* contentae in praemissa revelata, ex qua inferuntur; aliae vero, quae a praemissa revelata realiter distinguuntur. Hinc duplex nascitur quaestio.

ARTICULUS I

DE VERITATIBUS MATERIALITER ET IDENTICE CONTENTIS IN FORMALITER REVELATIS

269. Quaeritur: An veritas, quae *materialiter* et *identice* continetur in veritate formaliter revelata, sit *quoad se* obiectum materiale fidei. Aliis verbis: An conclusio, quae per discursum analyticum infertur vel inferri potest ex praemissa revelata, sit obiective definibilis, seu obiectum materiale fidei. Quaestio revera est eadem. Nam nemo non videt, conclusionem theologicam, derivatam per ratiocinium analyticum ex veritate aliqua revelata, identificari *realiter* ac *materialiter* cum hac veritate. Etenim in ratiocinio stricte analytico conclusio est de ipsa essentia principii ex quo infertur: principium et conclusio sunt quidem aliud et aliud secundum rationem, non vero secundum rem; quia in ratiocinio analytico est *discursus* mentis non de una realitate obiectiva in aliam, sed de uno conceptu in alium conceptum eiusdem realitatis.

Profecto sicut in propositione metaphysica v. g. *homo est animal,* praedicatum est de ratione subiecti, quatenus exprimit sive essentiam sive proprietatem aliquam essentialem illius; ita in ratiocinio analytico, quod est metaphysicum, conclusio necessario est de ratione principii, quatenus est tota vel pars illius essentiae. Nam «sicut in intellectu ratiocinante comparatur conclusio ad principium; ita in intellectu componente et dividente comparatur praedicatum ad subiectum. Si enim intellectus statim in ipso principio videret conclusionis veritatem, numquam intellegeret discurrendo et ratiocinando». S. Thomas, 1 s. 58 a. 4.

270. Cum igitur principia sacrae theologiae sint veritates quae in deposito fidei continentur, oportet ut conclusio huiusmodi theologica sit de ratione illius veritatis revelatae, ex qua per discursum analyticum derivatur. Res exemplis illustratur:

Deus est simplex omnino *(praemissa formaliter revelata).*
Quod est omnino simplex, est actus purus *(praemissa rationis).*
Ergo Deus est actus purus *(conclusio virtualiter revelata).*

Ubi ex omnimoda simplicitate concluditur per ratiocinium proprie dictum actualitas pura. Actualitas autem et simplicitas in Deo non sunt duae realitates, sed una eademque realitas, diversis licet conceptibus expressa.

Christus est homo perfectus *(praemissa formaliter revelata).*

Homo *perfectus* essentialiter includit intellectum, voluntatem, omnesque alias proprietates, quae ex essentia hominis naturaliter dimanant *(praemissa rationis).*

Ergo Christus habuit intellectum, voluntatem, omnesque alias hominis proprietates *(conclusio virtualiter revelata).*

Porro intellectus, voluntas, omnesque aliae proprietates naturae humanae sunt *per identitatem* in homine perfecto, *qua tali*. Revelata ergo formaliter *perfecta* humanitate Christi, revelantur virtualiter humanus eius intellectus, voluntas, appetitus sensitivus, ceteraque quae ad integritatem naturae humanae requiruntur.

Iam vero, conclusio sic deducta ex principio revelato potest spectari: vel *formaliter* ut conclusio, quatenus nimirum fundatur in evidentia illationis; vel *obiective* ut est veritas quaedam contenta per identitatem in obiecto revelato. Evidens sane est, conclusionem, *qua talem,* non posse esse obiectum fidei. Quaestio itaque movetur de hisce conclusionibus altero sensu inspectis.

THESIS

Veritas, quae materialiter et identice continetur in veritate formaliter revelata, est quoad se obiectum materiale fidei

271. Status quaestionis. Agitur in thesi de veritate quae, cognita veritate formaliter revelata, potest et ipsa cognosci absque nova revelatione. Quare ex defectu huius condicionis, revelato formaliter aliquo divino attributo, non censetur revelari virtualiter exsistentia sanctissimae Trinitatis, quamvis inter attributa et personas divinas nulla detur distinctio realis. Ratio est, quia ex cognitione abstractiva divinorum attributorum nequimus devenire in cognitionem divinarum personarum; ergo signa manifestativa alicuius divini attributi non possunt esse ordinata a Deo ad manifestandam etiam sanctissimam Trinitatem, quae per illa signa nullatenus nobis innotescere potest.

Nam, licet Deus nequeat cognoscere aliquid, quin simul cognoscat totum id, quod in eo realiter continetur; potest tamen dicere unum, quin dicat aliud. Quia cognitio Dei est necessaria, locutio autem libera; et ideo cognitio nequit esse praecisiva, utique vero locutio. Potest itaque Deus dicere aliquid sub aliquo determinato conceptu formali nobis intellegendum, et nolle dicere illud ipsum sub alio conceptu formali nobis penitus occultum.

272. Itaque dupliciter potest contineri una veritas in altera, ut in principio includente: *Primo,* solum obiective et quoad se, ita ut a nobis

non nisi per novam revelationem talis inclusio cognosci possit. *Secundo*, logice et quoad nos, ita ut ista inclusio vel per analysim et deductionem vel alio modo sit nobis cognoscibilis. Quae primo modo continentur in veritate aliqua fidei, ea profecto revelata non sunt; quae autem altero modo continentur, ea revelata dicenda sunt, quamvis a nobis nondum cognoscantur.

Ita sentiunt S. THOMAS, In 3 dist. 24 q. 1 a. 2; dist. 25 q. 2 a. 2; q. 11 a. 2 ad 5; *De verit.* q. 14 a. 2; 2-2 q. 1 a. 7; SCOTUS, In 1 dist. 26 n. 26; In 4 dist. 5 q. 1 n. 6; dist. 11 q. 3 n. 5 ; *Opera Omnia* (Parisiis) t. 10 pg. 316; t. 16 pg. 404 sq.; S. BONAVENTURA, In 1 dist. 27 q. 6; In 3 dist. 25 q. 1 a. 1; CAIETANUS, *Opusc. de Concept. B. Virginis* c. 1 (Venetiis, 1594) f. 71; TOLETUS, In 2-2 q. 11 a. 2; BELLARMINUS, *Disp. de Contr. fidei, De purgat.* l. 1 c. 15; *De conc. auct.* l. 2 c. 12; TANNER, *Univ. Theol. Schol.* t. 1 d. 1 q. 5 dub. 3; t. 2 d. 1 q. 1 dub. 3; PLATELIUS, *Synopsis totius cursus theologici* p. 3 n. 143; MARIN, *Theol. Specul.* t. 2 d. 9; ANTOINE G., *De fide divina* s. 1 a. 4; MAZZELLA, *De virt. inf.* n. 413 sq.; FRANZELIN, *De div. trad.* th. 26; PESCH, *De inspirat. S. Scripturae* n. 563; MENDIVE, *De virt. inf.* n. 90; DANIEL SOLA, *De grat. Christi et de virt. inf.* n. 619 sqq.; HONORATUS DEL VAL, *De virt. inf.* t. 2 c. 2 n. 44 sq.; LÉPICIER, *De stabilitate et progressu dogmatis* (Romae, 1910) p. 22-33; aliique fere omnes, ita ut sententia haec sit inter theologos communissima. Cfr. MARIN SOLA, *La evolución homogénea del dogma católico* n. 352-449.

273. Negat tamen aperte MOLINA, In 1 q. 1 a. 2 d. 1 sq. «Quod mirandum est, ait Suarez, illam ita ampliat ut dicat conclusiones elicitas ex una de fide et altera evidente non esse de fide, etiamsi ab Ecclesia definitae sint, sed manere semper sub certitudine theologica». SUAREZ, *De fide* d. 3 s. 11 n. 3. Et paulo inferius, n. 11, confirmans nostram sententiam, scribit: «Haec assertio videtur mihi certa et haberi ex communi consensu theologorum... Neque in hoc invenio theologum contradicentem». Et Lugo: «Quod, ultra argumenta a Suario adducta, confirmant omnium praxis et usus, quo in solemni fidei professione emittenda, ubi fidem nostram protestamur, profitemur nos credere a sacris conciliis definita...». LUGO, *De fide* d. 1 n. 270.

Denique de sententia Molinae scribit SCHIFFINI, *De virt. inf.* n. 126: «Ille [Molina] In 1 q. 1 a. 2 disp. 1 et 2 docet, conclusionem illatam ex una praemissa de fide et altera evidente non esse de fide, sed assensum inferioris ordinis, *tametsi accedat definitio Ecclesiae*... Miratur Suarez novitatem istius opinionis, eandemque traducit ut contrariam communi consensui theologorum et data opera refellit». Attamen idem Schiffini ita loquitur sub n. 61, ut inter nostros adversarios numerandus esse videatur.

Ripalda negat quidem esse obiectum materiale fidei quoad se, seu

definibiles, proprietates radicales metaphysicas ex essentia alicuius revelata per ratiocinium analyticum deductas; at concedit esse definibiles proprietates physicas actuales, quae ex essentia connaturali revelata logice deducuntur. «Quare sola revelatione humanitatis Christi eo sensu communiter a fidelibus concepta, pertinet ad fidem intellectus ab anima distinctus, necnon voluntas formalis ipsius, et quantitas a substantia corporis distincta, quin aliae singulares earum proprietatum revelationes necessariae sint.» RIPALDA, *De fide* d. 8 s. n n. 45. Cfr. *Ibid.* n. 37-50. Adversantur denique Granados, Kilber, aliique pauci. Cfr. KILBER, *Theol. Wirc.* t. 8 n. 72.

274. Prob. Ex historia dogmatum. Nam plura dogmata quae Ecclesia omnibus Christi fidelibus fide divina et catholica tenenda statuit, sunt totidem veritates ex formaliter revelatis per ratiocinium analyticum deductae. Eiusmodi esse videntur definitiones dogmaticae: *a)* de consubstantialitate divinarum Personarum, DB 54. 432 (17. 358);—*b)* de essentia Trinitatis, quae non est generans, neque genita, nec procedens, DB 432 (358);—*c)* de processione Spiritus Sancti ex Patre et Filio tamquam ab uno principio et unica spiratione, DB 460. 691 (382. 586);—*d)* de duabus voluntatibus Christi, DB 290 sq. (237 sq.);—*e)* de immunitate beatissimae Virginis Mariae ab omni peccato, non solum originali, sed etiam personali, DB 833 (715);—*f)* de transsubstantiatione panis et vini in corpus et sanguinem Domini Nostri Iesu Christi, DB 884 (764);—*g)* de necessitate et integritate confessionis sacramentalis quoad omnia et singula peccata mortalia, etiam occulta, et circumstantias quae peccati speciem mutant, DB 917 (795);—*h)* de impossibilitate oppositionis inter fidem et scientiam, DB 738 (621); et aliae quam plurimae veritates quae in conciliis oecumenicis definitae reperiuntur. De quo facile tibi persuadebis, si legas eximium opus P. MARIN SOLA, O. P., *La evolución homogénea del dogma católico* n. 201-212. En tibi unum alterumve exemplum:

275. 1.° Christum esse *consubstantialem* Patri, est conclusio educta per verum ratiocinium ex divina filiatione formaliter revelata, hoc modo: Christus est Filius Dei naturalis. Filius autem naturalis necesse est ut sit eiusdem substantiae Patris. Cum vero substantia divina nec dividi nec multiplicari possit, sequitur Christum esse *consubstantialem* Patri. Sic enim ratiocinantur Patres Concilii Lateranensis IV cap. 2: «Pater enim, inquiunt, ab aeterno Filium generando, suam substantiam ei dedit, iuxta quod ipse testatur: *Pater quod dedit mihi maius omnibus est* [IOH. 10, 29]. Ac dici non potest, quod partem substantiae suae illi

dederit, et partem ipse sibi retinuerit, cum substantia Patris indivisibilis sit, utpote simplex omnino. Sed nec dici potest, quod Pater in Filium transtulerit suam substantiam generando, quasi sic dederit eam Filio, quod non retinuerit ipsam sibi; alioquin desiisset esse substantia. Patet ergo, quod sine ulla diminutione Filius nascendo substantiam Patris accepit, et ita Pater et Filius habent eandem substantiam: et sic eadem res est Pater et Filius, nec non et Spiritus Sanctus ab utroque procedens». DB 432 (358). Cfr. PETAVIUS, *De Trinit.* l. 1 c. 2 n. 10; *Proleg.* c. 5 n. 4.

276. 2.° Essentiam Trinitatis non esse generantem, neque genitam, nec procedentem, definivit CONC. LAT. IV cap. 2 adversus Abbatem Ioachim his verbis: «Damnamus ergo et reprobamus libellum seu tractatum quem Abbas Ioachim edidit contra Magistrum Petrum Lombardum de unitate seu essentia Trinitatis, appellans ipsum haereticum et insanum pro eo quod in suis dixit Sententiis: *Quoniam quaedam summa res est Pater et Filius et Spiritus Sanctus, et illa non est generans, neque genita, neque procedens.* Unde asserit, quod ille non tam Trinitatem quam *quaternitatem* adstruebat in Deo, videlicet tres personas et illam communem essentiam quasi quartam... Nos autem, sacro approbante Concilio, credimus et confitemur cum Petro Lombardo, quod una quaedam summa res est, incomprehensibilis quidem et ineffabilis, quae veraciter est Pater et Filius et Spiritus Sanctus... quia quaelibet trium personarum est illa res... et illa res non est generans, neque genita, nec procedens... Si quis igitur sententiam vel doctrinam praefati Ioachim in hac parte defendere vel approbare praesumpserit, tamquam haereticus ab omnibus confutetur». DB 431 sq. (358).

Iam vero, veritas haec, quam Concilium definivit, nata fuit ex hoc proprie et stricte dicto ratiocinio: Datur distinctio realis in personis divinis, non vero in natura seu essentia divina *(praemissa revelata)*. Sed si essentia divina esset generans aut genita, spirans aut spirata, esset distinctio realis etiam in ipsa essentia, cum generans et genita, spirans et spirata, realiter distinguantur *(praemissa rationis)*. Ergo essentia divina nec est generans, nec genita, nec procedens *(conclusio de fide)*. Cfr. S. THOMAS, 1 q. 39 a. 5.

277. Attamen hic maxime notandum est: *a)* in hisce ratiociniis analyticis conclusionem contineri non in utraque, sed in sola praemissa de fide, ideoque;—*b)* conclusionem educi ex sola praemissa revelata, mediante praemissa rationis;—*c)* hanc igitur praemissam rationis esse merum instrumentum, quo utitur intellectus noster ad illustrandum id quod

in praemissa fidei est nobis obscurum;—*d)* talem itaque praemissam esse nobis necessariam solummodo ob imperfectionem nostri intellectus, qui eget iuvamine luminis naturalis ad cognoscendum id quod in propositione revelata obscure continetur;—*e)* ideoque depositum fidei hoc logico progressu non augeri, nec minui, nec modificari ullatenus *quoad se;* sed tantummodo explicari, aperiri, patefieri quoad nos. Cfr. n. 343 sqq.

«Re autem vera, ait FRANZELIN, *De Deo Uno, Proleg.* § 3 n. 2, in hisce syllogismis theologicis plerumque propositio naturaliter certa, maxime ubi certitudo est metaphysica, solum manifestat comprehensionem consequentis in praemissa revelata; atque ideo huiusmodi conclusiones continentur implicite in revelatione obiectiva, et proinde possunt ab Ecclesia proponi ac definiri fide credendae». Cfr. S. THOMAS, In 3 dist. 25 q. 2 a. 2; *De verit.* q. 14 a. 12; 2-2 q. 1 a. 7.

278. 3.° Unde intellectus angelicus, qui non eget discursu formali, hanc veritatem, *Maria est immaculata,* videt in hac sola propositione formaliter revelata: *Maria est digna Mater Dei;* quia per hanc vocem, *dignam,* significatur profecto *dignitas* excludens implicite omne peccatum. Quin immo, etiam Apostoli crediderunt immunitatem Deiparae ab omni peccato, quoniam noverant perfecte Scripturas, quae dignitatem maternitatis divinae exprimunt. Cfr. RIPALDA, *De fide* d. 8 s. 2 n. 26.

Ipsa veritas de immaculato Virginis conceptu inclusa fuisse videtur in veritate formaliter revelata de dignitate maternitatis divinae; ex qua illam, non solum labor ac studium sapientium, verum etiam sensus ac pietas fidelium erga suam Matrem, deduxit, dilexit, credidit. Quod et S. Augustinus tradidisse videtur quando scribebat: «Excepta itaque sancta Virgine Maria, de qua, *propter honorem Domini,* nullam prorsus cum de peccato agitur haberi volo quaestionem; unde enim scimus quid ei plus gratiae collatum fuerit ad vincendum *omni ex parte* peccatum, quae *concipere ac parere meruit,* quem constat nullum habuisse peccatum?... *De nat. et grat.* c. 36 n. 42, ML 44, 267; CV 60, 263 sq.; J 1794. Cfr. VELAZQUEZ, *De Maria immaculate concepta,* diss. 3 annot. 7-9.

279. Ex Patribus. Patres dicunt doctrinam revelatam, manente ipsa semper eadem, proficiendo augeri, sicut augetur semen satum quod exit foras, vel planta quae crescit in arborem, vel puer qui fit senex (346). Cfr. S. BASILIUS, *Epist.* 223 n. 3; S. HIERONYMUS, *In Mt.* l. 2 c. 13 (v. 31 sq.); S. VINCENTIUS LIRINENSIS, *Commonit.* I. n. 23, MG 32, 826 sq.; ML 26, 93; 50, 667 sq. At iste progressus doctrinae revelatae maxime fit per explicationem et distinctionem eorum, quae in formaliter revelatis virtualiter continentur; per discursum scilicet de uno dog-

mate in aliud secundum rationem, non vero secundum rem; de una veritate revelata sub uno conceptu formali, ad eandem veritatem alio conceptu formali intellectam; v. g. de necessitate Dei in *essendo*, ad aeternitatem eius in *exsistendo*. Ergo, iuxta Sanctos Patres, veritates, quae materialiter et identice continentur in formaliter revelatis, sunt profecto *quoad se* obiectum materiale fidei. Cfr. S. Anselmus, *De process. S. Spiritus* c. 26, ML 150, 321; S. Gregorius Naz., *Orat.* 31 n. 24, MG 36, 159.

280. Ratione. 1.° Omne quod est dictum a Deo, est *quoad se* definibile, seu obiectum materiale fidei. Atqui id quod realiter identificatur cum obiecto formaliter revelato, est reapse *dictum* a Deo. Ergo veritas quae, etsi non formaliter, realiter tamen identificatur cum veritate formaliter revelata, est *quoad se* obiectum materiale fidei. Fatemur equidem, locutionem divinam posse esse praecisivam; ideoque posse Deum dicere aliquid sub uno conceptu formali, et non dicere idipsum sub alio conceptu formali intellegendum; sicut potest dicere suam exsistentiam, quin dicat suam trinitatem, quae cum illa realiter identificatur. Attamen censendum est, Deum velle dicere totum id quod signa, quibus utitur, de se significare possunt illis ad quos loquitur. Sed signa unius possunt significare hominibus etiam aliud cum eo realiter identificatum, si utriusque identitas absque nova locutione cognosci queat. Ergo id, quod realiter identificatur cum obiecto formaliter revelato, est revera dictum a Deo.

Atque ita intellegendum videtur illud S. Thomae 1 q. 118 a. 2: «Ponere ergo animam intellectivam a generante causari, *nihil est aliud*, quam ponere eam non subsistentem, et per consequens corrumpi eam cum corpore: *et ideo* haereticum est dicere, quod anima intellectiva traducatur cum semine». Quasi diceret: Revelatum est, animam intellectivam non corrumpi, corrupto corpore, sed subsistere in altera vita. Ergo etiam revelatum est, eam non generari a parentibus. Sicut e contra, qui affirmat eam traduci cum semine parentum, eo ipso affirmat eam corrumpi per corporis corruptionem. Et ideo haereticum est dicere, quod anima intellectiva traducatur cum semine. Cfr. Mazzella, *De virt. inf.* n. 412 *Not.*

281. 2.° Ideo veritas conclusionis ex duplici praemissa de fide est *obiective* definibilis, quia talis veritas identificatur cum veritate revelata, quae assumitur in praemissis. Atqui etiam veritas conclusionis ex una praemissa de fide et ex altera certa, identificatur cum veritate revelata

quae assumitur in praemissa de fide, quando ratiocinium est vere analyticum. Ergo etiam huiusmodi veritates sunt obiective definibiles (269 sq.). Nam tale ratiocinium nihil aliud est nisi analysis metaphysica veritatis revelatae; quandoquidem inter veritatem revelatam, quae assumitur ut praemissa, et veritatem conclusionis, ex hypothesi, nulla distinctio realis, sed sola metaphysica datur.

Porro «id quod in conclusione enuntiatur, iam implicite continetur dictum in praemissis: vel in utraque coniuncta, vel in una tantum, ita ut altera solum assumatur ad manifestandam conclusionis comprehensionem in illa priori. Unde cum constat, utramque praemissam esse veritatem revelatam, vel cum una praemissa revelata implicite iam continet id quod in conclusione enuntiatur, et altera licet non revelata evidenter manifestat hanc comprehensionem conclusionis in praemissa revelata; sine dubio revelata est veritas quae in tali conclusione enuntiatur». FRANZELIN, *De Deo Uno, Proleg.* III-2.°-a.

Sed hic iterum notandum est, praemissam non revelatam adhiberi in hoc casu ad inquirendum, explicandum, intellegendum id, quod in divina locutione continetur; non vero ad aliud cum ea conexum stricte inferendum. Cfr. S. THOMAS, In 3 dist. 25 q. 2 a. 1 sq.; 2-2 q. 1 a. 7; SUAREZ, *De fide* d. 3 s. 11 n. 6; MAZZELLA, *De virt. inf.* n. 414.

282. Coroll. Idem sentiendum videtur de veritatibus, realiter quidem distinctis a veritate formaliter revelata, cum ea tamen essentialiter conexis; dummodo haec conexio nobis sit manifesta. Quae enim essentialiter, nexu metaphysico, inter se conectuntur, ita se habent ad invicem, ut unum necessario contineatur in conceptu alterius. Sic in conceptu patris continetur filius; in conceptu actionis, terminus; in conceptu unionis, extrema unita. Ergo, revelato uno explicite, non potest non revelari alterum implicite. Quare impossibile est revelare, Iohannem esse filium Zebedaei, quin reveletur Zebedaeum esse patrem Iohannis; revelare creationem mundi, quin simul cum actione creativa reveletur mundus creatus; revelare unionem Verbi cum natura humana, quin revelentur natura humana et Verbum cum ea unitum. Quapropter non apparet probabilis sententia opposita, quam propugnant nonnulli cum MARIN, *De fide* d. 9 s. 3.

ARTICULUS II

DE PHYSICE VEL MORALITER CONEXIS CUM FORMALITER REVELATIS

283. Praenotanda. Agitur de conclusionibus quae exprimunt veritatem non solum formaliter, sed etiam realiter distinctam a praemissa revelata, ex qua deducuntur: de illis nimirum quae nexu dumtaxat physico vel morali conectuntur cum veritate formaliter revelata; proindeque ab ea divinitus separari possunt. Verbi gratia:

Petrus fuit homo *(praemissa formaliter revelata).*
Omnis homo est risibilis *(praemissa rationis).*
Ergo Petrus fuit risibilis *(conclusio virtualiter revelata).*

Supponitur hic, nihil aliud de Petro esse divinitus revelatum, nisi simpliciter quod fuerit homo; non vero, quod fuerit homo physice perfectus aut imperfectus, integer aut carens aliqua perfectione naturali. Quo supposito, ex essentia humana Petri, a Deo revelata, volumus ratiocinando concludere, non proprietates metaphysicas, quae sunt de essentia hominis, puta exigentiam radicalem intellegendi, volendi, sentiendi, ridendi, sed proprietates physicas, quae ab essentia realiter distinguuntur. Conclusio itaque praedicti syllogismi est risibilitas *actualis* Petri, quae cum essentia hominis nexu physico solet esse naturaliter nexa.

284. Notandum praeterea, hanc conclusionem esse absolutam, non hypotheticam, in hypothesi nimirum quod essentia humana Petri fuerit in statu connaturali. Nam in hac hypothesi ista conclusio esset conclusio metaphysica, *identice* contenta in praemissa formaliter revelata: tunc enim ratiocinium converteretur in hoc aliud:

Petrus fuit homo in statu connaturali *(praemissa formaliter revelata).*
Omnis homo in statu connaturali habet risibilitatem actualem *(praemissa rationis).*
Ergo Petrus habuit risibilitatem actualem *(conclusio virtualiter revelata).*

Quae quidem conclusio continetur per identitatem in praemissa formaliter revelata; qui enim affirmat explicite, Petrum fuisse hominem *in statu connaturali,* ipso facto implicite affirmat, Petrum fuisse actu risibilem; risibilitas quippe actualis essentialiter pertinet ad statum hominis *connaturalem.*

285. Quibus praegressis, quaeritur: *An veritas conclusionis deducta ex una praemissa formaliter revelata, ab eaque non solum formaliter, sed etiam realiter distincta, sit quoad se obiectum materiale fidei.*

Vazquez, In 1 q. 1 a. 2 d. 5 c. 3 scribit: «Qui haberet theologicum discursum evidentem *ex una de fide et alia naturali,* vel ex utraque de fide, et non crederet conclusionem; esset haereticus». At clare non constat, utrum Vazquez loquatur de *omni* discursu theologico evidenti, an de *solo* discursu metaphysico, cuius conclusio sit de essentia principii revelati ex quo infertur. Idem sentiendum esse videtur de Vega dicente: «Multae sunt propositiones de fide, quae non aliter possunt probari esse de fide, nisi quia sequuntur evidenter ex creditis cum aliqua saltem propositione evidenti secundum lumen naturale... Huiusmodi enim propositiones non sunt expressae in Scripturis, sed ex contentis in eis

evidenter deducuntur, saltem cum una evidenti secundum lumen naturale». TRID. *Decr. de iustif. expositio et defensio.* Dico, *idem sentiendum,* quia exempla quae Vega adducit, sunt propositiones quae, licet non sint expresse in Scripturis, tamen in his quae in Scripturis expresse sunt, materialiter et identice continentur.

286. Suarez fatetur, praedictam conclusionem non esse obiectum fidei ante definitionem Ecclesiae, utique vero post Ecclesiae definitionem. Nam loquens de huiusmodi conclusionibus *(De fide* d. 3 s. 11 n. 7) ait: «Revelatio tantum virtualis seu mediata non sufficit ad obiectum formale fidei, et consequenter assensus in illa fundatus cum iuvamine alicuius principii naturaliter evidentis, non sufficit ad proprium assensum fidei, sed tantum ad theologicum». Et in n. 11: «Nihilominus dicendum est, conclusionem theologicam quae prius tantum virtute continebatur in rebus revelatis, *postquam per Ecclesiam definitur,* esse formaliter et propriissime de fide, non mediate tantum, sed immediate; quia iam non habetur illa veritas tantum ut virtute et mediate revelata, sed ut revelata formaliter et in se... Ratio vero est, quia quod Ecclesia definit, Deus per Ecclesiam testificatur. Ecclesia autem definit talem veritatem in se ac formaliter; ergo iam Deus illam in se ac formaliter testificatur; ergo eo ipso est constituta sufficienter sub obiecto formali fidei; nam testimonium divinum idem est et aeque certum, sive per seipsum, sive per Ecclesiam, vel alium ministrum, Deus illud praebeat».

Itaque Suarez ideo asserebat, praedictam conclusionem esse propriissime de fide post definitionem Ecclesiae, quia putabat, definitionem Ecclesiae esse in casu novam Dei revelationem. Haec autem opinio post Concilium Vaticanum sustineri non potest. «Neque enim Petri successoribus Spiritus Sanctus promissus est ut, eo revelante, novam doctrinam patefacerent; sed ut, eo assistente, traditam per Apostolos revelationem seu fidei depositum sancte custodirent et fideliter exponerent.» CONST. «*Pastor aeternus*» cap. 4, DB 1836 (1679). Cfr. MENDIVE, *De virt. inf.* n. 100; MAZZELLA, *De virt. inf.* n. 411 *Not.;* SALMANTICENSES, *De fide* dub. 4 n. 143-147.

287. Lugo convenit cum Suarez in affirmando, conclusiones theologicas, de quibus hic loquimur, non esse obiectum fidei *ante,* utique vero *post* definitionem Ecclesiae; discrepat tamen ab eo in assignanda ratione huius. Nam Lugo ad declarandum, quomodo Ecclesia possit definire id, quod non est terminus immediatus, sed solum mediatus locutionis divinae, proindeque nec *dictum* a Deo; reiecta omni nova revela-

tione, recurrit ad assistentiam Spiritus Sancti Ecclesiae docenti divinitus promissam. «Dubitabis, inquit, an si Ecclesia definiat conclusionem illam deductam ex una revelata et altera evidenti scientifica, possit iam et debeat credi ex fide. Negavit Molina... Suarez tamen affirmat... Utramque sententiam aliquo modo conciliare debemus. Existimo itaque cum secunda sententia, ea quae ab Ecclesia definiuntur, posse et debere credi de fide... Addo tamen cum prima sententia, Ecclesiam non habere novam revelationem Dei ad haec definienda, nec per hoc Deum revelare de novo aliquid quod iam antea non revelasset... hic enim videtur esse sensus communis theologorum». Lugo, *De fide* d. 1 s. 13 n. 269 sqq.

288. Quomodo autem definitio Ecclesiae faciat, quod debeat de novo credi ex fide, quod antea non debebat credi, licet Deus de novo nihil immediate revelaverit; explicat ipse ex duabus praemissis de fide, hoc modo: «Non potest esse falsum id quod proponit et definit Ecclesia, assistente illi Spiritu Sancto, ne erret. Et rursus: Spiritus Sanctus assistit Ecclesiae definienti Christum esse risibilem. Harum propositionum prima est de fide, ut constat; quia de fide est providentiam Dei deficere non posse, atque adeo neque etiam providentiam Dei assistentis Ecclesiae ne erret, posse deficere a suo fine. Secunda etiam propositio est de fide; quia de fide est, ut suppono, Ecclesiam regi a Spiritu Sancto, eiusque infallibilem assistentiam habere, ne doceat errores; quae propositio est universalis et comprehendit omnes casus particulares, atque adeo hunc etiam, quo Ecclesia definiret Christum esse risibilem. Unde eo ipso quod Ecclesia id proponeret et definiret, iam illa propositio esset de fide; non propter revelationem novam, sed quia eo ipso constaret, hanc propositionem contentam fuisse ab initio in illis propositionibus universalibus a Deo antea revelatis». *Ibid.* n. 275.

Verum haec etiam opinio iam communiter reici solet. In ea namque supponitur id quod erat demonstrandum, huiusmodi nempe conclusiones cadere sub magisterium ecclesiasticum, cui promissa est assistentia Spiritus Sancti. Secus enim Ecclesia posset definire quidquid ipsi libuerit, praescindendo a condicione veritatis definiendae, et attendendo dumtaxat ad promissionem assistentiae Spiritus Sancti divinitus factam, quae sane numquam deficere potest. Cfr. Mazzella, *De virt. inf.* n. 411 *Not.*

289. Denique neminem fugit, sensum locutionis desumendum esse non solum ex verbis, sed etiam ex adiunctis in quibus verba proferuntur. Unde potest quandoque contingere, ut loquens intendat dicere tum obiectum quod verba per se significant, tum etiam ea quae, ratione

circumstantiarum, cum illo conectuntur. Ita si interroganti v. g., *an sacrificium Missae placeat Deo,* responderem: *Ipse Christus illud instituit;* his verbis significarem non solum institutionem divinam sacrificii Missae, sed etiam hoc placere Deo; quamvis haec complacentia sit effectus realiter distinctus ab institutione divina sacrificii, quam connaturaliter consequitur.

THESIS

Veritas conclusionis, physice vel moraliter tantum conexa cum praemissa formaliter revelata, ex qua educitur, non est quoad se obiectum materiale fidei

Thesis est communissima inter theologos; plures namque eorum qui haberi solent ut adversarii, loquuntur de solis conclusionibus virtualiter revelatis, identice contentis in praemissa revelata, ex qua inferuntur.

290. Prob. 1.° Conclusio physice aut moraliter conexa cum praemissa formaliter revelata, non est quoad se obiectum materiale fidei, si non est *dicta* a Deo. Atqui revera non est dicta a Deo. Nam id quod est *dictum* a Deo, est absolute verum; seu in nulla hypothesi potest deesse. Atqui quod solum physice aut moraliter nectitur cum veritate formaliter revelata, potest absolute deesse, et quandoque defuit. Ergo non est dictum a Deo. Profecto multis id exemplis confirmari posset, sed sufficiant duo haec quae sequuntur:

Corpus Christi in eucharistia est verum corpus *(praemissa formaliter revelata).*
Atqui omne corpus occupat locum *(praemissa rationis physice certa).*
Ergo corpus Christi in eucharistia occupat locum *(conclusio physice conexa cum veritate formaliter revelata).*

Tres pueri, Sidrach, Misach et Abdenago, missi sunt in medium fornacis ignis ardentis *(praemissa formaliter revelata).*
Atqui nemo potest esse in medio fornacis ignis ardentis, quin comburatur *(praemissa rationis physice certa).*
Ergo tres pueri illi combusti sunt *(conclusio physice conexa cum veritate formaliter revelata).*

Duae istae conclusiones sunt falsae. Iam vero potuisset Deus revelare nobis praesentiam corporis Christi in eucharistia, puerorumque proiectionem in caminum ignis, et non revelare exceptionem factam in lege physica naturae; sicut non revelat alias similes exceptiones, quas Deus in sua providentia supernaturali procul dubio operatur. Attamen etiam in hac hypothesi praemissae illae formaliter revelatae, fuissent profecto verae; conclusiones autem ex illis deductae, fuissent falsae. Ergo Deus affirmando praemissas, nullo modo affirmat huiusmodi conclusiones. Cfr. Marin Sola, *La evolución homogénea del dogma católico* n. 91 sq.

291. 2.° Conclusio physice vel moraliter tantum conexa cum obiecto formaliter revelato, non est dicta a Deo, si, negata vel destructa conclusione, possit manere integra revelatio divina. Atqui ita se res habet. Quia talis conclusio, ut suppono, non est de essentia obiecti formaliter revelati, sed tantum physice aut solum moraliter cum illo conexa, sicut v. g. facultas cum natura, proprietas *physica* cum essentia. Sed, negata proprietate aliqua *physica,* non necessario negatur essentia cuius est proprietas. Ergo, negata vel destructa conclusione, potest manere integra revelatio obiecti, ex quo infertur talis conclusio.

Suppone non esse revelatum, Christum fuisse hominem *physice perfectum,* sed tantum, fuisse hominem. In hoc casu essent sane revelatae de Christo proprietates metaphysicae, quae sunt de essentia hominis; quaecumque enim ex his proprietatibus negetur, ipso facto negatur et humanitas: non vero essent revelatae proprietates physicae; quae, utpote realiter distinctae ab humanitate, possunt profecto negari, quin negetur humanitas. Esset ergo revelata v. g. risibilitas *exigitiva;* minime vero risibilitas *actualis,* sine qua homo exsistere valet.

292. 3.° Quod non potest credi propter solum testimonium Dei, illud nequit esse obiectum materiale fidei; quandoquidem formalis tendentia fidei est haec: credo, *quia Deus dixit.* Atqui conclusio realiter distincta a praemissa revelata, non potest credi propter solum testimonium Dei. Cum enim veritas huiusmodi conclusionis essentialiter dependeat ab una praemissa de fide et altera naturaliter nota, intellectus noster, nonnisi propter utramque praemissam, illam affirmare potest. Sic in supposita hypothesi risibilitas actualis Christi non posset a nobis affirmari, nisi quia Deus dixit Christum esse hominem, et quia omnis homo est naturaliter risibilis. Quae quidem affirmatio nititur partialiter in ratione naturali, absolute fallibili, quod omnis homo sit actu risibilis.

293. *Neque dicas:* Fide divina credi potest id quod in formaliter revelato continetur *identice,* quamvis hoc educatur per proprium ratiocinium, constans ex una praemissa fidei et altera rationis. Ergo a pari poterit credi risibilitas actualis Christi educta ex una praemissa revelata et altera naturaliter certa.—*Siquidem nulla est paritas.* Nam in priori casu ratiocinium est discursus mentis de uno conceptu in alium conceptum formalem eiusdem veritatis revelatae; ac proinde solum inservit, ut clarius et ulterius pateat veritas revelata; quae postea, relicto ratiocinio, creditur ob solam Dei revelantis auctoritatem. At in altero casu ratiocinium est discursus mentis de una veritate revelata in aliam

non revelatam; quam intellectus affirmare nequit, nisi propter naturalem utriusque conexionem. Quae quidem conexio nec est revelata a Deo, nec est absolute infallibilis.

CAPUT III

DE SYMBOLIS FIDEI

294. Symbolum, graece σύμβολον, vi nominis denotat signum, vel etiam collectam seu summam rerum. Hic utrumque sensum habet. Nam symbolum fidei est collectio simplex, brevis, plena veritatum fidei, quarum confessione fideles ab infidelibus secernuntur. Simplicitas symboli consulit audientium rusticitati; brevitas, memoriae; plenitudo, doctrinae. Cfr. S. AUGUSTINUS, *Serm.* 212 n. 2; 213 n. 1; 214 n. 1, ML 38, 1060. 1065; S. THOMAS, In 3 dist. 25 q. 1 a. 1 sq.; 2-2 q. 1 a. 9; SCHULTES, *Introd. in hist. dogm.* a. 4 n. 10.

Quod symbolum sit collectio simplex ac brevis, nemo profecto est qui non videat; sed quo iure dicitur *plena,* cum plures sint veritates fidei quae in symbolo non continentur?—Fides principaliter est de his quae speramus videnda in *patria;* est enim fides sperandarum substantia rerum (HEBR. 11, 1). Unde aliqua credibilia pertinent ad fidem *per se,* alia autem tantum *per accidens.* Illa pertinent ad fidem *per se,* quae directe nos ordinant ad vitam aeternam, seu quae constituunt doctrinam *de rebus fidei et morum.* Cfr. TRID. sess. 4; VATIC. sess. 3 cap. 2, DB 786. 1788 (668. 1637). *Per accidens* autem ea pertinent ad fidem, quae sunt revelata in ordine ad alia; in ordine nempe ad manifestationem eorum quae spectant ad fidem *per se.* Iam vero symbolum dicitur collectio *plena* veritatum fidei, non quatenus continet *omnes* fidei veritates, *sed solum quatenus continet omnes veritates spectantes ad fidem per se.* Cfr. S. THOMAS, 2-2 q. 1 a. 6 et 8.

295. Rursus, veritates spectantes ad fidem *per se,* distribuuntur in veritates quae sunt articuli fidei, et in veritates quae non sunt articuli fidei. Porro articulus, vi vocis, est coaptatio quaedam partium distinctarum; unde particulae corporis sibi invicem coaptatae dicuntur articuli membrorum. Et ideo in doctrina fidei veritas illa principalis, in qua coaptantur aliae veritates minus principales, articulus fidei nuncupatur. Articuli igitur ita se habent in doctrina fidei, sicut principia per se nota se habent in doctrina quae per rationem naturalem habetur.

Quare sicut principia minus universalia continentur implicite in aliis universalioribus, ita etiam articuli alii in aliis contenti sunt: sic in ar-

ticulo de Incarnatione continentur articuli de nativitate, de passione, morte et sepultura. Haec tamen continentia non semper est talis, ut ex articulo continente articulus contentus logice deduci queat. *Dicimus itaque symbolum esse collectionem plenam, quatenus includit omnes articulos fidei.* Cfr. S. THOMAS, 2-2 q. 1 a. 9.

296. Cum vero tota summa credibilium, de quibus est fides secundum se, distribuatur in articulos tamquam in suas partes principales et organicas; planum est, articulos fidei amplecti omnia *per se* credibilia; haud sane aliter ac membra corporis, ut partes eius principales, continent omnes particulas singulares. Ita articulus Incarnationis explicite quidem exhibet unam dumtaxat doctrinam revelatam, conceptionem videlicet Christi ex B. Virgine Maria; et in ea omnes aliae doctrinae, ad mysterium Incarnationis spectantes, implicite continentur.

Quo sensu, ait Angelicus Doctor, veritates particulares fidei ad unum articulum pertinent, in uno articulo includuntur, sub uno comprehenduntur, ad unum ordinantur; ideoque nec debuit poni specialis articulus de eucharistia [1]; nam «in sacramento eucharistiae duo possunt considerari: unum scilicet quod sacramentum est; et hoc habet eandem rationem cum aliis effectibus gratiae sanctificantis: aliud est, quod miraculose ibi corpus Christi continetur; et sic concluditur sub omnipotentia, sicut et omnia alia miracula quae omnipotentiae attribuuntur». S. THOMAS, 2-2 q. 1 a. 8 ad 6. Itaque si symbolum continet omnes articulos, et articuli omnia per se credibilia, *omnia haec credibilia quadantenus in symbolo contineantur oportet* [2]. Cfr. ALBERTUS M., In 3 dist. 24 a. 6-8; S. BONAVENTURA, In 3 dist. 25 a. 1 q. 1; SCHULTES, *Introd. in hist. dogm.* a. 4 n. 10 pg. 71-75.

---

[1] Symbolum apostolicum olim tradebatur catechumenis brevi ante baptismum. Mysterium autem eucharistiae solis baptizatis, iuxta legem sigilli, declarare licebat. Cfr. S. AUGUSTINUS, *In Ioh.* 6 serm. 132 c. 1 n. 1, ML 38, 734 sq. Et ideo fortasse hoc tantum mysterium, quod sane ab omnibus fidelibus est explicite credendum, in symbolo tamen non commemoratur.

[2] Symbolum hoc dividi solebat in *duodecim* articulos. Quae quidem divisio maxime fundatur in pia illa opinione, quod *duodecim* Apostoli ante dispersionem confecerint symbolum, singuli singulos articulos conferentes. Sed haec opinio ortum duxit a sermone pseudoaugustiniano 240, ML 39, 2189, in quo primum hoc narratur. Iste autem sermo compositus fuisse videtur post saeculum V, supponit namque formam gallicam symboli, saeculo V fere exeunte, confectam. Pia illa opinio medio aevo revera late diffusa fuit, sed theologi haud sane multum illam aestimabant; ut patet ex eo quod ipse S. Thomas symbolum in quatuordecim diviserit articulos. Fallitur ergo Harnach dum asserit auctoritatem symboli, per totum medium aevum maxime ex illa fabula derivatam fuisse. Cfr. HARNACK, *Das Apostolische Glaubensbekenntniss* (Berlin 1892). Assertionem hanc Harnackii refutarunt BAÜMER, *Das Apostolische Glaubensbekenntniss* (Mainz 1893); BLUME, *Das Apostolische Glaubensbekenntniss* (Freiburg 1893). Cfr. PESCH, *Praelect. Dogm.* t. 8 n. 194.

297. *Tria praecipua numerantur symbola: Apostolicum, Nicaenum-Cpolitanum, quod et Patrum dicitur, et denique Athanasianum.* «Quae in nullo alio differunt nisi quod in uno plenius explicantur quae in alio continentur implicite, secundum quod exigebat haereticorum instantia.» S. THOMAS, 2-2 q. 1 a. 9 ad 2. «Non enim symbolum sequens abolet praecedens, sed potius illud exponit». *Ibid.* ad 4. «Symbolum Patrum est declarativum symboli Apostolorum». *Ibid.* ad 6. «Omnia alia symbola interpretantur symbolum apostolicum, et nihil addunt; sed quod inerat prius, explicant.» ALBERTUS M., In 3 dist. 24 a. 7 ad 3. «Alia symbola duo, videlicet Athanasii et Nicaeni Concilii, addita sunt ad fidei maiorem explanationem et haeresum confutationem.» S. BONAVENTURA, In 3 dist. 25 a. 1 q. 1 ad 5.

Igitur haec symbola distinguuntur ab invicem praesertim ratione finis specialis uniuscuiusque proprii; qui in symbolo Apostolorum est instructio fidelium in necessariis ad salutem; in symbolo Patrum, refutatio haeresum; in symbolo Athanasiano, maior principalium mysteriorum explicatio. Cfr. SUAREZ, *De fide* d. 2 s. 5.

298. De symbolo apostolico. Est omnium antiquissimum. Duplex est forma eius: occidentalis et orientalis. Forma occidentalis: antiquior, quae etiam *romana* nuncupatur; et recentior, quae etiam *textus receptus occidentalis* dicitur. Antiquissimum symboli apostolici fragmentum esse 1 COR. 15, 3-5, ostendere conatur A. SEEBERG, *Der Katechismus der Urchristenheit* (Leipzig, 1903) 45 sqq. Aliqua huius symboli elementa exhibet S. IGNATIUS M., *Epist. ad Trallian.* n. 1. Cfr. KIRCH, *Ench.* n. 23; MG 5, 675 sq.

Fere omnia eius elementa sub forma antiquiori praebet S. IRENAEUS, *Adv. haer.* l. 1 c. 10 n. 1 his verbis: «Ecclesia enim per universum orbem usque ad fines terrae seminata, et ab Apostolis et a discipulis eorum accepit eam fidem, quae est: in unum Deum, Patrem omnipotentem, qui fecit caelum et terram et mare et omnia quae in eis sunt: et in unum Iesum Christum, Filium Dei, incarnatum pro nostra salute: et in Spiritum Sanctum, qui per prophetas praedicavit dispositiones Dei, et adventum, et eam quae est ex Virgine generationem, et passionem, et resurrectionem a mortuis, et in carne in caelos ascensionem dilecti Iesu Christi Domini nostri, et de caelis in gloria Patris adventum eius, ad recapitulanda universa, et resuscitandam omnem carnem humani generis, ut Christo Iesu Domino nostro et Deo et Salvatori et Regi, secundum placitum Patris invisibilis, omne genu curvet caelestium et terrestrium et infernorum, et omnis lingua confiteatur ei, et iudicium iustum

in omnibus faciat: spiritualia quidem nequitiae et angelos transgressos atque apostatas factos, et impios et iniustos et iniquos et blasphemos homines in aeternum ignem mittat: iustis autem et aequis et praecepta eius servantibus et in dilectione eius perseverantibus, quibusdam quidem ab initio, quibusdam autem ex paenitentia, vitam donans, incorruptelam loco muneris conferat, et claritatem aeternam circumdet». MG 7, 550 sq. Cfr. *Ibid.* l. 3 c. 4 n. 1 sq.; c. 16 n. 5, MG 7, 855 sq. 924; J 213. 218.

299. Eandem regulam fidei non minus accuratam, licet magis concisam, profitetur TERTULLIANUS, *De praescript.* c. 13; *Adv. Praxeam* c. 2; *De carne Christi* c. 20; *De virginibus velandis* c. 1, ML 2, 26 sq. 156 sq. 785 sq. 888 sq.; J 290. 328. Plura huius symboli elementa exhibent quoque IUSTINUS M., *Apol.* I n. 13; *Apol.* II n. 6. 13; *Dial. cum Tryph.* n. 48. 95. 100; ORIGENES, Περὶ ἀρχῶν l. 1 *Praef.* n. 4 sq., MG 6, 345 sqq. 454. 466. 579. 702. 710; 11, 117 sqq.; KIRCH, *Ench.* 2-3 n. 51 sq. 188. 237; J 130 sq. 136. 140. sq. 445.

Plures alios scriptores, qui de symbolo apostolico loquuntur, vide apud DB 1-5. Hi scriptores referunt ad Apostolos symbolum fidei consideratum secundum doctrinam potius, quam secundum ipsam formam externam; quandoque etiam docent, illud non scripto, sed ore tantum fuisse ab Apostolis traditum. Cfr. S. AMBROSIUS, *Epist.* 42; RUFINUS, *Expositio in Symbolum;* S. AUGUSTINUS, *De fide et symbolo, in traditione symboli, in redditione symboli, serm.* 212-215; S. PETRUS CHRYSOLOGUS, *Serm.* 57-62; S. LEO M., *Epist.* 28 *ad Flav.;* NICETAS, *Explanatio symboli;* S. MAXIMUS, *Hom.* 83 *de expos. symb.;* FAUSTUS REIENSIS, *Duae hom. de symb.;* S. ILDEPHONSUS TOLET. *Liber de cognitione baptismi* c. 35, ML 16, 1125 *Not.* e; 21, 335; 38, 1058-1072; 52, 357. 865; 54, 755; 57, 433; 96, 127.

300. De symbolo nicaeno-cpolitano. Quod partim in concilio nicaeno, partim in concilio cpolitano I conditum fuit. Sane «in omnibus symbolis eadem fidei docetur veritas; sed ibi oportet populum diligentius instrui de fidei veritate ubi errores insurgunt, ne fides simplicium per haereticos corrumpatur: et haec fuit causa quare necesse fuit edere plura symbola». S. THOMAS, 2-2 q. 1 a. 9 ad 2.

Cum itaque Arius eiusque discipuli coepissent praedicare, Verbum Dei non esse Deum, sed creaturam omnium praestantissimam; Patres concilii nicaeni divinitatem Verbi, quae in symbolo apostolico iam includebatur, expressius declaratam voluerunt. Quapropter ad verba illa

symboli apostolici, *Credo... et in Iesum Christum, Filium eius unicum,* sequentia addidere: *natum ex Patre unigenitum, hoc est, de substantia Patris, Deum ex Deo, lumen ex lumine, Deum verum de Deo vero, natum, non factum, unius substantiae cum Patre, quod graece dicunt* ὁμοούσιον, *per quem omnia facta sunt, quae in caelo et in terra.* DB 54, (17 sq.). Quae quidem formula ab Hosio, episcopo cordubensi et romani Pontificis legato, redacta Patribusque concilii proposita, a tota synodo cum laude approbata fuit. Cfr. MANSI, *Sacr. Conc. Coll.* II, 666 A sq.; HARDUINUS, *Conc. Coll.* I, 946 E.

301. Dein vero, insurgente haeresi macedoniorum aliorumque, qui de Spiritus Sancti divinitate male sentiebant, ad verba illa, *et in Spiritum Sanctum,* quae in concilio nicaeno erant, addita fuerunt in cpolitano I haec alia: *Dominum et vivificantem, ex Patre procedentem, cum Patre et Filio adorandum et conglorificandum, qui locutus est per sanctos prophetas.* DB 86 (47). Denique «additamentum, *Filioque,* in Hispania primum factum est; hinc in Galliam; deinde in Germaniam mos iste transiit, ut patet ex liturgia gallicana Monei saeculi V ineuntis, synodo foroiuliensi 791, francofurtensi 794, aquisgranensi 809, quae a Leone III petiit ut ab ecclesia romana reciperetur. Id tamen Leo, non quod dogma reiceret, sed quod aliquid traditae formae addere vereretur, recusavit. Postmodum vero cum S. Henricus a Benedicto VIII impetravit, ut symbolum Romae inter missarum solemnia decantaretur, etiam additamentum receptum est. Quod denique in synodis oecumenicis lugdunensi II et florentina a latinis simul et graecis admissum est». DB 86 *Not.*

Hoc symbolum sic completum in ecclesiae orientalis usum liturgicum transiit; quod multo serius in ecclesia occidentali factum est; nunc vero in universa Ecclesia recitatur a sacerdotibus, peragentibus sacrum, in Missa; symbolum autem apostolicum, tum a sacerdotibus in officio divino secundum rubricas, tum ab omnibus Christi fidelibus, frequenter solet recitari Cfr. MANSI, *Sacr. Conc. Coll.* III, 565 A; HARDUINUS, *Conc. Coll.* I, 813 B; BARONIUS, *Annal. Eccles.* ad a. 381 n. 29.

302. De symbolo «quicumque». Quod et *athanasianum* vocatur. Est regula fidei incerti auctoris, orta probabiliter saeculo V. «Hanc fidei professionem non esse opus Athanasii constat. Textus latinus videtur esse primus; sed sunt versiones etiam graecae. Vetustis quibusdam codicibus *Anastasio* (II) tribuitur hoc symbolum, quod «*Fides Anastasii*» et «*symbolum Anastasii*» inscribitur. KÜNSTLE («Antipriscilliana» p. 204 sqq.) originem huius symboli antipriscillianam [et hispanicam] demons-

trare conatus est. Sed nuperrime Henricus Brewer reiecit argumenta, quibus hic confirmat opinionem suam; et ostendit ipse, ut videtur, solidis rationibus auctorem symboli «athanasiani» esse S. Ambrosium Mediolanensem episcopum. [Das sog. Athanasianische Glaubensbekenntnis ein Werk des hl. Ambrosius, in «Forschungen zur christil. Literatur und Dogmengeschichte» tom. 9 fasc. 2. Paderb. 1909]—De facto hoc «Symbolum» postea tantam in utraque Ecclesia, et occidentali et orientali, nactum est auctoritatem, ut in usum liturgicum reciperetur et tamquam vera fidei definitio habenda esset». DB 39 (135) *Not.*

Symbola alia, scilicet: *Epiphanii, Antipriscilliana, Concilii Toletani I, Toletani XI, Leonis IX, Tridentini,* vide apud DB 13 sq. 15 sqq. 19. 275. 343 sq. 994 sqq. (17. 47. 113. 222. 292 sqq. 863). Cfr. M. Nicolas, *Le symbole des Apôtres. Essai historique* (Paris 1867); Dr. O. Bardenhewer, *Patrologia, Traducción directa y aumentada por el P. Juan M. Sola* (Barcelona, 1910) pg. 17-20; Dr. August Hahn, *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der Alten Kirche* [3] (Breslau 1897).

CAPUT IV

DE INCREMENTO OBIECTI MATERIALIS FIDEI

303. Duplex distinguitur incrementum: Unum est incrementum *simpliciter dictum;* alterum, incrementum *secundum quid.* Primum fit quando revelatur de novo aliquid, quod antea nullatenus erat revelatum. Alterum, quando aliquid iam revelatum ideoque credibile *quoad se,* incipit esse credibile *quoad nos,* per magisterium legitimae auctoritatis definientis illud.

ARTICULUS I

DE INCREMENTO SIMPLICITER DICTO

304. Inter obiecta fidei materialia distinguenda praeterea sunt illa quae *ad substantiam* doctrinae revelatae pertinere dicuntur, ab illis quae cum ista substantia plus minusve conectuntur. Ad substantiam doctrinae revelatae pertinent imprimis duo articuli generales, nempe de existentia et de providentia Dei supernaturali. Duo hi articuli recte dicuntur *substantiales,* tum quia ex ipsa rerum natura sunt necessarii necessitate medii ad salutem, tum maxime quia sunt prima principia in quibus tota alia doctrina revelata fundamentaliter continetur. In *esse* enim divino includuntur omnia quae credimus de Deo secundum se inspecto. In divina autem providentia continentur quaecumque a Deo

creaturis dispensantur. Pari modo et alii articuli in aliis continentur; sicut in articulo de redemptione generis humani continentur incarnatio Christi et passio et mors et resurrectio et alia huiusmodi. Cfr. S. THOMAS, 2-2 q. a. 7.

Accedunt duo articuli particulares, de mysterio scilicet Smae. Trinitatis et de salute generis humani per Christum; qui etiam, ex sententia plurium theologorum, ad ipsam fidei substantiam pertinent. Quapropter articuli fidei *principales* numerantur quatuor; quorum duo sunt generales, et alii duo particulares: generales sunt de exsistentia Dei eiusque providentia; particulares vero, de tribus divinis personis et de salute hominum per Christum.

305. *Triplex oeconomia divina distingui solet:* ante legem, sub lege, sub gratia; seu patriarchalis, mosaica, christiana. Verum ad rem nostram satis est, si totum tempus generis humani dividatur in duo veluti stadia: quorum primum provehitur ab Adamo usque ad Christum et Apostolos inclusive; alterum, ab Apostolis usque ad consummationem saeculi. Iam vero, incrementum obiecti credendi in hoc altero stadio fieri posset, aut in ipsa Ecclesia Christi, aut extra Ecclesiam. Futurum reapse extra Ecclesiam christianam huiusmodi incrementum, somniarunt *montanistae, manichaei, fraticelli, anabaptistae, swedenborgiani, irwingiani,* et quotquot putarunt, huic Christi oeconomiae aliam successuram, quam Spiritus Sancti oeconomiam vocabant. Etenim isti haeretici tres agnoscebant oeconomias: oeconomiam Patris, quae fuit ante Christum; oeconomiam Filii, in qua nunc versamur; oeconomiam Spiritus Sancti, quae erit ultima usque ad consummationem mundi. In hac postrema oeconomia, aiebant, Spiritus Sanctus abundantius se diffundet, multaque nova hominibus revelabit.

306. *Quaeres fortasse:* Utrum illa verba, «*cum autem venerit ille Spiritus veritatis, docebit vos omnem veritatem*» (IOH. 16, 13); sint perfecte impleta in die Pentecostes; an vero gradatim et successive usque ad mortem ultimi Apostoli. Aliis verbis: Utrum depositum fidei fuerit definitive clausum ac sigillatum ab Spiritu Sancto in die Pentecostes; an postea, omnium Apostolorum morte.

Resp. Videtur Spiritus Sanctus non docuisse Apostolos omnem veritatem in die Pentecostes, sed successive prout Ecclesiae necessitas postulabat. Multa igitur in Apocalypsi scripta esse videntur, quae antea nemini fuerant revelata.

«Pro «docebit» graece est ὁδηγήσει, id est, ducet recta via ad veri-

tatem quasi dux viae; Syrus, *deducet vos in omnem veritatem.* Via enim veritatis est studium, vestigatio S. Scripturae, libri Patrum, oratio et invocatio Spiritus Sancti; hisce enim quasi viis pervenitur ad veritatem. Hinc rursum patet, Spiritum Sanctum sensim docuisse Apostolos plura et maiora mysteria, ita ut Apostoli pedetentim in eorum cognitione profecerint. Nam in Pentecoste ipsum non docuisse omnia, patet ACT. X, ubi diu post eam S. Petro revelavit Evangelium praedicandum esse non solum iudaeis, sed et gentibus, ac imprimis Cornelio Centurioni; et ACT. XV, gentes non esse circumcidendas nec obligandas ad servandam legem Moysis». A LAPIDE, *In Ioh.* 16, 13.

307. Tandem neminem fugit, in praesenti quaestione sermonem esse de nova revelatione *catholica,* qua nimirum revelaretur aliquid universae Ecclesiae credendum; minime vero de revelatione privata, de qua sane aliter est iudicandum. Cfr. S. THOMAS, 2-2 q. 1 a. 7; SUAREZ, *De fide* d. 2 s. 6; LUGO, *De fide* d. 3 s. 5; MAZZELLA, *De virt. inf.* n. 477 sqq.; BILLOT, *De virt. inf.* th. 12; SCHULTES, *Introduct. in hist. dogm.* s. 1 a. 4 pg. 46 sqq.

THESIS

Obiectum materiale fidei numquam crevit quoad articulos principales: quoad alias vero veritates crevit ad Adamo usque ad Christum eiusque Apostolos

308. CENSURA. *Prima pars,* relate ad duos priores articulos, de exsistentia et providentia Dei, est communis et certa; relate autem ad articulos de Trinitate et salute obtinenda per Christum, est valde probabilis. *Altera pars,* quatenus affirmat, nullam post Apostolos fuisse aut futuram esse revelationem ad introducendam novam religionis oeconomiam, quae legi evangelicae succedat, est de fide: quatenus vero asserit, nec in ipsa Christi Ecclesia fuisse post Apostolos, aut fore in posterum, ullam revelationem omnibus Christi fidelibus credendam, adeo est certa, ut sine ingenti temeritate negari non possit. Cfr. BERAZA, *De Deo elevante* n. 307 sqq.

309. Pars 1.ª *De articulis principalibus.*

Prob. Articuli principales inde iam ab initio Adamo revelati fuerunt. Ergo obiectum materiale fidei quoad hos articulos nullum cepit incrementum. *Antecedens* probatur per partes.

1.° *Articuli de exsistentia et providentia Dei.* Liquet ex eo quod fides eorum semper fuit necessaria necessitate medii ad salutem, do-

cente Apostolo: «*Sine fide autem impossibile est placere Deo; credere enim oportet accedentem ad Deum quia est, et inquirentibus se remunerator sit*». HEBR. 11, 6. Quod generatim pro omni tempore affirmatur, ut ex praecedentibus et subsequentibus nitido patet. Adde, quod homines ab initio destinati fuerunt ad beatitudinem supernaturalem; ideo et ad illam per spem tendere debebant; nemo autem hanc spem habere potest nisi credat Deum exsistere, eumque nostrum remuneratorem esse.

310. 2.° *Articulus de salute praecise per Christum obtinenda,* Patet ex sacris litteris: «*Abraham, pater vester, exultavit ut videret diem meum; vidit, et gavisus est*». IOH. 8, 56. «*Dico enim vobis, quod multi prophetae et reges voluerunt videre quae vos videtis, et non viderunt; et audire quae auditis, et non audierunt*». LC. 10, 24. «*Nec enim aliud nomen est sub caelo datum hominibus, in quo oporteat nos salvos fieri*». ACT. 4, 12. «*Qui occisus est ab origine mundi*». APOC. 13, 8. Quae enim tunc offerebantur sacrificia, sacrificium Christi praefigurabant.

311. *Confirmatur auctoritate Patrum.* S. GREGORIUS M., *In Ez.* l. 2 hom. 5 n. 2 scribit: «Salvator enim noster asellum sedens Ierusalem tendit quando uniuscuiusque fidelis animam regens, videlicet iumentum suum, ad pacis intimae visionem ducit... Multi autem vestimenta sua in via sternunt... Alii autem ramos vel frondes de arboribus caedunt et sternunt in via... Sed qui praeibant et qui sequebantur clamabant: *Hosanna!* Praecessit quippe iudaicus populus, secutus est gentilis. Et quia omnes electi, sive qui in Iudaea esse potuerunt, sive qui nunc in Ecclesia exsistunt, in Mediatorem Dei et hominum crediderunt et credunt, qui praeeunt et qui sequuntur *Hosanna!* clamant. *Hosanna* autem latina lingua, salva nos dicitur. Ab ipso enim salutem et priores quaesierunt, et praesentes quaerunt; et benedictum qui venit in nomine Domini confitentur, quoniam una spes, una fides est praecedentium atque sequentium populorum. Nam sicut illi, exspectata passione ac resurrectione eius, sanati sunt; ita nos, praeterita passione illius ac permanente in saecula resurrectione, salvamur. Quem enim priores nostri ex iudaico populo crediderunt atque amaverunt venturum, hunc nos et venisse credimus et amamus, eiusque desiderio accendimur, ut eum facie ad faciem contemplemur». ML 76, 985 sq. Cfr. *Ibid.* hom. 4 n. 5 col. 976.

S. AUGUSTINUS, *Epist.* 190 c. 2 n. 6; «Cuius hominis eiusdemque Dei saluberrima fide, etiam illi iusti salvi facti sunt, qui, priusquam veniret in carne, crediderunt in carne venturum. Eadem namque fides est et nostra et illorum, quoniam hoc illi crediderunt futurum, quod nos cre-

dimus factum». ML 33, 858. «Ante adventum Domini nostri Iesu Christi, quo humilis venit in carne, praecesserunt iusti, sic in eum credentes venturum, quomodo nos credimus in eum qui venit. Tempora variata sunt, non fides... eadem tamen fides utrosque coniungit, et eos qui venturum esse, et eos qui eum venisse crediderunt.» *In Ioh.* tr. 45 n. 9, ML 35, 1722.

312. *Idem docent theologi.* Illud proprie et per se pertinet ad obiectum fidei, ait S. Thomas, quod est medium necessarium ad beatitudinem aeternam consequendam. Medium autem et via unica perveniendi in beatitudinem est Christus: «*Nec enim aliud nomen est sub caelo datum hominibus, in quo oporteat nos salvos fieri*». Act. 4, 12. Oportuit ergo ut articulus de salute obtinenda per Christum omni tempore crederetur; diversimode tamen secundum diversitatem temporum ac personarum. Quae quidem «ea quae ad mysteria Christi pertinent, tanto distinctius cognoverunt, quanto Christo propinquiores fuerunt». S. Thomas, 2-2 q. 2 a. 7. Cfr. 3 q. 1 a. 3 ad 5; Suarez, *De opere sex dierum* l. 3 c. 18 n. 8-11; Vazquez, In 3 d. 12 c. 3; Valentia, In 1 d. 8 q. 2 membr. 1.

313. Haec verba D. Thomae supponunt, mysterium incarnationis ante Christum non fuisse populo Dei *sufficienter* propositum ad credendum. Quod facile capies, si distinguas, quatuor gradus fidei de Deo, ut mediatore: *Primus* est, in quo Deus creditur ut salvator hominum per media suae providentiae nobis ignota; in qua generalitate redemptio per Christum continetur. *Secundus* est, in quo non solum creditur Deus ut salvator, sed etiam creditur aliquis mediator Deum inter et homines; ignorando tamen quisnam futurus sit iste mediator, et quo modo salutem hominum sit operaturus. *Tertius* est, in quo, praeter illa duo, credatur divinitas mediatoris; ignoretur tamen modus redemptionis. *Quartus* denique est, in quo credatur mediator Deus et homo, qui per passionem, mortem et resurrectionem consummaturus sit hominum redemptionem. Cfr. Suarez, *De fide* d. 12 s. 3 n. 16.

314. Iam vero, mysterium incarnationis in primo gradu semper fuit omnibus sufficienter propositum; eius enim fides omni tempore fuit medium prorsus necessarium ad salutem. Num fuerit omnibus sufficienter propositum etiam in secundo gradu, controvertitur: Sunt enim qui putant, fidem explicitam de Christo, etiam in secundo gradu, semper fuisse necessariam necessitate medii ad salutem; quod alii plures negant. Fere omnes concedunt, fidem explicitam de Christo in tertio gradu non fuisse necessariam ad salutem. Hinc etiam communiter affirmant,

Christum non fuisse omnibus propositum in hoc tertio gradu, ita ut omnes divinitatem illius credere tenerentur. Tandem mysterium incarnationis in quarto gradu solos maiores populi aliosque paucos agnovisse censendum est. Quae quidem fides conceditur etiam Adamo post peccatum, ut D. THOMAS l. c. aperte testatur. Cfr. GEN. 3, 15; BERAZA, *De Deo elevante* n. 398.

315. 3.° *Articulus de mysterio Sanctissimae Trinitatis.* Hoc mysterium, licet subobscure, fuit tamen etiam in V. T. revelatum. Nam doctrinam, quam de Filio Dei ac de Spiritu Sancto Christus eiusque Apostoli tradebant, eandem ipsi saepe ex libris V. T. comprobabant. Cfr. MT. 22, 44; MC. 1. 2; ACT. 2, 17 sq.; 28, 25; HEBR. 1, 5-13. «*Dixit Dominus Domino meo: Sede a dextris meis, donec ponam inimicos tuos scabellum pedum tuorum... Ex utero ante luciferum genui te*». PS. 109, 1-3. Quibus verbis inducitur Deus loquens ad Messiam; cuius aeterna generatio secundum divinam naturam sufficienter indigitatur. Idem in SAP. 7, 21-28; 9, 10 sq. 17; PROV. 8; ECCLI. 24, 14, Verbum Dei, ut sapientia ab aeterno genita, et a generante realiter distincta, atque Spiritus Sanctus, ut alia ab utroque persona, describuntur.

316. Quare theologi communiter censent, mysterium Sanctissimae Trinitatis a patriarchis et prophetis aperte cognitum fuisse: nec est credibile, primum hominem illud ignorasse. «Adam enim hominum princeps a Deo conditus, non circumcisus, sed praeputio praeditus fuit. Neque tamen idola propterea coluit, et Deum Patrem cum Filio ac Spiritu Sancto, utpote propheta, cognovit... Par idemque de Abelo, Setho, Enos, Enoch, Mathusala, Noemo, Hebere, ad Abraham usque, iudicium esse debet.» S. EPIPHANIUS, *Adv. haer.* l. 1 n. 5, MG 41, 182 sq.

Praeterea mysterium incarnationis Christi explicite credi non potest, nisi credatur mysterium Sanctissimae Trinitatis. Nam in mysterio incarnationis continetur: quod Filius Dei factus fuerit homo; quod conceptus fuerit de Spiritu Sancto; quod per gratiam eiusdem Spiritus Sancti mundum renovaverit. Quae sane credi non possunt sine fide Trinitatis. «Et ideo eodem modo quo mysterium incarnationis Christi ante Christum fuit explicite creditum a maioribus, implicite autem et quasi obumbrate a minoribus, ita etiam et mysterium Trinitatis.» S. THOMAS, 2-2 q. 2 a. 8.

317. Pars 2.ª *De aliis veritatibus.*

Prob. Obiectum fidei materiale, secundum alias veritates, crevisse ab Adamo usque ad Apostolos inclusive, ex ipsis sacris litteris mani-

festo constat. Nam Adamo, post peccatum, revelatum fuit mysterium redemptionis (GEN. 3, 15); Abrahamo et Davidi, Messiam ex ipsorum semine nasciturum (GEN. 22, 18; PS. 17, 51; 88, 30; 2 REG. 22, 51); Iacobo et Danieli, tempus in quo venturus erat Messias (GEN. 49, 10; DAN. 9, 24-27); Isaiae, Virginem concepturam et parituram Emmanuelem (IS. 7, 14); Apostolis denique, plura ad religionem christianam pertinentia, v. g. de numero et necessitate sacramentorum, de reali Christi praesentia in eucharistia, de perpetuitate Ecclesiae, de infallibili eius magisterio, deque aliis multis, quae postea Ecclesia definivit. ACT. 1, 3. Cfr. S. THOMAS, 2-2 q. 174 a. 6.

«Qua in re hoc quoque nobis sciendum est, quia et per incrementa temporum crevit scientia spiritualium patrum. Plus namque Moyses, quam Abraham; plus prophetae, quam Moyses; plus Apostoli, quam prophetae, in omnipotentis Dei scientia erutiti sunt. Fallor, si haec ipsa Scriptura non loquitur: *Pertransibunt*, inquit, *plurimi, et multiplex erit scientia* (DAN. 12, 4)». S. GREGORIUS M., *In Ez.* hom. 4 n. 12, ML 76, 980; J 2329.

THESIS

Post tempus autem Apostolorum nulla fuit, nec futura est in posterum catholica revelatio

318. Pars 1.ª *Non ad novam oeconomiam instituendam.*

Prob. 1.° Ecclesia Christi est indefectibilis, perpetuo duratura usque ad consummationem saeculi. Ergo nulla de novo futura est revelatio ad aliam statuendam oeconomiam, quae praesenti succedat. Profecto in sacris litteris oeconomia a Christo instituta exhibetur uti *plenitudo temporis* (GAL. 4, 4; EPH. 1, 10); uti facta *in novissimis diebus* (ACT. 2, 17; HEBR. 1, 1; 1 PETR. 1, 20); vocatur regnum immutabile (HEBR. 12, 28); in quo sempiternum erit sacerdotium (HEBR. 7, 24); comparatur cum statu visionis beatificae, sicut imperfectum cum perfecto, cui locum cedere debet (1 COR. 13, 9-13; HEBR. 10, 1).

319. 2.° S. AMBROSIUS, *In Ps.* 38 n. 25 ait: «Primum igitur umbra praecessit, secuta est imago, erit veritas. Umbra in Lege, imago vero in Evangelio, veritas in caelestibus. Umbra Evangelii et Ecclesiae congregationis in Lege, imago futurae veritatis in Evangelio, veritas in iudicio Dei... Sed iam discessit umbra noctis et caliginis iudaeorum, dies appropinquavit Ecclesiae. Videmus nunc per imaginem bonam, et tenemus imaginis bona. Vidimus Principem sacerdotum ad nos venientem; vidimus et audivimus offerentem pro nobis sanguinem suum... Et ipse

quidem nobis apud Patrem advocatus assistit; sed nunc eum non videmus; tunc videbimus cum imago transierit, veritas venerit. Tunc iam non per speculum, sed facie ad faciem, ea quae sunt perfecta videbuntur». ML 14, 1051 sq.

S. Bruno Astensis, *Hom.* 34 *in sabb. post Dom. I Quadrag.*: «Christus, inquit, assistens Pontifex futurorum bonorum per amplius et perfectius tabernaculum non manufactum, scilicet non huius creationis, neque per sanguinem hircorum aut vitulorum, sed per proprium sanguinem introivit semel in Sancta, aeterna redemptione inventa. Hebr. 9, 11 sq. Primum igitur tabernaculum est Synagoga, secundum Ecclesia, tertium caelum... Primum in umbra fuit et figura, secundum in figura est et veritate, tertium in veritatis aula (al. sola). In primo ostenditur vita; in secundo datur; in tertio possidetur». ML 165, 790 sq. Ergo «ultima consummatio gratiae facta est per Christum; unde et tempus eius dicitur *tempus plenitudinis*». S. Thomas, 2-2 q. 1 a. 7 ad 4.

320. Pars 2.ª *Nec ad nova dogmata in Ecclesia Christi credenda.*

Prob. 1.° In sacris litteris Apostoli exhibentur edocti ab Spiritu Sancto *de omni veritate* (Ioh. 16, 13); *de omnibus* quae ipsis dixerat Christus (Ioh. 14, 26); *de omnibus* quae Christus audivit a Patre (Ioh. 15, 15). Successores eorum in episcopatu graviter monentur, ut sint testes et doctores eorum dumtaxat quae ab Apostolis acceperunt (2 Tim. 1, 13 sq.; 8, 10-14). Fideles omnes prohibentur tenere aliquam fidem, quam ab Apostolis eorumque successoribus non acceperint (Rom. 15, 12); iubentur *supercertari semel traditae sanctis fidei* (Iud. 3); ambulare in Christo, radicati et superaedificati in ipso, et confirmati fide, *sicut et didicistis* (Col. 2, 7); superaedificati *super fundamentum Apostolorum et prophetarum* (Eph. 2, 20). Ergo a tempore Apostolorum nulla fuit, nec in posterum erit, catholica revelatio, vi cuius novum aliquod dogma fideles credere teneantur.

321. 2.° *Idem profecto tradunt Patres.* Sic S. Athanasius scribens de Patribus nicaenis ait: «Non consulatum nec mensem nec diem praeposuere, sed de Paschate quidem ita scripsere: —Decreta sunt quae sequuntur—; tunc enim decretum est ut omnes morem gererent; de fide vero nequaquam dixere—Decretum est—, sed—Sic credit catholica Ecclesia—; statimque confessi sunt quidnam crederent, ut declararent non recentiorem, sed apostolicam esse suam sententiam. Quaeque illi scripto tradidere, non ab illis inventa, sed ea ipsa sunt, quae docuerunt Apostoli». *Epist. de synodis* n. 5, MG 26, 688; J 785.

S. Irenaeus, *Adv. haer.* l. 3 c. 1 n. 1: «Non enim, inquit, per alios

dispositionem salutis nostrae cognovimus, quam per eos, per quos evangelium pervenit ad nos; quod quidem tunc praeconaverunt, postea vero per Dei voluntatem in scripturis nobis tradiderunt, fundamentum et columnam fidei nostrae futurum... Exierunt in fines terrae... caelestem pacem hominibus annuntiantes, qui quidem et omnes pariter et singuli eorum habentes evangelium Dei». MG 7, 844; J 208. Cfr. CLEMENS ALEX., *Strom.* 7, 10, 57, 3, MG 9, 481; TERTULLIANUS, *De praescript. haeret.* c. 9. 13, ML 2, 23. 26; J 289 sq.; S. BARNABAS, *Epist.* n. 19, MG 2, 779 sq.

322. 3.° *Confirmatur denique ex sensu Ecclesiae.* Nam TRID., *sess.* 4, *decr. de can. Scrip.* haec habet: «Sacrosancta oecumenica et generalis Tridentina Synodus, in Spiritu Sancto legitime congregata, praesidentibus in ea eisdem tribus Apostolicae Sedis Legatis, hoc sibi perpetuo ante oculos proponens, ut sublatis erroribus puritas ipsa Evangelii in Ecclesia conservetur: quod promissum ante per Prophetas in Scripturis sanctis Dominus noster Iesus Christus, Dei Filius, proprio ore primum promulgavit; deinde per suos Apostolos, tamquam *fontem omnis et salutaris veritatis et morum disciplinae,* omni creaturae praedicari iussit; *perspiciensque, hanc veritatem et disciplinam contineri in libris scriptis et sine scripto traditionibus,* quae (ex) ipsius Christi ore ab Apostolis acceptae, aut ab ipsis Apostolis Spiritu Sancto dictante, quasi per manus traditae, ad nos usque pervenerunt». DB 1641 (1502).

Inter errores modernistarum damnatos in *Decr. S. Off.* «Lamentabili», 3 Iulii 1907, error sub n. 21 positus sic se habet: «Revelatio, obiectum fidei catholicae constituens, non fuit cum Apostolis completa». Cfr. CONC. VATIC., *Const.* «*Pastor aeternus*» cap. 4; PIUS IX, *Bulla* «*Ineffabilis Deus*», DB 1831 sqq. 2021 (1678 sqq.).

Revera, si acta conciliorum et historiam dogmatum consulas, non poteris non videre, quotienscumque agebatur de veritate aliqua definienda, totum inquisitionis laborem in eo positum fuisse, quod manifestaretur: an veritas definienda, sive in Scriptura sive in apostolica traditione, esset contenta. Cfr. SCHULTES, *Introduct. in hist. dogm.* s. 1 a. 4 pg. 46 sqq.; FRANZELIN, *De Tradit.* th. 9.

ARTICULUS II

DE INCREMENTO SECUNDUM QUID

323. Cum dogma catholicum sit veritas a Deo revelata, et ut talis ab Ecclesia proposita; manifestum est, in dogmate rite esse distinguendum inter revelationem veritatis ex parte Dei, et propositionem eiusdem

veritatis ex parte Ecclesiae; inter ipsam veritatem credendam, et cognitionem nostram circa talem veritatem. Dogma catholicum nullum sane progressum habere potest ex parte revelationis, uti ex dictis hucusque patet; potest tamen illum habere ex parte propositionis veritatum revelatarum, et ex parte cognitionis nostrae. Dogma itaque catholicum progredi poterit, et de facto progreditur, quatenus veritates a Deo revelatae successive ab Ecclesia credendae proponuntur, et a nobis successu temporum magis magisque cognoscuntur. Quem quidem progressum dogmaticum vocavimus incrementum fidei *secundum quid*. Quibus praegressis, quaeritur hic quomodo huiusmodi incrementum fiat. Sed antequam vera exponatur doctrina, aliqui errores exponendi et impugnandi sunt.

Error guentherianorum

324. Guenther, secutus in hoc Hermesium, statuit omnia dogmata Ecclesiae ratione esse demonstranda. Ideo intellegentia doctrinalis dogmatum, ope scientiarum, magis magisque in dies augetur. Exinde patet, hanc intellegentiam in Apostolis fuisse imperfectiorem, quam in Patribus; in Patribus, imperfectiorem, quam in Scholasticis; in Scholasticis, imperfectiorem, quam in Philosophis saeculi XIX. Nam, ope restauratae philosophiae huius saeculi, dogmata Ecclesiae eo lumine rationis lustrata sunt, ut in eorum cognitione mens ulterius progredi non posset.

325. In hoc autem successivo scientiarum ac dogmatum progressu, inter diversos sensus dogmatis, Ecclesiae sane est definire illum qui secundum cuiusque aetatis culturam melior et aptior esse videatur. Cumque hoc definiat Ecclesia, assistente Spiritu Sancto, patet, sensum ab Ecclesia definitum esse revera aptissimum illi temporis aetati, in qua editur definitio. Attamen huiusmodi definitiones, ait Guenther, quae diversis aetatibus ab Ecclesia editae sunt, licet contineant aliquam veritatem, non tamen continent veritatem simpliciter ac veram dogmatum intellegentiam. Sic v. g. definitio ephesina de unitate personae in Christo continet profecto aliquam veritatem, in eo scilicet consistentem, quod humanitas Christi, ab initio suae conceptionis, fuerit Verbo divino intrinsece unita: sed non continet, nec continere potuit, veritatem simpliciter, supremam dogmatis intellegentiam; quae in eo est, quod duae personae, divina et humana, manentes duae personae, uniantur in unam personam compositam. De hac vero suprema dogmatis intellegentia gratias agere debemus philosophiae saeculi XIX, maxime guentherianae. Itaque definitiones dogmaticae, ex doctrina guentheriana, tandiu valent

donec scientiarum progressus novam exigat definitionem. Cfr. Franzelin, *De trad.* th. 25 n. III; Schultes, *Introduct. in hist. dogm.* a. 3 n. 14 sq.

326. ***Damnatio huius erroris.*** Illum damnavit primo Pius IX in *Brevi* «Eximiam tuam» ad Card. de Geissel, Archiepisc. coloniensem, 15 Iunii 1857: «Atque illud etiam vel maxime improbandum ac damnandum, inquit, quod guentherianis libris humanae rationi et philosophiae, quae in religionis rebus non dominari sed ancillari omnino debent, magisterii ius temere attribuatur; ac propterea omnia perturbentur, quae firmissima manere debent, tum de distinctione inter scientiam et fidem, tum de perenni fidei immutabilitate, quae una semper ac eadem est; dum philosophia humanaeque disciplinae neque semper sibi constant, neque sunt a multiplici errorum varietate immunes». DB 1656 (1510).

327. Postea damnavit illum Conc. Vatic. sess. 3 cap. 4, his verbis: «Neque enim fidei doctrina, quam Deus revelavit, velut philosophicum inventum proposita est humanis ingeniis perficienda, sed tamquam divinum depositum Christi Sponsae tradita, fideliter custodienda et infallibiliter declaranda. Hinc sacrorum quoque dogmatum is sensus perpetuo est retinendus, quem semel declaravit sancta mater Ecclesia, nec unquam ab eo sensu altioris intellegentiae specie et nomine recedendum». Et in can. 3: «Si quis dixerit, fieri posse ut dogmatibus ab Ecclesia propositis, aliquando secundum progressum scientiae sensus tribuendus sit alius ab eo quem intellexit et intellegit Ecclesia, A. S.». DB 1800. 1818 (1647. 1665).

328. Denique iste error damnatus est a Pio X in *Motu Proprio* «Sacrorum Antistitum», 1 Sept. 1910. Nam in Iureiurando contra modernistas haec continentur: «Fidei doctrinam ab Apostolis per orthodoxos Patres eodem sensu eademque semper sententia ad nos usque transmissam, sincere recipio; ideoque prorsus reicio haereticum commentum evolutionis dogmatum, ab uno in alium sensum transeuntium, diversum ab eo quem prius habuit Ecclesia... Proinde fidem Patrum firmissime retineo, et ad extremum vitae spiritum retinebo, de charismate veritatis certo, quod est, fuit, eritque semper in episcopatus ab Apostolis successione; non ut id teneatur, quod melius et aptius videri possit secundum suam cuiusque aetatis culturam, sed ut numquam aliter credatur, numquam aliter intellegatur absoluta et immutabilis veritas ab initio per Apostolos praedicata». DB 2145. 2147. Cfr. AAS II, 669 sqq. (a. 1910).

329. Et sane, haec doctrina guentheriana: *a)* statuit rationem ut supremam regulam fidei;—*b)* non satis distinguit, ut est distinguendum, inter rationem et fidem;—*c)* tollit veritatem et certitudinem fidei theologicae propriam;—*d)* laedit infallibilitatem Ecclesiae;—*e)* repugnat dogmatis notioni, quam semper Ecclesia habuit. Ergo iure merito damnata est. Cfr. BERAZA, *De Deo creante* n. 1084-1087.

Error rationalistarum

330. Rationalistae nullam admittunt revelationem divinam proprie dictam. Ratio humana, inquiunt, intimam mysteriorum rationem introspicere valet. Unde dogma definitur ab ipsis: sive formula exprimens tendentiam religiosam alicuius temporis (Seeberg)[1]; sive propositio doctrinae quam communitas aliqua religiosa a suis membris expresse postulat (Loofs)[2]; sive expressio symbolica animae religiosae (Sabatier)[3]; sive conceptus doctrinalis alicuius ecclesiae (Stange)[4]; sive affirmatio propria alicuius ecclesiae de natura suae communionis cum Deo (Bonwetsch)[5]; sive formula exprimens ea quae Ecclesia in vita et pietate sua tamquam summam conscientiae fidei suae recognoscit (Kolde)[6]; sive productum theologiae et opus ingenii super fundamentum evangeliorum, vel modus scientificus quo aliqua aetas doctrinam evangelicam intellexit, sibique repraesentavit (Harnack)[7]; sive aliter prorsus, modo distinguatur ab illo dogmatis conceptu, quem tenet Ecclesia catholica, apostolica, romana.

Theologi protestantes *confessionales*, seu *orthodoxi*, admittunt quidem in Ecclesia Christi aliquod fundamentum divinitus revelatum, quod tamen per influxus exteriores paulatim obscuratum atque immutatum est. Cui errori affinis est sententia synodi pistoriensis, damnata in Constitutione «AUCTOREM FIDEI», his verbis: «Propositio quae asserit, *postremis hisce saeculis sparsam esse generalem obscurationem super veritates gravioris momenti, spectantes ad religionem, et quae sunt* basis fidei et moralis doctrinae Iesu Christi:—haeretica». DB 1501 (1364).

331. Itaque dogma, iuxta hodiernos rationalistas, non est interpretatio doctrinae divinitus revelatae, sed expressio quaedam subiectiva

1 *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 1^2 pg. 4-7.
2 *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*[4], pg. 9.
3 *Esquisse d'une philosophie de la religion* l. 3 c. 1 sq.
4 *Das Dogma und seine Beurteilung in der neueren Dogmengeschichte* pg. 24. 62.
5 *Grundriss der Dogmengeschichte* pg. 1.
6 *Dogma und Dogmengeschichte* pg. 507.
7 *Lehrbuch der D. G.*, I, pg. 3. 18. 22.

fidei ad modum doctrinae. Dogma proprie non determinat fidem Ecclesiae, sed potius ipsum determinatur a fide Ecclesiae. Dogma non est principium obiectivum ex quo oritur vita religiosa, sed potius effectus ex vita religiosa exortus. Dogma non est immutabile, sed secundum statum scientiarum continuo perficiendum. Iuxta protestantes *confessionales*, dogmata catholicae Ecclesiae non sunt veritates revelatae, sed transformatio et corruptio revelationis; non proponuntur ab auctoritate infallibili, sed a sola auctoritate humana fallibili; non ergo sunt religiose amplectenda, sed simpliciter expungenda.

332. *Damnatio huius erroris.* In Syllabo Pii IX damnatae sunt sequentes propositiones: «Omnes religionis veritates ex nativa humanae rationis vi derivant; hinc ratio est princeps norma, qua homo cognitionem omnium cuiuscumque generis veritatum assequi possit ac debeat». —«Divina revelatio est imperfecta, et idcirco subiecta continuo et indefinito progressui, qui humanae rationis progressui respondeat».— «Christi fides humanae refragatur rationi; divinaque revelatio non solum nihil prodest, verum etiam nocet hominis perfectioni».—«Prophetiae et miracula, in sacris litteris exposita et narrata, sunt poetarum commenta; et christianae fidei mysteria philosophicarum investigationum summa; et utriusque Testamenti libris mythica continentur inventa; ipseque Iesus Christus est mythica fictio». Cfr. prop. 4-7.

In Conc. Vatic. sess. 3 cap. 4 statuitur: «Hoc quoque perpetuus Ecclesiae catholicae consensus tenuit et tenet, duplicem esse ordinem cognitionis non solum principio, sed obiecto etiam distinctum: principio quidem, quia in altero naturali ratione, in altero fide divina cognoscimus; obiecto autem, quia praeter ea, ad quae naturalis ratio pertingere potest, credenda nobis proponuntur mysteria in Deo abscondita, quae, nisi revelata divinitus, innotescere non possunt... Divina enim mysteria suapte natura intellectum creatum sic excedunt, ut etiam revelatione tradita et fide suscepta ipsius tamen fidei velamine contecta et quadam quasi caligine obvoluta maneant, quandiu in hac mortali vita *peregrinamur a Domino: per fidem enim ambulamus et non per speciem*». Ergo «si quis dixerit, in revelatione divina nulla vera et proprie dicta mysteria contineri, sed universa fidei dogmata posse per rationem rite excultam e naturalibus principiis intellegi et demonstrari, anathema sit». DB 1795 sq. 1816 (1643 sq. 1663).

Error modernistarum

Modernistarum doctrina, quae ad rem nostram pertinet, plures continet errores:

333. 1.° *Ratio humana non cognoscit realitatem obiectivam rerum, sed solum phaenomena seu species quibus res apparent seu apparere videntur.* Quare quidquid phaenomena praetergreditur, id nequit esse obiectum scientiae, seu cognitionis proprie dictae. Quo posito, quid de exsistentia Dei, quid de externa eius revelatione, quid de motivis credibilitatis fiat, facile quisque perspiciet. Ea nempe modernistae penitus e medio tollunt, et ad *intellectualismum* amandant. DB 2072.

334. 2.° *Religio ergo non fundatur in aliqua obiectiva Dei cognitione, sed in quadam subiectiva indigentia seu impulsione naturae erga divinum.* Haec porro divini indigentia *ex se* obiectum conscientiae esse nequit, ideoque primo latet infra conscientiam, seu in *subconscientia*, ut modernistae loquuntur; dein vero, nullo mentis iudicio praevertente, commovet in corde quendam sensum religiosum; qui, cum praeter et supra phaenomena in divinum tendat hominemque cum Deo coniungat, fides ac initium religionis appellatur. Hic enim sensus, per vitalem immanentiam e latebris subconscientiae erumpens, germen est totius religionis, ac ratio pariter omnium quae in religione quavis fuere aut sunt futura. DB 2074. 2076.

335. 3.° *Profecto in hoc sensu religioso non fidem tantum reperiunt modernistae, sed cum fide et in ipsa fide, prout eam intellegunt, revelationi locum esse afirmant.* Nam in sensu cordis, aiunt, Deus se homini sistit, confuse licet ac permixte, ita ut a credente vix aut minime distinguatur. Est igitur revelatio, iuxta modernistas, sensus iste religiosus in conscientia apparens, vel Deus ipse in hoc sensu homini sese manifestans. Hinc conscientiae ac revelationis promiscua significatio. Hinc quoque lex qua conscientia religiosa traditur, tamquam regula universalis, cum revelatione penitus aequanda, cui omnes subiciantur oportet. DB 2075.

336. 4.° *Habemus igitur religionis cuiusvis, etsi supernaturalis, originem.* Omnes quippe religiones, quae in mundo exstant, nihil aliud sunt nisi totidem illius sensus religiosi explicationes. Ut autem huiusmodi explicationes sint verae, satis est ut religioso sensui hominique creden-

ti respondeant. Ex quo sequitur, omnes religiones esse veras, quemadmodum modernistae alii subobscure alii vero apertissime testantur. Unum ad summum in religionum diversarum conflictu modernistae forte contendere possent, catholicam nempe, utpote vividiorem, plus habere veritatis. Affirmant insuper, et ex dictis patet: omnem religionem esse subiectivam, immanentem, vitalem: scientiam versari in phaenomenis, fidem autem in divinis; attamen fidem esse scientiae penitus subiciendam. At licet homo, ut scientificus, praeterit quaestionem, an realitas divini, quae est obiectum fidei, exsistat a parte rei, necne; ipse tamen homo, ut credens, ratum ac certum habet, realitatem divini reapse in seipsa exsistere, nec prorsus a credente pendere. Quod si postules, in quo tandem haec credentis assertio nitatur, reponent modernistae: in privata cuiusque hominis experientia. DB 2077. 2081. 2084 sq.

337. 5.° *Cum autem sensus ille religiosus sit sensus cordis, non cognitio intellectus, necesse est illum lumine aliquo illustrare, quo Deus inde omnino exsiliat ac secernatur.* Hinc vulgata modernistarum enunciatio: *debere religiosum hominem fidem suam cogitare.* Mens ergo illi sensui adveniens, in eundem se inflectit, inque eo elaborat pictoris instar, qui obsoletam tabulae cuiusdam dagraphen collustret ut nitidius efferat. In hac operatione ratio id, quod sensus religiosus experitur, intellectualiter exprimit: primo quidem sententia quadam simplici atque vulgari; dein vero, penitius cogitationem elaborando, illud distinctioribus sententiis ac limatioribus formulis exprimit. Quae quidem sententiae vel formulae, si a supremo Ecclesiae magisterio sancitae fuerint, constituunt dogma. DB 2078 sq.

338. 6.° *Finis dogmatum nihil aliud est quam suppeditare credenti modum, quo sibi suae fidei rationem reddat.* Quamobrem dogmata sunt media inter fidem et credentem: ad fidem autem quod attinet, sunt inadaequatae eius obiecti notae, vulgo symbola vocitant; ad credentem quod spectat, sunt mera *instrumenta.* Quocirca nulla confici ratione potest, dogmata veritatem absolute continere: nam qua *symbola,* imagines sunt veritatis, atque idcirco sensui religioso accommodanda, prout hic ad hominem refertur; qua *instrumenta,* sunt veritatis vehicula, atque ideo accommodanda vicissim homini, prout refertur ad religiosum sensum. Cum autem obiectum sensus religiosi infinitos habeat aspectus, quorum modo hic modo alius apparere potest, cumque homo credens in variis diversis condicionibus versari possit; patet, formulas quae dogmata dicuntur, eidem vicissitudini ac varietati esse obnoxias. DB 2079.

339. 7.° *Ex quibus omnibus deducunt modernistae sequentes conclusiones: a)* Dogmata necessario et essentialiter sunt mutabilia, immo et mutanda;—*b)* Dogmata, quae Ecclesia perhibet tamquam revelata, non sunt veritates e caelo delapsae, sed sunt interpretatio quaedam factorum religiosorum, quam humana mens laborioso conatu sibi comparavit;—*c)* Dogmata non continent veritatem absolutam, ideoque non sunt proprie credenda, sed tantummodo retinenda iuxta sensum practicum, id est, tamquam norma praeceptiva agendi, non vero tamquam norma credendi;—*d)* In religione, quae vivat, nihil est invariabile; dogma igitur, ecclesia, sacrorum cultus, libri, quos ut sanctos veneramur, quin etiam fides ipsa, nisi intermortua haec omnia velimus, evolutionis legibus teneantur oportet;—*e)* Norma et mensura, simulque vis impellens ad evolutionem dogmatis, est ratio humana cum suis indigentiis atque condicionibus, et insuper influxus Ecclesiae. DB 2022. 2026. 2079 sq. 2094.

340. *Damnatio huius erroris.* Modernismus damnatus est a Pio X in *Encycl.* «Pascendi dominici gregis», 7 Sept. a. 1907, tamquam omnium haereseon collectus, et ut trahens ad atheismum. Item damnatus est in *Decr. S. Off.* «Lamentabili», 3 Iulii a. 1907. Denique in *Iuramento contra errores modernistarum* tum conceptus dogmatis ad mentem illorum, tum doctrina de evolutione dogmatum, tum methodus in historia dogmatum damnantur. Cfr. Mercier, *Le Modernisme. Sa position vis à-vis de la science;* Lepin, *Les théories de M. Loisy;* Leclerc, *Pragmatisme, modernisme, protestantisme;* Lemius, *Catéchisme sur le modernisme;* Bessmer, *Philosophie und Theologie des Modernismus;* Gisler, *Der Modernismus;* M. Grabmann, *Der Modernismus;* Heiner, *Der neue Syllabus Pius X;* Mausbach, *Der Eid wider den Modernismus;* Michelitsch, *Der neue Syllabus;* Rosa, *Il giuramento contra gli errori del Modernismo;* C. Carbone, *De modernistarum doctrinis, Tractatus Philosophico-Theologicus.*

Doctrina vera

341 1.° ***Revelatio, ex parte obiecti revelati, alia est formalis-explicita, alia formalis-implicita, alia virtualis tantum.***

Unde in deposito revelationis alia sunt revelata explicite, alia implicite, alia virtualiter. Hinc alia sunt clara, alia obscura, alia difficilia intellectu, per ratiocinium ex prioribus educenda. Nam «diffitendum non est religiosa quadam obscuritate sacros libros involvi, ut ad eos, nisi aliquo viae duce, nemo ingredi possit: Deo quidem sic providente (quae vulgo est opinio SS. Patrum) ut homines maiore cum desiderio et studio

illos perscrutarentur, resque inde operose perceptas mentibus animisque altius infigerent; intellegerentque praecipue Scripturas Deum tradidisse Ecclesiae, qua scilicet duce et magistra in legendis tractandisque eloquiis suis certissima uterentur». Leo XIII, *Encycl.* «*Providentissimus Deus*», 19 Nov. 1893. Cfr. AAS. XXVI, 278 sqq. (1893-94).

342. 2.° ***De exsistentia progressus dogmatici.***

Debet igitur dari, et de facto datur, progressus dogmatum fidei. Ecclesiae etenim est, ea quae in deposito revelationis implicite revelata sunt, *explicare;* quae obscura et confusa ibi contenta sunt, *declarare;* quae in suis causis vel principiis virtualiter revelata sunt, *inquirere.* «Quodcumque igitur in hac Ecclesia Dei agricultura fide patrum satum est, hoc idem filiorum industria decet excolatur et observetur; hoc idem floreat et maturescat; hoc idem proficiat et perficiatur». S. Vincentius Lirinensis, *Commonit.* I. n. 22, ML 50, 668. «Crescat igitur oportet et multum vehementerque proficiat tam singulorum quam omnium, tam unius hominis quam totius Ecclesiae, aetatum ac saeculorum gradibus, intellegentia, scientia, sapientia; sed in suo dumtaxat genere, in eodem scilicet dogmate, eodem sensu, eademque sententia». Conc. Vatic. sess. 3 cap. 4, DB 1800 (1647) *Not.*

343. 3.° ***De natura progressus dogmatici.***

Progressus dogmaticus nequit dici simpliciter obiectivus. Nam «Ecclesia, sedula et cauta depositorum apud se dogmatum custos, nihil in his unquam permutat, nihil minuit, nihil addit, non amputat necessaria, non apponit superflua, non amittit sua, non usurpat aliena; sed omni industria hoc unum studet, ut vetera fideliter sapienterque tractando, si qua sunt illa antiquitus informata et incohata, accuret et poliat; si qua iam expressa et enucleata, consolidet, firmet; si qua iam confirmata et definita, custodiat». S. Vincentius Lirinensis, *Commonit.* I. n. 23, ML 50, 669.

Quapropter progressus dogmaticus, formaliter talis, est progressus subiectivus: Progressus potius fidelis in fide, quem fidei in fideli: augmentum potius ex parte credentium, quam creditorum: progressus in scientia revelationis potius, quam in obiecto revelato. Cfr. *Acta et Decreta Concilii Plenarii Americae Latinae* n. 26 pg. 27 (Romae 1906).

344. *Attamen melius fortasse dicatur progressus obiectivo-subiectivus.* Nam qualis sit iste progressus, ostendit proculdubio distinctio quae datur inter dogmata, quae primitiva Ecclesia credebat, et dog-

mata, quae hodierna credit Ecclesia. Si enim nulla esset distinctio, nullus esset progressus; et e contra, si aliquis est progressus, par ad progressum erit necessario distinctio. Nunc vero, ista distinctio non est distinctio *realis;* quia nihil credit Ecclesia hodierna, quod non crediderit aliquo modo Ecclesia antiqua. Christi enim Ecclesia semper credit, partim explicite partim implicite, *totum* et *solum* id quod divinitus est revelatum. Neque est distinctio mere *nominalis,* rationis nempe ratiocinantis, fundata in solo subiecto credente, pure subiectiva; sed est distinctio *virtualis,* rationis ratiocinatae, fundata etiam in obiecto, quae «fit per conceptus inadaequatos eiusdem rei; nam licet per utrumque eadem res concipiatur, per neutrum tamen exacte concipitur totum id quod est in re, neque exhauritur tota quidditas et ratio obiectiva eius, quod saepe fit concipiendo rem illam per habitudinem ad res diversas, vel ad modum earum, et ideo talis distinctio semper habet fundamentum in re». SUAREZ, *Metaph.* d. 7 s. 1 n. 5.

345. Quod vero inter fidem antiquam et fidem nostram, obiective sumptam, detur revera haec distinctio *virtualis,* eo patet quod plures veritates proponuntur nobis credendae sub aliquo respectu obiectivo, seu sub aliqua ratione obiectiva, sub qua antiquitus non proponebantur. Huiusmodi sunt veritates illae quae materialiter et identice, non vero formaliter, sunt inclusae in formaliter revelatis. Quas quidem veritates esse credibiles *quoad se,* patet ex dictis in n. 271 sqq.; plures autem earum esse etiam de facto ab Ecclesia definitas, et consequenter iam explicite credendas sub ea ratione obiectiva, sub qua antea non credebantur, liquet ex exemplis in n. 274 sqq. adductis, et ex multis aliis quae in historia dogmatum prostant. Quocirca progressus qui in dogmate fit, haud immerito potest appellari progressus obiectivo-subiectivus.

346. Sane de hoc progressu intellegenda sunt verba LIRINENSIS: «Sed forsitan dicet aliquis: Nullusne ergo in Ecclesia Christi profectus habebitur Religionis? Habeatur plane, et maximus. Nam quis ille est tam invidus hominibus, tam exosus Deo, qui istud prohibere conetur? Sed ita tamen ut vere profectus sit ille fidei, non permutatio. Siquidem ad profectum pertinet ut in semetipsum unaquaeque res amplificetur; ad permutationem vero, ut aliquid ex alio in aliud transvertatur... Imitetur animarum religio rationem corporum: quae licet annorum processu numeros suos evolvant et explicent, eadem tamen quae erant permanent. Multum interest inter pueritiae florem et senectutis maturitatem;

sed iidem tamen ipsi fiunt senes qui fuerant adolescentes; ut quamvis unius eiusdemque hominis status habitusque mutetur, una tamen nihilominus eademque natura, una eademque persona sit. Parva lactentium membra, magna iuvenum, eadem ipsa sunt tamen. Quot parvulorum artus, tot virorum; et si qua illa sunt quae aevi maturioris aetate pariuntur, iam in seminis ratione proserta sunt; ut nihil novum postea proferatur in senibus quod non in pueris iam ante latitaverat... ita etiam christianae religionis dogma sequatur has decet profectuum leges, ut annis scilicet consolidetur tempore, sublimetur aetate, incorruptum tamen illibatumque permaneat, et universis partium suarum mensuris cunctisque quasi membris ac sensibus propriis plenum atque perfectum sit, quod nihil praeterea permutationis admittat, nulla proprietatis dispendia, nullam definitionis sustineat varietatem».

«Exempli gratia: Severunt maiores nostri antiquitus in hac ecclesiastica segete triticeae fidei semina: iniquum valde et incongruum est, ut nos eorum posteri pro germana veritate frumenti subdititium zizaniae legamus errorem. Quin potius hoc rectum et consequens est, ut, primis atque extremis sibimet non discrepantibus, de incrementis triticeae institutionis, triticei quoque dogmatis frugem demetamus; ut cum aliquid ex illis seminum primordiis accessu temporis evolvatur, et nunc laetetur et excolatur, nihil tamen de germinis proprietate mutetur: addatur licet species, forma, distinctio, eadem tamen cuiusque generis natura permaneat. Absit etenim ut rosea illa catholici sensus plantaria in carduos spinasque vertantur. Absit, inquam, ut in isto spiritali paradiso de cinnamomi et balsami surculis lolium repente atque aconita proveniant.» *Commonit.* I, n. 23, ML 50, 667 sq.; J 2174.

347. Similiter loquuntur et alii Patres. Sic S. Hieronymus, *In Mt.* l. 2 c. 13 (v. 31 sq.): «Praedicatio Evangelii, inquit, minima est omnibus disciplinis... Haec autem praedicatio, quae parva videbatur in principio, cum vel in anima credentis, vel in toto mundo *sata fuerit,* non exsurgit in olera, sed *crescit in arborem;* ita ut volucres caeli (quas vel animas credentium, vel fortitudines Dei servitio mancipatas, sentire debemus) veniant et habitent *in ramis eius. Ramos puto evangelicae arboris,* quae de grano sinapis creverit, *dogmatum esse diversitates,* in quibus supra dictarum volucrum unaquaeque requiescit. Assumamus et nos pennas columbae ut volitantes ad altiora, possimus habitare in ramis huius arboris, et nidulos nobis facere doctrinarum, terrenaque fugientes, ad caelestia festinare». ML 26, 92.

S. Basilius, *Epist.* 223 n. 3 scribit: «Ut enim semen, dum crescit,

maius quidem ex parvo fit, sed tamen idem est in semetipso, nec secundum genus mutatur, sed incrementis perficitur; ita et mihi arbitror eandem doctrinam proficiendo auctam fuisse, nequaquam autem in illius locum quae ab initio fuerat, eam quae nunc est successisse». MG 32, 826 sq.

348. Age nunc, Patres dogma catholicum comparant cum corpore humano, quod labentibus annis augetur, solidatur, dilatatur: comparant quoque illud cum semine, quod oportet ut *excolatur et evolvatur, floreat et maturescat, proficiat et perficiatur*. Quae quidem metaphorae haud obscure ostendere videntur, progressum dogmatis non esse mere subiectivum, sed aliquo modo etiam obiectivum, eodem tamen semper remanente dogmate.

At maxime notandum est, comparationes istas non esse omnino adaequatas. Nam progressus corporis ac seminis fit in ipso obiecto prout est a parte rei, et quidem per absortionem et assimilationem materiae extraneae; dogmatis autem progressus fit in obiecto, non prout est a parte rei, sed prout est in intellectu hominis, non per additionem alicuius extranei, sed per solam intellectualem explicationem eorum quae sunt in dogmate virtualiter ac identice inclusa, per mentis scilicet discursum de uno in aliud secundum rationem formalem obiectivam, non vero secundum rem.

349. Porro dogma, utpote veritas, est lux. Haec lux, illuminans in mente, potest intendi, non praecise per additionem novae lucis, sed per approximationem eius ad aliam, seu, quod idem est, per comparationem eius cum alia. Accedente etenim alia luce et applicata ad primam, apparent in hac multa quae antea latebant; apparent quippe alii fulgores, aliae radiationes, alii respectus, aliae nimirum veritates, quae sive formaliter-implicite sive virtualiter-identice in ea continentur. Quo fit, ut, quae antea non nisi implicite ac generaliter et quasi in radice credi poterant, eadem evadant nunc sub alia ratione formali explicite credenda. Quare veritas illa, sive naturalis sive supernaturalis, cum qua comparatur dogma, ad summum id unum efficere valet, ut intellectus noster, illius luce adiutus, intimius penetret in dogma, idque intellegat etiam sub alio respectu, eumque exprimat per conceptum a priori conceptu obiective distinctum. Quo sane non augetur nec minuitur, non corrumpitur nec alteratur ullatenus, in se ipsa, veritas revelata.

Exemplo res illustratur: Pone v. g. hoc unum esse de Christo revelatum: *Christus est Deus*. Comparo hanc veritatem cum aliis veritatibus

vel supernaturaliter vel naturaliter notis, cuiusmodi sunt: Deus est infinite sapiens, infinite bonus, infinite amabilis, infinite misericors. Et luce harum veritatum video in una illa veritate formaliter revelata, Christum esse infinite sapientem, infinite bonum, infinite amabilem, infinite misericordem. Quae praedicata sunt totidem veritates *identice* contentae in una veritate formaliter revelata; qui enim explicite dicit, Christum esse Deum, ipso facto *implicite* affirmat de Christo omnia haec praedicata quae identificantur cum Deo. Unde ex uno dogmate potest Ecclesia iure concludere plures alias veritates, easque proponere ut totidem dogmata explicite credenda. In quo maxime consistit progressus dogmaticus; quem, non nisi oculis ad historiam dogmatum clausis, poteris infitiari.

350. *Dices:* Haec doctrina videtur damnata in Conc. Vatic. sess. 3 cap. 4 his verbis: «Neque enim fidei doctrina, quam Deus revelavit, velut philosophicum inventum proposita est humanis ingeniis perficienda, sed tamquam divinum depositum Christi Sponsae tradita, fideliter custodienda et infallibiliter declaranda». Et in formula iuramenti a Pio X praescripta: «Pariterque damno errorem omnem, quo, divino deposito, Christi Sponsae tradito ab eaque fideliter custodiendo, sufficitur philosophicum inventum, vel creatio humanae conscientiae, hominum conatu sensim efformatae, et in posterum indefinito progressu perficiendae». DB 1800. 2145 (1647).

Resp. Conc. Vatic. et Pius X non dicunt, doctrinam fidei non esse perficiendam, sed non esse perficiendam *velut philosophicum inventum*, eo nempe modo quo perficitur systema philosophicum ab hominibus excogitatum. Huiusmodi namque systemata perfici solent *subtractione* eorum, quae scientia aut experientia ostendunt esse falsa; *additione* eorum, quae ratio aut experientia demonstrant esse vera; *modificatione* sententiarum, quas ratio aut experientia probant non fuisse omnino exactas. In evolutione autem dogmatis, prout nos explicuimus, nihil dogmatis tollitur, nihil ei extraneum additur, nihil in sensu illius semel ab Ecclesia admisso modificatur; sed solummodo *exponitur* id quod in deposito revelationis continetur. Cfr. Conc. Vatic. sess. 4 cap. 4, DB 1836 (1679).

351. 4.° ***De causis evolutionis dogmatum.***

Cum tota dogmatum evolutio fiat activitate humana, neminem latet, causas proximas evolutionis dogmaticae esse intra hominem inquirendas. Activitas autem humana, quae in evolutionem dogmatis influere potest, tota quanta est, absolvitur intellectione et amore. Inde igitur

est, quod dogma catholicum crescat, floreat et maturescat in nobis luce et calore; vel, si mavis, quod in sua evolutione progrediatur per viam intellectivam et quasi affectivam.

352. 1.° *Per viam intellectivam.* Revera evolutio dogmatis nequit aliter fieri nisi per manifestationem illarum veritatum, quae in deposito revelationis nobis delitescunt; per manifestationem, inquam, veritatum quae, sive formaliter-implicite sive virtualiter-identice, in explicite revelatis includuntur. Iam vero, ad manifestandas veritates implicite formaliter revelatas, satis profecto est aliqua terminorum explicatio; verum ad manifestandas veritates virtualiter-identice contentas in formaliter revelatis, omnino requiritur aliquod mentis ratiocinium. Evolutio ergo dogmatum per viam intellectivam progrediatur oportet.

353. *Quod ex historia dogmatum abunde confirmatur.* Plurima quippe dogmata fidei, quae nunc nobis sunt explicite credenda, fuerunt antea virtualiter contenta in explicite revelatis, ex quibus medio aliquo ratiocinio educta sunt. Sic v. g. Trid. sess. 14 can. 7 haec statuit: «Si quis dixerit, in sacramento paenitentiae ad remissionem peccatorum necessarium non esse iure divino confiteri *omnia et singula peccata mortalia*, quorum memoria cum debita et diligenti praemeditatione habeatur, *etiam occulta*, et quae sunt contra duo ultima decalogi praecepta, et *circumstantias* quae peccati speciem mutant... aut demum *non licere* confiteri peccata venialia, A. S. Plura hic proponuntur dogmata credenda quae, teste ipso Concilio Tridentino, ex verbis Christi ad Apostolos (Ioh. 20, 22) per verum ratiocinium deducta sunt.

Nam Trid. sess. 14 cap. 5 hoc declarat, dicens: «*Ex institutione sacramenti paenitentiae*, iam explicata, universa Ecclesia semper intellexit institutam *etiam* esse a Domino integram peccatorum confessionem, et omnibus post baptismum lapsis iure divino necessariam exsistere, *quia* Dominus noster Iesus Christus, e terris ascensurus ad caelos, sacerdotes sui ipsius vicarios reliquit, tamquam praesides et *iudices*, ad quos omnia mortalia crimina deferantur, in quae Christi fideles ceciderint, qui pro potestate clavium remissionis aut retentionis pecatorum sententiam pronuntient. *Constat enim*, sacerdotes iudicium hoc, incognita causa, exercere non potuisse, neque aequitatem quidem illos in poenis iniungendis servare potuisse, si in genere dumtaxat et non potius in specie ac singillatim sua ipsi peccata declarassent. *Ex his colligitur*, oportere a paenitentibus omnia peccata mortalia, quorum post diligentem sui discussionem conscientiam habent, in confessione recenseri, etiamsi occultissima

illa sint et tantum adversus duo ultima decalogi praecepta commissa... *Colligitur* praeterea, etiam eas circumstantias in confessione explicandas esse quae speciem peccati mutant». DB 899 (779).

354. Similiter, in sacramento eucharistiae sacramento non remanere substantiam panis et vini una cum corpore et sanguine Domini nostri Iesu Christi, sed converti totam substantiam panis in corpus, et totam substantiam vini in sanguinem, quod SYNODUS TRID. sess. 13 can. 2 definivit; nullibi sane apparet formaliter revelatum; sed colligitur ratiocinando ex veritate verborum quibus panem et vinum Christus consecravit. Quod tamen non obstat quominus conclusio, post definitionem Ecclesiae, sit dogma fidei omnibus credendum.

Ratiocinium autem, quo haec veritas deducta est, proponit eadem sancta SYNODUS, sess. 13 cap. 4 his verbis: «*Quoniam* autem Christus, redemptor noster, corpus suum, id quod sub specie panis offerebat, vere esse dixit (MT. 26, 26 sqq.; MC. 14, 22 sqq.; LC. 22, 19 sq.; IOH. 6, 48); 1 COR. 11, 24 sqq.), *ideo* persuasum semper in Ecclesia Dei fuit, idque nunc denuo sancta haec Synodus declarat, per consecrationem panis et vini conversionem fieri totius substantiae panis in substantiam corporis Christi Domini nostri, et totius substantiae vini in substantiam sanguinis eius. Quae conversio convenienter et proprie a sancta catholica Ecclesia transsubstantiatio est appellata». DB 877. 884 (758. 764).

«Quapropter nescio cur Scotus dixerit, quod sive Christus diceret *hoc est,* sive *hic est* corpus meum, nihil ad quaestionem: cum tantum ad rem faciat dixisse *hoc est,* ut si non dixisset nisi *hic,* id est, hoc loco, numquam Ecclesia conversionem sacramentalem recepisset... Si enim omnes Sanctorum canones supra citatos reviseris, nulla alia ratione in cognitionem conversionis devenit Ecclesia, quam ad verificandum verbum Christi: *Hoc* est corpus meum.» SOTUS D. In 4 dist. 9 q. 2 a. 4. Alia exempla vide superius n. 274-279.

355. 2.° ***Per viam quasi affectivam.*** Id est, per sensum christianum, per instinctum populi christiani, qui interne regitur ab Spiritu Sancto, per sensum fidelium. Re quidem vera, hunc sensum, si sit communis inter fideles, adeo magnipendunt theologi, ut illum per se solum habeant tamquam perfectum criterium certitudinis. Et imprimis aliquid potest constitui de fide «ex communi sensu et quasi gustu populi christiani», ut loquitur Bellarminus, quando omnes fideles conspirant in aliquo dogmate firmiter credendo; cum enim Spiritus Sanctus assistat Ecclesiae, ne in huiusmodi veritatibus erret, impossibile est ut omnes Christi fideles in praedicta materia decipiantur. Cfr. BELLARMINUS, *De*

verbo Dei l. 1 c. 10; Lugo, *De fide* d. 1 s. 13 n. 277; Suarez, *De myst. Christi* q. 27 d. 3 s. 6 n. 4.

Hic sensus ac gustus populi christiani specialiter influxit in evolutionem dogmatum, quae beatissimae Virginis Mariae praerogativas spectant. «Ex quo enim, nisi ex communi fidelium sensu, hauritur certitudo quod Deipara, saltem ante nativitatem, fuerit sanctificata? Ex quo certi sumus quod eadem B. V. et anima et corpore fuerit in caelo assumpta? Si ergo de his nemo dubitat, quomodo dubitari potest de Conceptione immaculata, quam fideles omnes tenent et defendunt?» S. Alphonsus M. de Ligorio, *Theol. Mor.* l. 7 c. 2 n. 258.

«Quod si propositionum absonarum consonarumque iudicium Ecclesia in vulgi auribus collocasset, illam certe propositionem: —Beata Virgo peccatum originis a primo parente contraxit,—male sonare et pias aures offendere iudicaremus. Illa enim audita, vulgus sine dubio *perstringitur, percutitur, torquetur*». M. Canus, *De locis* l. 12 Prael. 9. «*Nollo audire, non tolerant* aures nostrae, Virginem fuisse daemonio subiectam, vel per instans, vel per momentum». S. Thomas a Villanova, *Conc. de Concept. B. M. Virginis.*

356. *Nota, magnum esse discrimen inter magisterium ordinarium Ecclesiae, et hunc sensum fidelium, de quo loquimur.* Illud enim est in solis episcopis et pastoribus gregis christianae; hic vero, in omnibus fidelibus, praesertim in iustis ac sanctis; illud est vera instructio doctrinalis, aequivalens definitioni solemniter ab Ecclesia factae; hic vero est persuasio quasi experimentalis circa aliquam veritatem; et, quamvis sit praeparatio optima ad definitionem veritatis, non tamen est eius definitio: illud fundatur in auctoritate doctrinali, data Apostolis eorumque successoribus a Christo; hic autem, vel in ratiocinatione theologica a maioribus tradita, vel in motione quadam Spiritus Sancti, vel potius in utroque.

357. *Quae cum ita sint, triplex temporis stadium in evolutione quorundam dogmatum distingui potest. Primum* est illud in quo, nulla urgente haeresi contraria, nec impugnatur nec affirmatur directe ac disserte veritas, quae in deposito revelationis delitescit. *Secundum* est illud in quo, surgente errore contrario, controvertitur utrinque; quae quidem controversia non parum progressui dogmatis confert. *Tertium* denique est illud in quo Ecclesia, facta iam debita inquisitione, iudicium fert definitivum, obligans omnes Christi fideles ad illam veritatem firmiter constanterque credendam. Hoc autem iudicium Ecclesia non fert ex inspiratione divina, nec ex nova revelatione, sed ex auctoritate et scientia propria, assistente licet Spiritu Sancto, ne erret.

Quare merito damnata fuit modernistarum propositio quae sic se habet: «In definiendis veritatibus ita collaborant discens et docens Ecclesia, ut docenti Ecclesiae nihil supersit nisi communes discentis opiniones sancire». DB 2006. Nam, licet Ecclesia docens utatur sensu fidelium, interpretatione ac scientia Patrum ac theologorum, in hoc tamen usu et in veritatibus definiendis, non ex auctoritate et iudicio aliorum, sed ex auctoritate doctrinali propria et ex proprio iudicio, definitivam profert sententiam.

358. *Tandem progressus dogmatum per suas causas sic breviter exponi potest:*

1.° *Causa prima efficiens est Spiritus Sanctus.* Ipso enim operante, thesaurus revelationis in mentibus fidelium asservatur, reseratur, explicatur, ut finis revelationis plenissime obtineatur. Unde Spiritus qui revelavit, ipse per organum humanum revelationem aperit.

2.° *Causa secunda efficiens est Ecclesia docens.* Quodvis enim dogma non nisi sententia definitiva Ecclesiae docentis perfici potest.

3.° *Causa dispositiva sunt Patres, theologi, necnon sensus fidelium.* Ipsi etenim materiam definiendam disponunt, formulas definitionum praeparant, supremam auctoritatem Ecclesiae quadantenus ad definiendum provocant.

4.° *Causa instrumentalis est ratio humana.* Quatenus per dona gratiae illuminatur, per magisterium Ecclesiae dirigitur, sub imperium bonae voluntatis operatur.

5.° *Causa occasionalis saepe sunt haereses.* «Multa quippe ad fidem catholicam pertinentia, dum haereticorum callida inquietudine exagitantur, ut adversus eos defendi possint, et considerantur diligentius et intelleguntur clarius et instantius praedicantur: et ab adversario mota quaestio, discendi exsistit occasio». S. Augustinus, *De civ. Dei* l. 16 c. 2 n. 1, ML 41, 477.

6.° *Causa finalis primaria est honor Dei animarumque salus.* Dicitur primaria quia et alii fines intendi possunt. Sic conceptio immaculata B. V. Mariae definita fuit «ad honorem Sanctae et Individuae Trinitatis, ad decus et ornamentum Virginis Deiparae, ad exaltationem fidei catholicae et christianae religionis augmentum»: Infallibilitas Romani Pontificis, «ad Dei Salvatoris nostri gloriam, religionis catholici exaltationem et christianorum populorum salutem». DB 1641. 1839 (1502. 1682). Cfr. Schultes, *Introd. in hist. dogm.* a. 15; Lépicier, *De stabilitate traditionis* pg. 177 sqq. 279 sqq.; Marin Sola, *La evolución homogénea del dogma católico* n. 188-224; Newman, *An Essay of deve-*

lopment of christian doctrine (Lond. 1845) pg. 57-94; GARDEIL, *Le donné révélé* pg. 155 sqq. 180 sqq.

359. Schol. *De fide Apostolorum.* Theologi mirum in modum extollunt fidem Apostolorum. Sic BAÑEZ, In 2-2 q. 1 a. 7 quaerit: «Utrum successione temporis post Apostolorum tempora aliquid *explicatius* cognoscatur a fidelibus circa res fidei, quam fuerit cognitum ab ipsis Apostolis?»— Praemissis multis, sic tandem respondet: «Sit igitur iam prima conclusio: Error est in fide, asserere, quod post Apostolorum tempora Doctores Ecclesiae, vel etiam ipsa Ecclesia, plura credat de pertinentibus ad fidem, *aut explicatius,* quam Apostoli et sacri Scriptores evangelicae doctrinae crediderint». Et inferius circa finem articuli ait: «Nihil ergo nobis verendum sit si asseramus, Apostolos statim in die Pentecostes *explicitam* fidem omnium mysteriorum Evangelii accepisse».

IOHANNES A S. THOMA, *Cursus Theol., De fide* d. 6 a. 2 n. 18 ait: «Nihil est de novo definitum per Ecclesiam et summos Pontifices, pertinens ad fidem, quod Apostoli non cognoverint... Nullus dubitare potest, quod omnia ista noverant Apostoli *explicite,* siquidem ex Scripturis eorundem Apostolorum istae definitiones oriuntur». Et inferius n. 20: «Ceterum ego existimo, quod Apostoli cognoverunt per cognitionem *infusam,* veritates quas modo theologi per *discursum* sunt assecuti, pertinentes ad declarationem mysteriorum fidei».

SUAREZ, *De fide* d. 2 s. 6 n. 10 asserit, a theologis communiter reprobari tamquam temerarium, affirmare, «Doctores Ecclesiae posteriores Apostolis fuisse sapientiores in fide, vel habuisse illam magis explicitam, quam ipsi Apostoli». In n. 13 ait: «Postea vero Apostoli maiorem cognitionem acceperunt», quam Moyses et Prophetae. Et in n. 18: «Denique propter id quod de Apostolis tangitur, possumus distinguere duplicem ordinem propositionum, quae successu temporum explicite creduntur: quaedam enim pertinent veluti ad substantiam mysteriorum, ut in mysterio incarnationis, quod Christus habuerit duas voluntates; et in mysterio eucharistiae, quod substantia panis post consecrationem non maneat, et similes; et de huiusmodi credendum est, fuisse cognitas ab Apostolis non tantum implicite, sed explicite, quia optime intellegebant Scripturas et mysteria omnia, quae ad traditionem fidei pertinebant. Aliae vero sunt propositiones contingentes, quae tempore Apostolorum nondum evenerant, ut quod iste sit Pontifex, quod hoc sit verum concilium, et similes; et has non oportuit cognosci ab Apostolis explicite, sed tantum in universali, quia non erat necessarium illis revelari omnia futura».

Propositiones istae, quas Doctor Eximius vocat contingentes, sunt facta dogmatica; quae, cum non sint revelata nisi condicionate, non possunt cognosci in deposito revelationis donec purificetur conditio. «Docuit autem Spiritus Sanctus Apostolos omnem veritatem de his quae pertinent ad necessitatem salutis, scilicet de credendis et de agendis; non tamen docuit eos de omnibus futuris eventibus; hoc enim ad eos non pertinebat». S. THOMAS, 1-2 q. 106 a. 4 ad 2.

VALENTIA, In 2-2 d. 1 q. 1 punc. 6 scribit: «In primis de Apostolis quidem pro certo statuendum est, illos et plura et perfectius de divinis cogno-

visse, quam ullos posteriores, adeo ut qui hoc negaret, temerarius esset. Et certe, quod posteriores non cognoverint plura aut perfectius de divinis rebus, quam Apostoli, adeo verum existimo ut contrarium putem erroneum». Cfr. MARIN SOLA, *La evolución homogénea del dogma católico* n. 57 sq. [1].

360. Confirmatur ex testimonio Iesu Christi: «*Paracletus autem Spiritus Sanctus, quem mittet Pater in nomine meo, ille vos docebit omnia, et suggeret vobis omnia quaecumque dixero vobis*». IOH. 14,.26. «*Vos autem dixi amicos, quia omnia quaecumque audivi a Patre meo, nota feci vobis*». *Ibid.* 15, 15. «*Cum autem venerit ille Spiritus veritatis, docebit vos omnem veritatem*». *Ibid.* 16, 13. «Et ratio id videtur ostendere, quia ipsi fuerunt magistri fidei novi testamenti, et ideo fides Ecclesiae dicitur fundata super fidem Apostolorum; non ergo potest esse maior in Ecclesia, quam in Apostolis fuerit». SUAREZ, *De fide* d. 2 s. 6 n. 10.

CAPUT V

DE PROPOSITIONE OBIECTI CREDENDI

361. Quinque proponuntur quaestiones: 1.ª Quomodo debeat cognosci a nobis factum revelationis, ut possimus credere rem revelatam. 2.ª Quanam certitudine et evidentia fulgeat revelatio christiana. 3.ª A quo debeat proponi obiectum revelatum, ut evadat credibile *quoad nos*. 4.ª An semper debeat proponi per infallibile Ecclesiae magisterium. 5.ª Quid sentiendum sit de fide ecclesiastica.

ARTICULUS I

QUOMODO DEBEAT COGNOSCI FACTUM REVELATIONIS

Hucusque locuti sumus de obiecto materiali fidei *quoad se;* et vidimus, illud esse omnem et solam veritatem divinitus revelatam per veram locutionem Dei attestantis. Nunc autem quaeritur, quomodo

---

[1] «Pero los Apóstoles fueron mucho más que simples profetas, o que simples agiógrafos. Como maestros supremos de la revelación plena y definitiva, y como fundamentos de la Iglesia hasta el fin de los siglos, la teología tradicional reconoce en los Apóstoles el privilegio especial de haber recibido por luz infusa un conocimiento *explícito* de la revelación divina, mayor que el que los teólogos todos o la Iglesia entera tienen o tendrán hasta la consumación de los siglos. Por lo tanto, todos los dogmas ya definidos por la Iglesia y cuantos en lo futuro se definan, estaban en la mente de los Apóstoles, no de una manera mediata o virtual o implícita, sino de una manera inmediata, formal, explícita. Su modo de conocer el depósito revelado no era como en nosotros, mediante conceptos parciales y *humanos,* los cuales contienen implícita y virtualmente mucho más sentido de lo que expresan, y exigen trabajo y tiempo para ir desenvolviendo o explicando sucesivamente lo que contienen. Sino que era por luz *divina* o infusa, la cual es una simple inteligencia sobrenatural, que actualiza e ilumina de un golpe toda la implicitud o virtualidad... Cuando hablamos, pues, de progreso dogmático, no se entiende de progreso sobre los Apóstoles.» MARIN SOLA, l. c.

debeat cognosci a nobis revelatio, ut id quod est credibile *quoad se*, fiat etiam credibile *quoad nos*.

THESIS

Ut veritas revelata sit quoad nos obiectum materiale fidei, requiritur et sufficit certitudo stricta de illius revelatione

362. Pars 1.ª *Requiritur.*

Statuitur adversus incredulos illos qui catholicos accusare audent insipientiae, eo quod dogmata religionis christianae firmiter amplectantur. Item, adversus quosdam *pseudomysticos*, qui, ut rem revelatam credere valeamus, requirunt sensum, quem vocant internum, de veritate doctrinae revelatae; vel inspirationem quandam quae externam revelationem singulis testetur. Impugnantur denique etiam *traditionalistae*, qui, cum existiment intellectum nostrum non posse ex motivis credibilitatis colligere *certo* exsistentiam revelationis, dicunt hanc sine vera certitudine ex illis motivis hausta esse admittendam.

363. Prob. 1.° Sententia opposita damnata est ab Innocentio XI in propositione quae sic se habet: «Assensus fidei supernaturalis et utilis ad salutem stat cum notitia solum probabili revelationis, immo cum formidine qua quis formidet, ne non sit locutus Deus». «Hinc potest quis prudenter repudiare assensum, quem habebat, supernaturalem». Damnata quoque est a Pio IX, *Encycl.* «*Qui pluribus*», 9 Nov. 1846, his verbis: «Humana quidem ratio, ne in tanti momenti negotio decipiatur et erret, divinae revelationis factum diligenter inquirat oportet, ut *certo* sibi constet, Deum esse locutum, ac eidem, quemadmodum sapientissime docet Apostolus, rationabile obsequium exhibeat [Rom. 12, 1]. Quis enim ignorat, vel ignorare potest, omnem Deo loquenti fidem esse habendam, nihilque rationi ipsi magis consentaneum esse, quam iis acquiescere firmiterque adhaerere, quae a Deo, qui nec falli nec fallere potest, revelata esse constiterit?». DB 1170 sq. 1637 (1037 sq. 1498).

Unde sic: Assensus fidei supernaturalis et utilis ad salutem non stat cum notitia solum probabili revelationis; et, natura sua, est assensus prorsus irrepudiabilis. Atqui, si possemus credere fide divina veritatem solum probabiliter revelatam, assensus fidei posset stare cum notitia solum probabili revelationis, et natura sua non esset prorsus irrepudiabilis; possent namque occurrere in oppositum rationes probabiliores; quae si occurrerent, prudenter quis repudiaret assensum, quem ob rationes minus probabiles praebuit. Ergo non possumus credere fide divina veritatem, cuius revelationem solum probabiliter noscimus.

364. *Dices:* Fieri potest ut rusticus aliquis fide divina credat v. g. infallibilitatem romani Pontificis, quam vel a ludimagistro vel a parentibus suis didicit; dein vero audiat a viris doctioribus, non romanum Pontificem, sed solam Christi Ecclesiam, esse hoc dono infallibilitatis instructam. Hoc in casu talis rusticus posset prudenter repudiare assensum fidei, quem de infallibilitate romani Pontificis praestiterat.

Resp. Rusticus in hoc casu teneretur inquirere in doctrinam Ecclesiae; retinens tamen interim fidem, quam a parentibus accepit (703 sqq.). «Etenim benignissimus Dominus et errantes gratia sua excitat atque adiuvat, ut ad agnitionem veritatis venire possint, et eos, quos de tenebris transtulit in admirabile lumen suum, in hoc eodem lumine ut perseverent, gratia sua confirmat non deserens, nisi deseratur. Quocirca minime par est condicio eorum qui per caeleste fidei donum catholicae veritati adhaeserunt, atque eorum qui ducti opinionibus humanis falsam religionem sectantur; illi enim qui fidem sub Ecclesiae magisterio susceperunt, nullam unquam habere possunt iustam causam mutandi aut in dubium fidem eandem revocandi». Conc. Vat., *De fide cath.* cap. 3, DB 1794 (1642).

365. 2.° Si ad credendam veritatem revelatam non requireretur certitudo *stricta* de illius revelatione, posset quis credere fide divina se esse in statu gratiae, ille nimirum qui *probabilissime,* vel etiam *certo* certitudine morali *lata,* ponit actum contritionis perfectae; cum fide tenendum sit, hominem contritum contritione perfecta esse iustificatum. Atqui talem certitudinem de propria sua iustitia nemo assequi potest, «cum nullus scire valeat certitudine fidei, cui non potest subesse falsum, se gratiam Dei esse consecutum». Ergo ut veritas revelata sit *quoad nos* obiectum materiale fidei, requiritur certitudo stricta de illius revelatione. Cfr. Trid. sess. 6 cap. 9, DB 802 (684).

366. 3.° Assensus fidei divinae, natura sua, est firmissimus supra omnem assensum naturalem (621 sq.). Sed sine *vera* certitudine revelationis, saltem morali, voluntas nequit prudenter imperare assensum firmissimum; quoniam sola probabilitas non tollit dubium prudens de opposito. Ergo, ut aliqua veritas sit nobis prudenter credibilis fide divina, oportet ut *certo* nobis constet de illius revelatione.

367. Pars 2.ª *Sufficit.*

Prob. 1.° Si praedicta certitudo non sufficeret, actus fidei theologicae fere semper esset impossibilis. Quia alia certitudo maior, sive

metaphysica sive physica sive moralis, excludens dubium etiam imprudens, in plerisque haberi non potest. Atqui fides, utpote medium necessarium ad salutem, omnibus est possibilis. Ergo satis est certitudo moralis stricta, ea scilicet quae excludit omnem formidinem *prudentem*.

2.° Posita huiusmodi certitudine de exsistentia revelationis, voluntas potest prudenter imperare assensum fidei firmissimum, immo et debet illum imperare; si enim vere certum sit, Deum aliquid revelasse, Deo sic revelanti debetur talis assensus. Ergo ad assensum fidei theologicae sufficit certitudo moralis, excludens omnem formidinem de exsistentia revelationis.

THESIS

In rudioribus tamen non est necessaria certitudo absoluta, sed sufficit respectiva

368. Prob. 1.° Illa dicitur certitudo *absoluta*, quae nititur in motivo ex se sufficiente ad excludendum dubium prudens ab intellectu cuiusvis, etiam sapientissimi hominis. *Respectiva* vero, illa quae fundatur in motivo quod, licet ex se non sufficiat ad excludendum dubium prudens ab intellectu hominis sapientis, sufficit tamen ad illud removendum ab intellectu hominis rudioris. Sic pueri et indocti audiunt ex una parte parentes vel parochum dicentes, v. g. aeternitatem inferni esse divinitus revelatam: ex altera parte nulla eis occurrit ratio dubitandi, ne parochus vel parentes fallantur aut fallere velint: unde accipiunt notitiam divinae revelationis absque ulla prorsus formidine errandi. Quod satis est ut, gratia Dei auxiliante, verum actum fidei elicere valeant; certitudinem quippe absolutam, non solum rudiores, verum etiam fortasse multi eorum qui cultiores dicuntur, habere nullatenus possunt. Deus itaque a multis non nisi certitudinem respectivam exigit, in qua fideles sine ullo scrupulo quiescunt.

369. 2.° Neque sunt audiendi Esforzia, Esparza, Perez dicentes, parvulis ac rudibus in hoc casu, quando nimirum motiva proposita non habent ex se vim sufficientem ad gignendam certitudinem absolutam, inspirari ab Spiritu Sancto instinctum quendam supernaturalem, seu discerniculum experimentale, quo revelationem veram discernant experimentaliter a revelatione falsa. Huiusmodi namque instinctus, seu discerniculi, rudes ac parvuli experientiam habent nullam; et ideo articulum, quem a parocho audiunt, sive verum sive falsum, pari modo credere conantur. Cfr. Esforzia, *De fide* l. 3 c. 5; Esparza, *De fide* q. 22 ad 1; Perez, *In D. Thom.* d. 1 c. 2.

370. 3.° Suarez, *De fide* d. 3 s. 13 n. 9 censet, propositionem revelationis non esse sufficientem ad credendum assensu fidei infusae, nisi certo et indubitanter constet illam esse conformem doctrinae Ecclesiae, in qua falsitas esse non potest; ideoque de facto nullum articulum falsum proponi ad credendum eo modo, quo necesse est proponere articulum verum ut credatur.

Haec tamen sententia a Lugone merito impugnatur. Incredibile enim videtur, quod omnibus pueris et rusticis fidelibus eo modo propositi fuerint articuli veri, quo non potuerit proponi ullus articulus falsus. Et sane, teste experientia, rusticus non adhibet maiorem diligentiam ad examinandum unum prae alio articulo ex his qui a Parocho proponuntur: num scilicet sit iuxta communem sensum Ecclesiae, necne; sed omnes articulos a Parocho propositos aeque credere tentat. Si ergo homo ille rusticus ideo non potest credere articulum falsum, quia non est sufficienter ei propositus ad illum firmissime credendum; fatendum sane erit, huiusmodi personas nec articulum verum fide divina credere posse; cum uterque articulus, verus ac falsus, pari modo proponatur. «Aliunde ergo ponenda est repugnantia actus fidei infusae cum falsitate, quam ex defectu propositionis sufficientis: nimirum ex natura talis actus et habitus infusi». Lugo, *De fide* d. 4 s. 6 n. 84. Cfr. Cardenas, *Crisis theol.* diss. 14 n. 33 sqq.; Viva, *Theses ab Innocentio XI damnatae,* prop. 18. 19. 21; Gormaz, *De virt. theol.* n. 225; Wilmers, *De fide divina* n. 80-88.

371. P. Rousselot existimat, hominem non posse naturaliter percipere nexum inter motivum credibilitatis et veritatem rei revelatae, etiamsi motivum recte proponatur. Quare, ad hunc nexum percipiendum, omnino requiritur lumen intellectuale supernaturale infusum a Deo; quod *lumen fidei* seu *habitus fidei* solet nuncupari. Vide n. 911 *Not.* Homo hoc lumine instructus videt conexionem inter motivum et veritatem revelatam: *a)* quando motivum perfecte proponitur; et hic est casus doctorum;—*b)* etiam quando motivum non perfecte proponitur, seu quando non adest probatio plena, sed merum iudicium veritatis; et hic est casus puerorum ac rudium;—*c)* immo, etiam quando motivum, licet de facto coniungatur cum veritate, non tamen de iure et necessario habet conexionem cum illa; et hic casus verificatur in puero catholico, qui credit propter testimonium matris aut parochi boni, sed cuius sanctitas non excedit mediocritatem.

Nunc vero, impossibile est, ut quis percipiat nexum inter motivum et veritatem revelatam, et tamen non credat; actus quippe, quo perci-

pitur credibilitas, realiter non distinguitur ab actu fidei, quo creditur veritas revelata: nam ubi est perceptio conexionis, ait Rousselot, ibi est assensus fidei; immo perceptio nexus non realiter differt ab assensu fidei. Itaque non est fingendum iudicium credibilitatis quod fiat actu distincto; sed uno eodemque actu homo et credibilitatem percipit et veritatem confitetur: cognoscere miraculum ut tale, credere factum revelationis, credere veritatem fidei, haec tria uno eodemque actu absolvuntur. Immo iudicium credibilitatis ab actu fidei distinctum, eumque praecedens, salva libertate fidei, admitti nequit. Unica via salvandi et legitimitatem fidei, et eius libertatem, est, quod dicatur adesse inter perceptionem credibilitatis et exercitium libertatis causalitatem et prioritatem reciprocam; ita ut hae duae propositiones sint simul verae: *quia homo vult credere, videt esse credendum:—quia videt esse credendum, vult credere* [1]. Intellegentia hominis, natura sua, est quaedam sympathia et quidam amor; unde et habitus fidei ad modum amoris operatur [2]. Cfr. *Les yeux de la foi* in *Recherches des Science Religieuse*, I, (1910) 241-259; V (1914) 57-69.

372. *Haec singularis opinio est prorsus reicienda. Primo,* quia nullo nititur fundamento solido. *Secundo,* quia supponit hominem, sine lumine fidei divinitus infuso, etiam recte perpensis motivis credibilitatis, non posse pervenire ad affirmandum esse verum mysterium, quod revelatur. Quod sane gratis asseritur. Nam testimonia historica, homini recte ea perpendenti, certo demonstrant exsistentiam revelationis. Ex exsistentia autem revelationis necessario concluditur mysterium revelatum esse verum, quandoquidem Deus nec falli nec fallere potest. Ergo homo, si recte perpendat motiva credibilitatis, poterit naturaliter pervenire ad affirmandum mysterium revelatum esse verum. *Tertio,* quia confundit praeparationem ad fidem cum ipsa fide; nam iudicium de exsistentia revelationis, de credibilitate et credentitate mysterii revelati, quod est praeparatio ad fidem, realiter distinguitur ab actu fidei, quemadmodum in sequenti articulo demonstratur. *Quarto,* quia homo vult credere, quia videt esse credendum, et non viceversa; mutua quippe causalitas inter perceptionem credibilitatis et exercitium libertatis implicat contradictionem. *Quinto,* quia nec intellectus nec fides, virtus intellectualis, ope-

[1] «Dans le même acte, l'âme voit qu'il faut croire, parce qu'elle veut croire». Cfr. *Revue de Philosophie* X (1910) 225-240.

[2] «L'inconscience de la sympathie n'empêche pas sa réalité... La sympathie est immergée dans l'inconscient... Toute raison est vision d'amour; et est définie, dans l'être potentiel, par un habitus appétitif, conscient ou inconscient». Et addit: «Une grande vérité se cache dans le pragmatisme». *Ibid.*

rantur ad modum sympathiae et amoris; amor enim versatur circa bonum, non autem circa verum, quod est obiectum intellectus. Cfr. P. EHRHARD, *Traité scientifique et critique de la vraie foi* pg. 163 sq.

OBIECTIONES

373. Obi. c. th. 1.am Potest esse fides theologica infirma, ut patet in Petro, cui dixit Christus: «*Modicae fidei, quare dubitasti?*». MT. 14, 31. Sed ad fidem infirmam satis est iudicium probabile de exsistentia revelationis. Ergo ad fidem theologicam non semper requiritur cognitio certa de facto revelationis.

Resp. Potest esse infirma fides theologica *naturalis*. *Trans. supernaturalis*. *Subdist.* ex parte voluntatis imperantis fidem *C.* ex parte intellectus *N.* Sane voluntas potest imperare *infirme* actum fidei; qui tamen ratione motivi, in quo nititur, semper est assensus firmissimus omnium. Et quoniam, deficiente imperio voluntatis, deficit fides, ideo ex parte voluntatis potest dari fides infirma ac imperfecta.

374. Inst. 1. Caritas supernaturalis, licet necesse sit ut adhaereat Deo super omnia, non tamen necesse est ut excludat amorem obiecti delectabilis Deo leviter oppositi, potest enim stare cum peccato veniali; ergo a pari fides theologica, licet sit assensus firmissimus super omnia, non tamen debet excludere omnem formidinem de opposito; et sic poterit stare cum notitia solum probabili revelationis.

Resp. Caritas supernaturalis amorem leviter inhonestum non necessario excludit a subiecto *C.* ab ipso actu caritatis *N.* Unde caritas et peccatum veniale possunt stare in eodem subiecto *C.* in eodem actu *N.* Si enim actus amoris, quo diligimus Deum, esset simul et amor alicuius obiecti leviter peccaminosus, amor Dei non esset supernaturalis; quandoquidem de ratione actus supernaturalis est, ut omni ex parte sit intrinsece honestus. Praeterea negatur paritas. Nam ideo peccatum veniale non impedit amorem adhaerentem Deo super omnia, quia peccatum veniale non est aversio a Deo.Formido autem de exsistentia revelationis impedit assensum fidei, quia de ratione huius assensus est ut tendat *firmissime* in rem revelatam, qua revelatam; haec vero tendentia *firmissima* in rem revelatam, qua revelatam. dari nequit, stante formidine de facto revelationis.

375. Inst. 2. In aliis virtutibus voluntas potest prudenter imperare actus circa obiectum virtutis probabiliter exsistens; ergo etiam poterit prudenter imperare actum fidei circa veritatem solum probabiliter revelatam.

Resp. Disparitas est in eo quod virtus moralis fertur in obiectum, non praecise prout est a parte rei, sed prout proponitur ab intellectu; fides vero. utpote virtus intellectualis, fertur in obiectum praecise prout est a parte rei. Porro actus virtutis moralis est bonus ac rectus quatenus est conformis dictamini rationis; actus vero virtutis intellectualis est bonus ac rectus quatenus conformatur veritati exsistenti a parte rei. Attamen etiam in virtutibus moralibus requiritur iudicium practice certum de honestate actio-

nis, quamvis iudicium speculativum possit esse probabile tantum; sic practice certum est, esse honestum dare eleemosynam huic, quem probabiliter iudico esse pauperem; honorare eum, quem solum probabiliter scio esse patrem meum.

376. Inst. 3. Damnata est haec propositio: «Voluntas non potest efficere, ut assensus fidei in se ipso sit magis firmus quam mereatur pondus rationum ad assensum impellentium». DB 1169 (1036). Ergo, praelucente notitia probabili de exsistentia revelationis, voluntas poterit efficere ut intellectus praestet assensum firmissimum fidei.

Resp. Propositio damnata non facit ad rem. Sensus quippe propositionis est hic: Voluntas nequit efficere ut assensus fidei, imperatus a voluntate et propter auctoritatem Dei revelantis praestitus, sit firmior quam mereantur motiva credibilitatis; quae sane solam certitudinem moralem gignere valent. Ergo ex propositione damnata id solum sequitur: voluntatem efficere posse ut intellectus, propter auctoritatem Dei revelantis, praestet assensum fidei magis firmum, quam mereantur motiva credibilitatis impellentia voluntatem ad fidem intellectui imperandam.

377. Inst. 4. Possumus credere Christum esse realiter praesentem in hac numero hostia. Atqui tamen non nisi probabile est, hanc numero hostiam esse vere consecratam. Ergo ad actum fidei sufficit notitia solum probabilis de exsistentia obiecti credendi.

Resp. Possumus id credere actu fidei condicionato *C.* absoluto *N.* Profecto fides, qua credimus realem Christi praesentiam sub hac numero hostia, continet implicite hanc condicionem: *si haec hostia sit revera consecrata.* Quare actus fidei est absolutus relate ad praesentiam Christi sub hostia reapse consecrata; est autem implicite condicionatus relate ad hanc numero hostiam.

378. Inst. 5. Haec numero hostia probabiliter consecrata, et de cuius consecratione nullum datur dubium positivum prudens, est absolute adoranda; ergo et absolute credenda praesentia Christi sub hac numero hostia; quia actus *absolutus* adorationis supponit actum fidei, quo *absolute* credimus esse in hac hostia obiectum adoratione dignum.

Resp. *C. antec. N. conseq.* Ratio disparitatis stat in eo, quod adoratio est actus virtutis moralis; fides vero, actus virtutis intellectualis. Actus autem virtutis moralis fundari potest remote in iudicio speculativo solum probabili; quod non tenet de actu virtutis intellectualis, ut superius dictum est. Unde etiamsi haec hostia, quae supponitur consecrata, de facto a parte rei non esset talis, nulla tamen committeretur idolatria formalis. Adoratio enim non refertur ad obiectum hic praesens, qualecumque illud sit, sed ea refertur ad Christum. Quocirca, licet intellectus erraret exsistimans ibi esse Christum ubi non est, non tamen erraret voluntas; quippe quae, per actum adorationis certo honestum, in solum Christum tendit. Igitur verum non est, adorationem absolutam supponere fidem absolutam, qua absolute credatur Christi praesentia sub hac numero hostia. Cfr. S. THOMAS, 2-2 q. 1 a. 3.

379. Obi. c. th. 2.am Certitudo illa respectiva est probabilitas tantum. Sed sola probabilitas non sufficit. Ergo nec illa certitudo respectiva.

Resp. Certitudo illa respectiva est tantum probabilitas *subiectiva N. obiectiva Subdict.* si motiva, in quibus nititur, spectentur nude et solitarie *Trans.* si spectentur, prout de facto sunt, conexa cum aliis firmioribus motivis, maxime cum auctoritate Ecclesiae *N.*

Profecto certitudo respectiva, *ex parte subiecti* considerata, dici nequit probabilitas; est siquidem firma adhaesio excludens omne dubium prudens. Quod si consideretur *ex parte motivi,* poterit vocari probabilitas, inquantum auctoritas parentum vel parochi, in qua nititur, *ex se sola* non est absolute apta nisi ad generandam persuasionem plus minusve probabilem. Cum vero parochus et parentes possint et soleant de facto provocarė non solum ad suam, sed etiam longe maiorem auctoritatem, in qua et ipsi ad credendum nituntur; liquet, certitudinem respectivam, etiam *obiective* sumptam, non posse vocari simpliciter meram probabilitatem.

Exinde etiam liquet, cur puero qui primum edoctus a parentibus suscepit fidem, non liceat abicere eam postea, cum nimirum incipit observare, auctoritatem parentum non esse sufficiens motivum ad fidem firmiter retinendam. Fieri enim nequit, ut id observare incipiat, quin simul etiam animadvertat testimonium parentum non esse singulare, sed multorum aliorum, nec non et totius Ecclesiae testimonium.

380. Inst. 1. Certitudo respectiva pari modo se habet ad articulum verum, ac falsum. Nam parentes catholici non maiore gaudent auctoritate erga filios, quam parentes acatholici.

Resp. Certitudo respectiva se habet ad utrumque articulum pari modo *subiective N. apparenter et obiective Subdist.* si auctoritas parentum consideretur in seipsa nude et abstracte *C.* si consideretur concrete, prout de facto est nexa cum auctoritate Ecclesiae *N.* Ad rem nostram satis est, ut se habeat aliter *subiective,* ut revera ita se habet. Quoniam in articulo vero subiectum movetur ad credendum per illustrationem et inspirationem Spiritus Sancti, ex quo fit ut fides praestita sit supernaturalis; sed in articulo falso nullus habetur influxus Spiritus Sancti, unde fides praestita est mere naturalis et falsa.

381. Inst. 2. Multi haeretici habent certitudinem respectivam de sua religione; quoniam haec proponitur illis per suos parentes ac magistros eodem modo quo nostris rudibus proponitur catholica religio. Ergo, si certitudo respectiva sufficit, haeretici illi tenentur ad suam religionem firmiter credendam.

Resp. *C. antec. Dist. conseq.* tenentur ad suam religionem firmiter credendam fide supernaturali, quae essentialiter est vera *N.* fide naturali et humana *Subdist.* quandiu permanent in sua ignorantia invincibili *C.* secus *N.* Concedimus: *a)* dari interdum ignorantiam invincibilem nostrae religionis in multis educatis inter haereticos;—*b)* illi proponi sectam haereticam ut moraliter respective certam;—*c)* in hoc casu illos teneri ad credendam suam sectam, ut divinitus revelatam;—*d)* posse illos moveri ab Spiritu Sancto, ut credant id quod ita proponitur illis credendum;—*e)* ac

proinde credendo posse illos mereri apud Deum. Nihilominus in hoc casu asserimus, solum actum voluntatis imperantis fidem, esse supernaturalem et positum sub motione et influxu Spiritus Sancti; ipsam autem fidem esse actum naturalem et falsum, ideoque materialiter malum. Huiusmodi haereticus se habet simili modo ac ille qui, invincibiliter iudicans se teneri ad mentiendum pro vita proximi tuenda, tenetur revera dicere mendacium. Quod, licet sit intrinsece malum, actus tamen voluntatis, imperantis illud, poterit esse non solum bonus, sed etiam supernaturalis et meritorius, positus sub motione Spiritus Sancti.

382. Inst. 3. Certitudo respectiva fundatur in ignorantia difficultatum, quas alius minus rudis facile inveniret contra motiva credibilitatis in quibus nititur talis certitudo. Certitudo autem fundata in ignorantia non videtur sufficiens ad reddendam credibilem fide firmissima aliquam doctrinam.

Resp. Certitudo respectiva fundatur in ignorantia tamquam in suo motivo *N.* tamquam in condicione sine qua non daretur certitudo respectiva *C.* Id quod movet intellectum ad certitudinem non est ignorantia difficultatum, sed auctoritas parentum. Ignorantia est solum condicio, ne suboriatur aliquod dubium ex difficultatibus, quas ignorat. Unde certitudo memorata non est certitudo *negativa,* sed vere *positiva,* reddens parvulis prudenter credibilem religionem christianam.

383. Obi. 2. S. Thomas, 2-2 q. 2 a. 9 ad 3 ait: «Ille qui credit, habet sufficiens inductivum ad credendum: inducitur enim auctoritate divinae doctrinae miraculis confirmatae, et, quod plus est, interiori instinctu Dei invitantis». Ergo inter inductiva ad credendum recensendus est *instinctus* Dei, seu internum discerniculum, quo ante actum fidei revelatio vera a falsa infallibiliter discernatur.

Resp. Instinctus, de quo S. Thomas loquitur, nihil aliud est nisi gratia excitans, necessaria ad actum supernaturalem fidei; illustratio nempe et inspiratio Spiritus Sancti, quibus homo excitatur ad credendum id quod proponitur ei ut divinitus revelatum; se habet in anima ut *quo,* illuminando et movendo eam modo insensibili: est igitur aliquid omnino diversum a discerniculo experimentali *ut quod* adversariorum. Eodem sensu interpretanda sunt verba quae obici solent ex S. Augustino, *In epist. Ioh.* tr. 3 n. 13, ML 35, 2004. Nam S. Doctor in hoc loco illustrationes et inspirationes supernaturales memorat, quibus homines ad opera salutaria moveantur oportet.

Porro illustratio supernaturalis tripliciter se habere potest:

Primo, ita ut Deus per illam significet se quondam revelasse haec mysteria, quae nunc proponuntur credenda. Talis illustratio esset nova revelatio, et consequenter motivum suasivum *ut quod* credendi.

Secundo, ita ut Deus sic illuminet hominem, ut hic, taliter illuminatus, cognoscat reflexe tantam se habere apparentiam internam de revelatione vera, quantam Deus permittere non potest de revelatione solum existimata. Huiusmodi illustratio esset discerniculum experimentale discernendi revelationem veram a falsa; esset *experimentale,* quia illud *experiretur* in se homo, ideoque et esset iterum lumen et motivum suasivum *ut quod* credendi.

Tertio, ita ut Deus nec revelet actualiter, mysteria haec fuisse olim revelata, nec illustret reflexe de tanta apparentia credibilitatis, quantam nequit permittere de revelatione falsa; sed solummodo illustret directe circa vim motivorum credibilitatis. In hoc casu illustratio non se habet *obiective,* sed *subiective,* id est, non se habet ad modum motivi obiectivi saudentis *ut quod,* sed ad modum luminis *ut quo;* seu ad modum luminis *quo* motivum obiectivum suasivum directe cognoscitur, ipsum vero lumen non percipitur. Huiusmodi illustratio non distinguitur a gratia actuali, ex parte intellectus necessaria ad omnem actum supernaturalem; distinguitur tamen ab illo discerniculo, quo fieret ut talis evaderet propositio articuli veri, ut numquam daretur similis propositio articuli falsi; quod quidem discernículum dari de facto, probabile putat Suarez (370); alii vero communiter illud infitiantur. Cfr. Kilber, *Theol. Wirc.* t. 8 n. 172-180; Suarez, *De fide* d. 4 s. 5; Lugo, *De fide* d. 5 s. 2; Isambert, *De fide* d. 16; Wilmers, *De fide* n. 88-92.

ARTICULUS II

QUANAM CLARITATE FULGEAT REVELATIO CHRISTIANA

Triplex movetur quaestio: 1.ª De credibilitate, 2.ª De credentitate, 3.ª De veritate religionis christianae.

384. De credibilitate. Illud dicitur credibile, quod prudenter credi potest. Unde credibilitas alicuius rei est aptitudo eius ut prudenter credatur. Respicit ergo prudentiam; et tam evidens est credibilitas alicuius, quam evidens est prudentia in credendo illo. Duplex est credibilitas religionis christianae, *fundamentalis* nempe et *formalis.* Credibilitas formalis desumitur ex ipso habitu fidei, vel ex auxilio gratiae actualis supplente illum, sine quo revera nihil credi potest sicut oportet. Credibilitas vero fundamentalis, de qua sola hic agitur, nascitur ex motivis. Motiva autem credibilitatis primario et immediate tendunt ad demonstrandam exsistentiam revelationis, secundario et mediate ad persuadendum doctrinam revelatam esse veram.

Quae quidem motiva facile ad tria capita reduci possunt, scilicet: ad proprietates doctrinae revelatae, inter quas maxime fulgent veritas, sanctitas et efficacia se propagandi per universum orbem: ad auctoritatem et multitudinem testium, qui, non solum praedicatione et scriptis, verum etiam tormentis et proprio sanguine effuso, veritatem christianae religionis confirmarunt: ad miracula, quae in confirmationem eiusdem religionis omni tempore patrata sunt.

385. Credibilitas dicit respectum ad fidem. Fides autem, ratione auctoritatis in qua nititur, alia est divina, alia humana. Erit fides hu-

mana circa veritates divinitus revelatas, si credimus hominibus asseverantibus istas veritates fuisse revelatas a Deo, et, propter auctoritatem hominum hoc asseverantium, assentimur hisce veritatibus. Erit autem fides divina, si, praesupposito testimonio humano, assentimur dein veritatibus a Deo revelatis propter solam auctoritatem Dei revelantis. Iam vero religionem christianam dicimus esse credibilem non solum fide humana, sed etiam fide divina; religio quippe christiana, quae credenda proponitur, nobis proponitur ut revelata a Deo, ideoque et fide divina credibilis et credenda: utrum vero sit credibilis fide divina naturali, an supernaturali, praesens consideratio de credibilitate religionis christianae praescindit omnino; et solum affirmat, religionem christianam esse credibilem ea fide divina, quam homo conari atque adhibere potest.

Rursus, credibilitas haec potest spectari, sive *absolute* absque ulla comparatione, sive *respective* ad sectas religiosas nostrae religioni oppositas. Utroque modo religio catholica est evidenter credibilis; in praesenti tamen quaestione consideramus eam *absolute,* relictis pro nunc sectis oppositis, quae in tractatu de vera religione redarguuntur.

386. De credentitate. Illud dicitur credendum, quod non solum potest, sed etiam *debet* credi. Unde credentitas importat obligationem credendi; et evidens credentitas, evidentem obligationem; sicut evidens credibilitas importat evidentem prudentiam in credendo. Sumi potest vel *negative* vel *positive:* negative credendum dicitur illud, quod negare non licet; positive autem credendum, illud cui assensum fidei praestare tenemur. Porro fides praestanda potest esse vel *explicita* vel *implicita.* Fides explicita est, qua quis dogma aliquod credit in particulari, v. g. si dicat: *credo mysterium Incarnationis.* Fides vero implicita est, qua quis credit aliquod dogma in communi; ut si dicat, *credo omnia divinitus revelata,* ipso actu credit implicite septem esse sacramenta.

Profecto non aliud exprimunt omnes aliae quae passim apud theologos inveniuntur definitiones, videlicet: Fides explicita alicuius rei dicitur quae terminatur expresse ad illam rem; fides vero implicita dicitur alicuius rei quae non immediate ad illam expresse terminatur, sed ad aliam in qua continetur illa res sicut in causa et in genere.—Explicite credere rem aut propositionem aliquam est illi secundum suos terminos in particulari et actu cognitae assentire; implicite quaedam credere est assentire uni velut principio universali, in quo illa continentur.—Explicite credere nihil aliud est, quam credere aliquid in seipso, ita ut illud sit proximum obiectum in quo cadit assensus fidei; credere autem implicite est credere in alio tantum, quia quod sic creditur, revera non

cognoscitur, neque intellectus format proprium conceptum propositionis quae implicite tantum credi dicitur, sed alterius in qua illa continetur. Cfr. SUAREZ, *De fide* d. 2 s. 6 n. 2; SYLVIUS, In 2-2 q. 2 a. 6; VALENTIA, *De fide* d. 1 q. 2 punc. 3; BAÑEZ, In 2-2 q. 2 a. 8 dub. 2; GOTTI, In 2-2 q. 2 dub. 3 § 1; BABENSTUEBER, *Cursus theol. mor., de fide* tr. 5 d. 1 a. 2 § 2.

387. Attamen aliquid potest credi implicite multis modis: PRIMO, *in obiecto materiali explicite credito;* quatenus credendo explicite unum articulum, credimus implicite omnia quae in eo implicite revelata continentur. SECUNDO, *in obiecto formali;* quicumque enim aliquid credit explicite propter auctoritatem Dei revelantis, ipso facto censetur credere implicite cetera omnia, ad quae eadem protenditur auctoritas. TERTIO, *in ipsa regula fidei,* sive proxima, quae est Ecclesia, sive remota, quae est Scriptura et Traditio; nam ille qui explicite credit, Ecclesiam esse regulam fidei infallibilem, implicite credat necesse est omnia quae Ecclesia proponit omnibus credenda; alioquin si de his quae Ecclesia definit, aliqua credit, alia non credit, proculdubio iam non inhaeret Ecclesiae tamquam regulae fidei infallibili: similiter, qui explicite credit, Scripturam esse verbum Dei, credit implicite omnia quae in Scriptura continentur: et sic idem dicendum de divina Traditione. QUARTO, *in dispositione animi;* quatenus ita explicite credimus unum, ut simus parati ad credenda omnia quae necesse sit credere ad nostram salutem. Cfr. SCHULTES, *Introd. in hist. dogm.* a. 10 n. 3.

388. Fides explicita alia est necessaria necessitate *medii,* alia necessitate *praecepti.* Ecclesia nos docet, paucos articulos esse explicite credendos necessario necessitate medii; plures, sed non omnes, esse explicite credendos necessario necessitate praecepti; sufficere ergo fidem implicitam circa reliquas veritates revelatas. Hinc permittit divisionem inter propositiones et articulos fidei, inter articulos fundamentales et non fundamentales, inter veritates fidei principales et secundarias, inter veritates pertinentes et non pertinentes ad substantiam fidei. Nulla tamen veritas revelata, et ut talis certo cognita, potest negari sine detrimento salutis. Cfr. S. THOMAS, 2-2 q. 1 a. 6 sq.; LUGO, *De fide* d. 3 s. 1 n. 5; MAZZELLA, *De virt. inf.* n. 366.

Praescindimus hic a quaestionibus: *a)* quinam articuli sint explicite credendi;—*b)* qua necessitate;—*c)* quo modo. Etenim consideramus in genere religionem christianam, et dicimus: rite perpensis motivis credibilitatis, haec religio non solum est evidenter credibilis, sed etiam evi-

denter credenda; non solum potest, sed etiam debet credit; et hoc iudicium est evidens evidentia stricte dicta. Cfr. KILBER, *Theol. Wirc.* t. 8 n. 102-108.

389. De veritate religionis christianae. Nullus catholicus est, nec esse potest, qui non admittat religionem christianam esse certo veram. Hic vero quaeritur, sitne etiam evidenter vera. Illud vocamus evidenter verum evidentia stricte dicta, quod ita apparet intellectui nostro ut excludat omnem formidinem errandi, etiam imprudentem. Potest autem esse evidens dupliciter: immediate in seipso, vel mediate in suo motivo. Cum vero motivum proximum veritatis religionis christianae sit testimonium Dei attestantis, in primo casu dicitur evidentia *rei attestatae,* seu evidentia rei testimonio divino confirmatae; in altero casu appellatur evidentia *in attestante,* seu evidentia de ipso testimonio Dei.

Quae quidem evidentia iterum subdividitur in *mediatam* et *immediatam.* Erit immediata, si revelatio divina in seipsa sit evidens, qualis subinde fuisse videtur in prophetis et apostolis; erit vero mediata, si revelatio sit evidens *in* signis seu *ex* signis credibilitatis, qualis facile conceditur daemonibus, signa haec penitius mente comprehendentibus. Cfr. SUAREZ, *De fide* d. 3 s. 8 n. 10 sqq.

390. Iam vero inter veritates divinitus revelatas aliae sunt ordinis *naturalis,* aliae ordinis *supernaturalis.* Ex veritatibus ordinis naturalis sunt sane plures, quae solo lumine rationis certo demonstrari possunt, immo et quae evidentia intrinseca in seipsis fulgent. At contra, quae ordinem supernaturalem spectant, non nisi ex revelatione divina nobis innotescere valent. Quaestio itaque est de evidentia non intrinseca, sed extrinseca; non de evidentia veritatis in seipsa, sed de evidentia veritatis in revelatione divina; non de evidentia veritatis attestatae, sed de evidentia veritatis in attestante.

Quaeritur nimirum, an revelatio positiva divina religionis christianae sit evidens evidentia stricte dicta; evidentia, inquam, non quidem metaphysica seu physica, sed morali. Cum autem evidentia haec revelationis alia sit immediata, alia mediata, quaestio solummodo movetur de evidentia revelationis mediata: An videlicet ex signis credibilitatis rite et accurate perpensis ita evidens fiat sapientibus revelatio divina, ut ne quidem imprudenter de ea formidare possint: seu, quod idem est, an veritas religionis christianae sit evidenter vera in attestante pro illis qui motiva credibilitatis accurate atque studiose perpendunt.

391. Sic proposita quaestione, aliqui affirmant, alii negant. Ex prioribus TYRSUS GONZALEZ, *Manuduct. ad conv. maurorum* p. 1 l. 2 c. 2 tenet, «tam evidens esse quod religio christiana sit vera religio, et quod Ecclesia catholica sit vera Christi Ecclesia, quam evidens est quod detur Roma et India».

SUAREZ, *De fide* d. 3 s. 8 n. 5: «Constat, inquit, simplices fideles... non habere hanc evidentiam ipsius revelationis, sed solum credibilitatis eius; et quamvis sapientiores maiorem quandam humanam certitudinem habeant, non transcendit fidem humanam, et *ad summum pervenire potest ad gradum evidentiae moralis*».

CONINCK, *De fide* d. 11 dub. 2 n. 68 concl. 6 censet, viros pios ac doctos, motivis credibilitatis diligenter perpensis, veritatem nostrae religionis tanta certitudine et evidentia colligere, «quae eorum intellectum quasi convincat, ita ut de ea dubitare non possint».

MAZZELLA, *De virt. inf.* n. 720 putat, nihil obstare quominus non modo credibilitas, verum etiam ipsa exsistentia et veritas christianae revelationis evidenter innotescere dicatur; non quidem omnibus, sed certe iis qui, sufficiente ingenio atque exercitatione dispositi, attente considerant argumenta quibus divinam esse doctrinam Christi comprobatur.

G. ANTOINE, *De fide* s. 1 a. 3 asserit, veritatem religionis catholicae *evidenter* demonstrari per motiva credibilitatis, saltem si omnia simul sumantur. Sed, quamvis veritas nostrae religionis sit evidens *obiective* per motiva credibilitatis, ait laudatus auctor, nihilominus sine illustratione supernaturali non est evidens *formaliter* seu respectu intellectus, sive non cognoscitur evidenter. Nam supernaturalis illustratio, inquit, est necessaria ad penetranda et digne aestimanda motiva credibilitatis, ita ut ex ipsis aut in ipsis percipiatur evidenter evidentia, quam revelatio divina habet a motivis bene perspectis et condigne aestimatis.

392. At quaestio non est de evidentia revelationis obiective et absolute considerata, sed de evidentia revelationis sumpta relate ad intellectum humanum, et quidem non lumine gratiae, sed solum lumine naturae instructum. Et in hoc sensu communior et probabilior theologorum sententia est, divinam originem religionis christianae non esse evidentem evidentia stricte tali. Cfr. BELLARMINUS, *De notis Ecclesiae* l. 4 c. 3; LUGO, *De fide* d. 2 s. 1; WILMERS, *De fide divina* n. 105-108.

393. Hucusque utrinque probabiliter hac de re disputatum est. At P. Rousselot novam induxit ac singularem opinionem, quae nulla pro-

babilitate gaudet. En opinio eius iisdem fere verbis, quibus ipse utitur, expressa: Etiam recte propositis motivis credibilitatis, ut sunt miracula et prophetiae, homo non potest naturaliter pervenire ad affirmandum, mysterium revelatum esse credibile, vel esse credendum, vel esse verum; sed necessario requiritur novum lumen intellectuale, supernaturale, infusum a Deo; quo roboretur et elevetur intellectus ad hoc ut percipiat nexum inter motivum credibilitatis et veritatem rei revelatae (911 *Not.)*. Impotentia intellectus percipiendi illum nexum non est tantum moralis, sed etiam vere physica; ergo et physica dicenda est necessitas luminis supernaturalis; obiecto quippe supernaturali debet correspondere facultas supernaturalis. Quare miraculum non est obiectum iudicii rationis mere naturalis; sed ut percipiatur, prout est, ut signum veritatis supernaturalis, requiritur lumen illud divinitus infusum. Sine hoc lumine argumenta habent quidem valorem obiectivum, sed percipi nequeunt ab intellectu, cui deest *vis synthetica* ad nexum percipiendum. Unde demonstratio apologetica nequit esse historice convincens, saltem vere et plene, nisi fide acceptetur, et magisterio Ecclesiae, quod eam confirmat, sustentetur. Itaque, ut superius n. 371 dictum est, actus, quo percipitur credibilitas, est ipse actus fidei, quo creditur veritas revelata. Immo iudicium credibilitatis ab actu fidei distinctum, eumque praecedens, salva libertate fidei, admitti non potest. De relatione luminis fidei cum voluntate secundum theoriam P. Rousselot, vide infra n. 603 Cfr. *Remarques sur l'histoire de la notion de la Foi naturelle* in *Recherches de Science Religieuse* IV (1913) 1-36; *Réponse a deux attaques, Ibid.* V (1914) 57-69; *Miracle et lumière de grâce, Ibid.* IX (1918) 36-77.

THESIS

Revelatio christiana, perpensis motivis quibus confirmatur, apparet evidenter credibilis et credenda, non vero evidenter vera, evidentia stricte dicta

394. Pars 1.ª *Apparet evidenter credibilis.*

Contradicunt: *a) Kantiani,* dicentes, fidem nihil aliud esse, quam iudicium rationis practicae, quo homo, absque ulla ratione obiective sufficiente, admittit esse illa quibus movetur ad bene moraliter operandum:—*b) Rationalistae,* asserentes, nihil esse credibile nisi quod ex principiis rationis verum esse demonstratur:—*c) Hermes eiusque discipuli,* contendentes, nullam *veram* certitudinem posse fundari in auctoritate humana:—*d) Modernistae,* dictitantes, fidem esse caecum sensum religionis e latebris subconscientiae erumpentem sub pressione cordis et inflexionis voluntatis moraliter informatae. Quae quidem sententia non

est nisi accommodatio erroris philosophici scholae reidianae, statuentis, dari quaedam iudicia certa quae ex caeco naturae impulsu efformantur.

395. Attamen credibilitatem fidei nostrae esse evidentem, est doctrina catholica in multis Ecclesiae documentis tradita. Sic PIUS IX, *Encycl.* «Qui pluribus» 9 Nov. 1846 adversus hermesianos statuit: «Sed quam multa, quam mira, quam *splendida* praesto sunt argumenta, quibus humana ratio *luculentissime* evinci omnino debet, divinam esse Christi religionem et—omne dogmatum nostrorum principium radicem desuper ex caelorum Domino accepisse—[1] ac propterea nihil fide nostra certius, nihil securius, nihil sanctius exstare, et quod firmioribus innitatur principiis... Haec scilicet fides... supernae doctrinae luce undique refulgens... errorum depulsa caligine... omnes populos... divinae cognitionis lumine illustravit... Quae certe omnia tanto divinae sapientiae ac potentiae fulgore undique collucent, ut cuiusque mens et cogitatio vel facile intellegat, christianam fidem Dei opus esse. Itaque humana ratio *ex splendidissimis* hisce aeque ac firmissimis argumentis clare aperteque cognoscens, Deum eiusdem fidei auctorem exsistere, ulterius progredi nequit, sed *quavis difficultate ac dubitatione penitus abiecta atque remota*, omne eidem fidei obsequium praebeat oportet».

Item CONC. VATIC. sess. 3 cap. 3: «Ut nihilominus fidei nostrae obsequium rationi consentaneum esset, voluit Deus cum internis Spiritus Sancti auxiliis externa iungi revelationis suae argumenta, facta scilicet divina atque imprimis miracula et prophetias, quae, cum Dei omnipotentiam et infinitam scientiam luculenter commonstrent, divinae revelationis signa sunt *certissima* et omnium intellegentiae accommodata... Ut autem officio veram fidem amplectendi, in eaque constanter perseverandi, satisfacere possemus, Deus per Filium suum unigenitum Ecclesiam instituit, suaeque institutionis *manifestis* notis instruxit, ut ea tamquam custos et magistra verbi revelati *ab omnibus* posset cognosci. Ad solam enim catholicam Ecclesiam ea pertinent omnia, quae ad *evidentem* fidei christianae credibilitatem tam multa et tam mira divinitus sunt disposita... Quo fit, ut ipsa *veluti signum levatum* in nationes, et ad se invitet, qui nondum crediderunt, et filios suos certiores faciat, *firmissimo* niti fundamento fidem quam profitentur». Itaque «si quis dixerit, revelationem divinam externis signis credibilem fieri non posse, ideoque sola interna cuiusque experientia aut inspiratione privata homines ad fidem moveri debere, A. S.». «Si quis dixerit, miracula nulla fieri posse, proindeque omnes de iis narrationes, etiam in Sacra Scriptura contentas,

[1] CHRYSOSTOMUS, *Interpret. in Is.* c. 1, MG 56, 14.

inter fabulas vel mythos ablegandas esse; aut miracula certo cognosci numquam posse, nec iis divinam religionis christianae originem rite probari, A. S.». DB 1638 sq. 1790. 1794. 1812 sq. (1499 sq. 1639. 1642. 1650 sq.).

396. Ex quibus manifesto liquet religionem christianam: *a)* esse credibilem,—*b)* esse *evidenter* credibilem,—*c)* fieri autem credibilem ex miraculis et prophetiis, aliisque externis signis. Notandum tamen est, miracula, prophetias, aliaque signa externa reddere evidenter credibilem religionem christianam, reddendo eius divinam revelationem simpliciter certam, minime vero evidenter certam; secus enim religio christiana esset quoque evidenter vera in attestante, quod inferius n. 401 sqq. impugnatur. Attamen ex affectu inordinato evenit interdum, «ut multi, etiam capaces huius evidentiae, per proprium discursum et considerationem illam non assequantur». SUAREZ, *De fide* d. 4 s. 3 n. 1; s. 5 n. 6.

397. Prob. Evidens est, evidentia stricta, religionem christianam esse credibilem, vel posse credi prudenter, si certo constet eam esse divinitus revelatam, cum nullus homo mente sanus id infitiari queat. Atqui certo constat, religionem christianam esse divinitus revelatam, quemadmodum in theologia fundamentali abunde probatum est. Ergo religio christiana, perpensis motivis quibus confirmatur, apparet evidenter credibilis evidentia stricte sumpta. Cfr. Ps. 92, 5; LC. 7, 19-23; IOH. 10, 24; 15, 24; 1 IOH. 1, 2.

Merito ergo scribit RICHARDUS VICTORINUS, *De Trinit.* l. 1 c. 2: «Domine, si error est, a te decepti sumus. Nam ista in nobis tantis signis et prodigiis confirmata sunt et talibus, quae non nisi per te fieri potuerunt». Et S. AUGUSTINUS, *C. epist. Manich.* c. 4 n. 5: «In catholica enim Ecclesia, inquit, ut omittam sincerissimam sapientiam... multa sunt alia quae in eius gremio me iustissime teneant: tenet consensio populorum atque gentium; tenet auctoritas miraculis incohata, spe nutrita, caritate aucta, vestustate firmata; tenet ab ipsa Sede Petri Apostoli, cui pascendas oves suas post resurrectionem Dominus commendavit, usque ad praesentem episcopatum successio sacerdotum; tenet postremo ipsum Catholicae nomen, quod non sine causa inter tam multas haereses sic ista ecclesia sola obtinuit, ut, cum omnes haeretici se catholicos dici velint, quaerenti tamen alicui peregrino, ubi ad Catholicam conveniatur, nullus haereticorum vel basilicam suam vel domum audeat ostendere». ML 42, 175; CV 25, 1 (ed. I. Zycha, 1891), 196; J 1580.

«Quid ad haec respondetis, insani? Nempe ista manifesta sunt; nem-

pe omnes, non dico calumnias contradictionis, sed etiam nebulas dubitationis expellunt». S. AUGUSTINUS, *C. Faustum* l. 2 c. 43. «Quomodo ergo adhuc incredulus manere audes, talibus acceptis eius [Christi] virtutis demonstrationibus, cum verbo videas tandiu ante praenuntiata, resque videas accidere verbis consonas, ita ut nihil omnino excidat?... Nemo sane his contradixerit, nisi admodum insaniat, ac mente captus sit». S. CHRYSOSTOMUS, *Hom. «Quod Christus sit Deus»* n. 11 et 15, MG 48, 828. 833; J 1135. Cfr. VALENTIA, In 2-2 d. 1 q. 1 punc. 4; SUAREZ, *De fide* d. 4 s. 3.

398. Pars 2.ª *Apparet evidenter credenda.*

Praeter adversarios in parte praecedenti citatos, adversantur: *a) Libertini seu indifferentistae quasi pagani,* dicentes, quemlibet posse in sua secta salvari, dummodo unum Deum agnoscat, eumque iuxta religionis suae placita, vel etiam iuxta proprium iudicium, cultu et observantia prosequatur;—*b) Adiaphoristae, syncretistae, indifferentistae quasi christiani,* qui, distinguentes inter articulos fidei fundamentales et non fundamentales, putant, solam fidem in articulos fundamentales esse ad salutem necessariam; ac proinde religionem christianam non esse necessario credendam secundum omnes articulos qui in ipsa continentur; immo, articulos non fundamentales posse negari citra periculum salutis.

CENSURA. «Quod vero apostolici Nostri muneris est, ait Pius IX, episcopalem vestram et sollicitudinem et vigilantiam excitatam volumus, ut, quantum potestis contendere, opinionem illam impiam aeque ac funestam ab hominum mente propulsetis, nimirum *quavis in religione reperiri posse aeternae salutis viam... Tenendum quippe ex fide est,* extra apostolicam romanam ecclesiam salvum fieri neminem posse, hanc esse unicam salutis arcam, hanc qui non fuerit ingressus, diluvio periturum». *Allocut. «Singulari quadam»,* 9 Dec. 1854. Cfr. DB 423. 430. 714. 1613. 1617. 1646 sq. 1677 (369. 357. 605. 1473. 1476. 1504 sq. 1529).

Ex quibus sequitur evidenter, religionem christianam esse credendam; quandoquidem iudicium *certum* de veritate revelationis necessario generat in nobis iudicium *evidens* de credibilitate et credentitate illius. Porro haec obligatio credendi fundatur proxime tum in iure naturae, tum in iure positivo divino, ut ex argumentis patebit.

399. Prob. 1.° Evidens est evidentia stricta, religionem christianam esse credendam ex ipso iure naturae, si certo constet eam esse revelatam a Deo: sicut est evidens, superiori legitimo esse oboediendum, si certo constet de eius praecepto; sicut etiam est evidens, irrogari

iniuriam homini sapienti et veraci, cui non creditur, si certum sit, eum esse locutum. Atqui constat certissime, Deum revera esse locutum, et sua locutione revelasse religionem christianam. Ergo religio christiana, perpensis motivis quibus confirmatur, apparet evidenter credenda ex ipso iure naturae, evidentia stricte dicta. Et quidem secundum omnes articulos fidei, quos ipsa ut divinitus revelatos amplectitur. Nam, cum omnes nitantur in auctoritate Dei revelantis, non minus spernis auctoritatem Dei negando articulum hunc, quem secundarium vocas, quam negando articulum alium principalem.

400. 2.° Obligatio credendi ex iure positivo divino liquet ex verbis Christi dicentis: «*Euntes in mundum universum, praedicate Evangelium omni creaturae. Qui crediderit et baptizatus fuerit, salvus erit; qui vero non crediderit, condemnabitur*». Mc. 16, 15 sq. Idem colligitur ex Mt. 18, 17 sq.; ex Lc. 10, 16; ex Ioh. 14, 6; ex Act. 4, 11; ex 1 Petr. 2, 5. Ubi sermo est de fide ad salutem necessaria, *qui* enim *non crediderit, condemnabitur*. At non solum articuli fundamentales, sed totum evangelium proponitur credendum. Quare si *totum* evangelium non creditis, «aperte dicite non vos credere Christi evangelio; nam qui in evangelio quod vultis creditis, quod vultis non creditis, vobis potius quam evangelio creditis». S. Augustinus, *C. Faustum* l. 17 c. 3, ML 42, 342; CV 25, 1, 486; J 1598.

Si ergo praeceptum credendi est certum, profecto evidens est obligatio, quam nemo, nisi insanus, infitiari audebit. Cfr. Perrone, *De virt. theol.* p. 1 c. 3 n. 123; Beraza, *De grat. Christi* n. 647 sq.

401. Pars 3.ª *Non vero apparet evidenter vera.*

Id est, argumenta pro christiana religione, quamvis in se sint firmissima, et cum veritate absolute conexa, et a nobis ut talia certissime cognita, nihilominus non ita ab intellectu humano penetrantur, ut ipsam possibilitatem etiam imprudenter dubitandi ab eo penitus excludant. Non tamen negamus, evidentiam strictam de veritate nostrae religionis posse haberi, et quandoque de facto haberi in aliquibus viris sanctis ex auxilio Dei speciali.

Prob. Si religio christiana, perpensis motivis quibus confirmatur, appareret evidenter vera, intellectus humanus necessitaretur ad illam amplectendam; non requireretur imperium voluntatis ad assensum fidei; vix ulla esset tentatio contra fidem in eis qui motiva credibilitatis rite perpenderunt. At contrarium experientia testatur. Quia experientia constat, facilius posse aliquem imprudenter dubitare de rebus fidei,

quam de aliis rebus evidentibus, puta de exsistentia imperii romani. Quamvis enim fideles parati sint ad negandam quamlibet rem evidentem potius quam fidem, hoc tamen provenit ex imperio voluntatis captivantis intellectum in obsequium fidei, minime vero ex obiecto convincente et cogente intellectum ad assensum. Cessante quippe imperio voluntatis, ut aliquando contingit, ob impulsum alicuius passionis vel alterius motivi, intellectus sibi relictus facilius dubitat de rebus fidei, quam de exsistentia praeterita imperii romani. Obiectum itaque, quantum est de se, minus convincit et ligat intellectum ad res fidei, quam ad res evidentes. Ergo illae non sunt evidentes, sicut sunt istae. Cfr. Lugo, *De fide* d. 2 s. 1 n. 41.

402. Merito ergo scribebat S. Thomas: «Credere est actus intellectus, secundum quod movetur a voluntate ad assentiendum». 2-2 q. 4 a. 2. «Intellectus credentis determinatur ad unum, non per rationem, sed per voluntatem; et ideo assensus hic accipitur pro actu intellectus, secundum quod a voluntate determinatur ad unum». *Ibid.* q. 2 a. 1 ad 3. «Unde et fides captivare dicitur intellectum, inquantum non secundum proprium motum ad aliquid determinatur, sed secundum imperium voluntatis; et sic in credente ratio per se intellectum non terminat, sed mediante voluntate». In 3 dist. 23 q. 2 a. 2 sol. 1. «In cognitione autem fidei principalitatem habet voluntas; intellectus enim assentit per fidem his quae sibi proponuntur, quia vult, non autem ex ipsa veritatis evidentia necessario tractus». *C. gent.* l. 3 c. 40.

Immerito ergo affirmat P. Rousselot, iudicium credibilitatis, credentitatis et veritatis mysterii, quod creditur, non esse actum praevium, ab actu fidei realiter distinctum. Actus enim fidei est actus imperatus a voluntate. Voluntas autem nequit imperare prudenter actum fidei circa rem aliquam, nisi praelucente iudicio de eo quod talis res sit vera, quod possit ac debeat credi prudenter. Hoc autem iudicium est iudicium credibilitatis et credentitatis et veritatis. Ergo inter hoc iudicium et assensum fidei necesse est ut mediet pius credulitatis affectus.

403. *Neque dicas,* imperium voluntatis requiri ad assensum fidei, tum ut assensus non sit praecise propter evidentiam signorum, sed propter solam auctoritatem Dei revelantis, tum ut sit magis firmus, quam mereatur pondus rationum ad assensum impellentium. DB 1169 (1036). Neutra quippe ratio aliquid valere videtur. *Non prima,* quia imperium voluntatis est necessarium non solum ut assensus intellectus ponatur praecise propter auctoritatem Dei, sed etiam simpliciter ut ponatur.

Quod liquet ex eo, quod revelatio divina potest non credi, immo et negari, et aliquando negatur, licet imprudenter, etiam ab iis qui motiva credibilitatis perpendunt. *Non secunda,* ob similem rationem; siquidem voluntas per pium credulitatis affectum captivat intellectum non solum ad firmissime, verum etiam ad simpliciter assentiendum. Nam, etiam post auditam praedicationem, et post signa credibilitatis rite intellecta, fides manet libera, dicente TRID. sess. 6 cap. 6: «Fidem ex auditu concipientes, libere moventur in Deum, credentes vera esse quae divinitus revelata et promissa sunt». DB 798 (680). Cfr. LUGO, *De fide* d. 10 s. 1 n. 6; SUAREZ, *De fide* d. 3 s. 8 n. 5; VIVA, *De fide* d. 3 q. 1 a. 2; WILMERS, *De fide* n. 106 sq.

OBIECTIONES

404. Obi. c. 1.am p. Si articuli fidei essent evidenter credibiles, forent quoque evidenter possibiles. Sed multi articuli non sunt evidenter possibiles, ut patet in mysteriis Trinitatis, Incarnationis. Ergo nec sunt evidenter credibiles.

Resp. *Neg. mai.* Ratio autem negationis est, quod possibilitas habetur ab intrinseco, ab ipsa nempe non repugnantia notarum; credibilitas vero ab extrinseco, a motivis videlicet credibilitatis. Ergo, licet credibilitas supponat possibilitatem, non tamen debet supponere evidentiam eius.

Inst. 1. Si articuli fidei essent evidenter impossibiles, forent etiam evidenter incredibiles. Ergo e contrario, si sunt evidenter credibiles, necesse est ut sint etiam evidenter possibiles.

Resp. *Conc. antec. Neg. conseq.* et *parit.* Nulla enim est paritas, sed solum lusus verborum. Quod enim est *evidenter* impossibile, est *evidenter* falsum, et consequenter *evidenter* incredibile. At non e converso; nam quod est evidenter credibile, non semper est evidenter verum; nec quod est evidentur verum, est semper in se evidenter possibile: saepe enim minus vera sunt credibiliora, quam magis vera, iuxta illud axioma: *Multa falsa sunt probabiliora veris.* Unde, licet evidens impossibilitas alicuius reddat hoc evidenter incredibile, evidens tamen credibilitas non reddit illud evidenter possibile; causa namque credibilitatis et causa possibilitatis sunt duae causae toto caelo inter se diversae.

Inst. 2. Articuli fidei essent evidenter credibiles fide aut naturali aut supernaturali. Atqui neutrum dici potest.

Resp. Do tertium: Sunt credibiles fide a naturali et a supernaturali praescindente. Quod autem fides, qua creduntur, de facto sit supernaturalis, habetur aliunde, ab auxilio scilicet gratiae, quo elevatur potentia ut assensus fidei sit nobis salutaris.

405. Inst. 3. Obiectum denominatur credibile ab actu fidei, sicut intellegibile ab intellectione, et visibile a visione. Sed obiectum ab actu fidei, utpote obscuro, nequit denominari evidenter credibile.

Resp. Obiectum denominatur credibile ab actu fidei tantum *N.* ab actu fidei et a motivis extrinsecis credibilitatis *C. Contradist. min.* Obiectum nequit denominari evidenter credibile vi actus fidei *C.* vi motivorum credibilitatis *N.* Unde evidens est, obiectum posse credi actu obscuro.

Inst. 4. Illud dici nequit evidenter credibile, cui obstant difficultates magni ponderis. Sed dogmatibus nostrae religionis obstant huiusmodi difficultates. Ergo nostra religio non est evidenter credibilis.

Resp. Illud dici nequit evidenter credibile, cui obstant difficultates, quae nullo modo solvuntur *C.* quae solvuntur saltem *negative,* ostendendo scilicet argumenta adversariorum non concludere *N.* Ad evidentem credibilitatem religionis, quam certo scimus esse a Deo revelatam, satis est adversariorum argumenta solvere *negative,* id est, negando aliquid quod probari non potest, et ostendendo, adversarios non probare id quod suis argumentis probare contendunt.

406. Inst. 5. Multi negant non solum veritatem, verum etiam credibilitatem nostrae religionis. Ergo religio nostra non est evidenter credibilis evidentia stricte dicta.

Resp. Multi negant nostrae religionis veritatem *C.* credibilitatem *Subdist.* multi eorum qui motiva credibilitatis non bene considerant *C.* Secus *N.* Porro *veritatem* nostrae religionis possunt negare non solum ii qui non considerant, verum etiam illi qui bene considerant argumenta in quibus illa fundatur, licet revera haec negatio sit valde imprudens; credibilitatem vero illius ii soli negare possunt, qui argumenta illa vel nolunt vel nequeunt recte ponderare.

Inst. 6. Ut nostra religio sit evidenter credibilis, debet esse evidens divina illius revelatio. Sed haec non est evidens. Ergo nec credibilitas eius.

Resp. Revelatio debet esse evidens evidentia stricta, excludente dubium etiam imprudens, de qua loquimur *N.* debet esse evidens evidentia lata, necessaria ad veram certitudinem moralem *C.*

Inst. 7. Evidentia stricta necessitat intellectum ad assensum. Sed cum hac necessitate nequit componi libertas fidei. Ergo nec cum evidentia morali stricta.

Resp. Evidentia stricta necessitat intellectum ad assensum illius quod est evidens *C.* ad assensum illius quod non est evidens *N.* Nos autem affirmamus evidentiam solius credibilitatis; proindeque concedimus, intellectum, rite ponderantem motiva credibilitatis, necessitari ad assensum credibilitatis, non vero ad assensum fidei: aliud enim est iudicare religionem christianam posse credi prudenter, et aliud est illam credere assensu firmissimo fidei. An possit esse assensus fidei cum evidentia stricta revelationis, vide inferius (692. 758 sqq.) ubi agitur de obscuritate fidei.

407. Obi. c. 2.am p. Inter res revelatas sunt plures parvi vel nullius momenti. Ergo in his licitum erit pro lubitu sentire, absque detrimento salutis.

Resp. Plures sunt veritates revelatae parvi vel nullius momenti, habita ratione notitiae illarum *C.* habita ratione auctoritatis Dei, quae discredendo spernitur *N.* Profecto non est parvi momenti negare Deo obser-

vantiam et oboedientiam, quam Ipsi loquenti debemus; quamvis ea, quae loquitur, sint secundum se considerata parvi facienda.

Inst. 1. Catholici, non obstante errore circa aliquos articulos fidei, possunt in sua religione salvari. Ergo idem sentiendum est de acatholicis, qui in sua secta moriuntur.

Resp. Idem sentiendum est de acatholicis qui in sua secta *inculpabiliter* moriuntur *C.* qui in sua secta *contumaciter* moriuntur *N.* Unde nulla est paritas. Nam errores catholicorum circa fidem, non sunt eis imputabiles; omnes quippe catholici credunt quidquid Ecclesia credendum proposuit, semperque parati sunt ad suos errores deponendos statim ac vera Ecclesiae doctrina detegatur. Ideo etiam hi catholici, qui circa fidem materialiter errant, credunt *implicite* omnia quae divinitus sunt revelata, non exceptis his quae ignoranter credere recusant. Quod sane dici nequit de his qui pertinaciter in falsa sua religione versantur.

Inst. 2. Plura sunt dogmata religionis christianae de quibus antea licuit dubitare; immo et nunc sunt aliqua, de quibus apud ipsos catholicos controvertitur.

Resp. Licuit antea et licet nunc dubitare de quibusdam veritatibus revelatis, antequam fuerint definitae ab Ecclesia *C.* postquam fuerint definitae *N.* Veritates illae, ante definitionem Ecclesiae, erant quidem credendae *quoad se,* non autem *quoad nos;* ideo poterant esse in controversia apud ipsos catholicos.

408. Inst. 3. Ipsi catholici passim distinguunt articulos fidei in *necessarios* et non *necessarios.* Cfr. S. Bonaventura, In 3 dist. 25.

Resp. Catholici distinguunt articulos fidei in necessario et non necessario credendos simpliciter *N.* credendos fide praecise explicita *C.* Quia revera plures sunt articuli fidei, quorum fides *explicita* non est necessaria ad salutem. Immo ex articulis *explicite* credendis sunt etiam plures quorum fides explicita non est necessaria necessitate *medii,* sed solum necessitate *praecepti.* Quo sensu articuli fidei dividuntur a S. Bonaventura in articulos necessarios et non necessarios. Nullus tamen est articulus fidei, qui saltem fide *implicita* non sit necessario credendus.

Inst. 4. Quaedam dissensiones circa fidem nec in iudaica nec in christiana religione impediebant unitatem fidei et ecclesiae.

Resp. Quidquid sit de diversis sectis iudaeorum, de *pharisaeis* nempe, *sadducaeis* et *essenis;* id profecto tenendum est, a iudaica ecclesia ad christianam argumentum institui non posse. Licet enim *sadducaei,* non obstante ipsorum errore de immortalitate et resurrectione, in iudaeorum communione tolerarentur; Apostolus tamen et a communione Ecclesiae expulit, et in fide naufragasse sanxit, eos qui male de resurrectione senserant. 1 Tim. 1, 19 sq.; 2 Tim. 2, 17.

409. Obi. c. 3.am p. Ex Scriptura et Patribus constat, Ecclesiam Christi esse facile discernibilem. Sed nequit esse talis, nisi sit evidenter vera. Ergo religio christiana, perpensis motivis quibus confirmatur, apparet evidenter vera.

Resp. Ecclesia Christi est facile discernibilis ut certo vera, et conse-

quenter ut evidenter credibilis *C.* ut evidenter vera *N.* Ex Scriptura et Patribus nihil amplius deducitur.

Inst. 1. Testimonia adducta superius (395 sqq.) pro credibilitate religionis christianae, hanc evidenter veram esse demonstrant.

Resp. Demonstrant, et quandoque Patres etiam expresse dicunt, religionem nostram esse evidenter veram, *evidentia lata C. stricta, Subdist.* pro accipientibus immediate revelationem *Trans.* pro accipientibus revelationem mediate tantum *N.* Cfr. BELLARMINUS, *De notis Ecclesiae* l. 4 c. 3.

Inst. 2. Evidens est, veram esse religionem, in cuius confirmationem facta sunt vera miracula et impletae prophetiae. Atqui evidens est, haec contigisse in confirmationem religionis christianae. Ergo religio christiana est evidenter vera.

Resp. *Conc. mai. Dist. min.* Haec contigisse in confirmationem religionis christianae, est evidens evidentia lata *C.* stricta *Subdist.* pro videntibus ipsa miracula ipsamque impletionem prophetiae *Trans.* pro aliis *N.* Dico, *transeat,* quia plures theologi censent, miracula etiam visa ab Apostolis et iudaeis, v. g. resurrectionem Lazari, non attulisse illis strictam evidentiam de veritate illis miraculis confirmata; quia videntes haec, poterant formidare, valde quidem imprudenter, vel de ipsa intentione Dei in patrandis miraculis, vel de ipsa veritate factorum, an fortasse essent illusiones daemonum a Deo in poenam peccatorum permissae; nam et scribae dicebant: «*Quoniam Beelzebub habet, et quia in principe daemoniorum eicit daemonia*» (Mc. 3, 22): et ex videntibus resurrectionem Lazari multi quidem crediderunt in Christum, sed non omnes. IOH. 11, 45 sqq.

410. Inst. 3. Ex evidenti credibilitate religionis christiana sequitur eam esse evidenter veram. Nam: 1.° Evidens est, Deum non posse permittere tantam apparentiam veritatis in religione falsa. 2.° Evidens est, posse nos iuste conqueri de Deo tamquam seductore, si religio nostra, non obstante sua evidenti credibilitate, foret falsa. 3.° Evidens est, aliquam religionem in mundo esse veram, omnesque a nostra distinctas esse falsas. 4.° Evidens est, Deum esse colendum illo speciali cultu, qui est evidenter credibilis. Ergo evidens est, religionem evidenter credibilem esse evidenter veram. Cfr. ELIZALDE, *De forma verae religionis* n. 326.

Resp. Haec asserta sunt evidentia absolute, sine ulla praevia suppositione *N.* ex suppositione quadam praevia, quae, etsi certo, non tamen evidenter demonstratur *C.* Ut enim praedicta asserta sint stricte evidentia, duo sunt praesupponenda: *a)* quod Deus instituerit religionem aliquam supernaturalem, hominibus necessariam ad finem ultimum assequendum;— *b)* quod nullum detur peccatum, in cuius poenam Deus permittere valeat, ut homines etiam prudenter operando decipiantur. Qua gemina suppositione facta, fatemur esse evidentia ea quae talia esse adversarius affirmat; quia si in hac suppositione esset revera falsa religio christiana, unica prudenter credibilis, Deus absque ulla hominum culpa redderet impossibilem universo generi humano assecutionem ultimi finis; quod sane evidens est absurdum. Cum vero duo illa, quae praesupponuntur, etsi certissima, non tamen sint stricte evidentia, sequitur nec esse talia ea quae nobis obiciuntur. Quod si necessitas religionis supernaturalis, quam supponimus certo

probatam, per impossibile, non exsisteret; error tamen de illius exsistentia nihil nobis officeret; ac proinde non apparet stricte evidens, non posse Deum ob rationes nobis occultas permittere illum.

411. Inst. 4. Credibilitas religionis est credibilitas eius ut verae, sicut amabilitas cuiusvis obiecti est amabilitas eius ut boni; sicut ergo evidens amabilitas infert evidentem bonitatem, ita evidens credibilitas infert evidentem veritatem.

Resp. *Neg. conseq.* Non enim datur paritas. Nam credibilitas rei nihil aliud est nisi apparentia veritatis *extrinseca,* proveniens nempe ex argumentis rei extrinsecis; cum autem veritas ex eo praecise habeatur quod res ita se habeat in semetipsa, evidens credibilitas rei non necessario infert evidentem veritatem eius; quandoquidem etiam res in se falsa habet interdum haud parvam speciem seu apparentiam veritatis. E contra, amabilitas habetur ex ipsa intrinseca rei bonitate; ideoque evidens amabilitas semper infert evidentem bonitatem. Quod si non supponatur, amabilitatem haberi ex intrinseca rei bonitate, sed solum ex motivis bonitatem rei extrinsece suadentibus, tunc poterit aliquid apparere evidenter amabile, quod revera non sit bonum; et in hac suppositione evidens amabilitas obiecti non inferret evidentem bonitatem eius.

412. Inst. 5. Evidens credibilitas veritatis revelatae est evidens locutio, qua Deus illam revelavit; sicut evidens credentitas est evidens praeceptum Dei obligans ad credendum. Ergo veritas revelata est evidenter vera in attestante, siquidem evidens est, Deum non posse revelare falsum.

Resp. *Neg. antec.* quoad utrumque. Quia ad evidentem credibilitatem veritatis revelatae satis est locutio Dei moraliter certa; et similiter ad evidentem credentitatem sufficit praeceptum Dei obligans ad credendum, moraliter certo exsistens.

Inst. 6. Ex documento Pii IX superius citato (395) haud sane obscure ostenditur religionem christianam esse evidenter veram.

Resp. Ostenditur religionem christianam esse evidenter veram evidentia lata *C.* stricta *N.* Quod quidem patet ex ipsis verbis Pii IX. Nam, iuxta haec verba, ratio humana: *a) debet evinci,* divinam esse Christi religionem;—*b)* debet praebere obsequium fidei ex imperio voluntatis, «quavis difficultate ac dubitatione penitus abiecta atque remota»;—*c)* «cum pro certo habeat, a Deo traditum esse quidquid fides ipsa hominibus credendum et agendum proponit», quemadmodum in ipso documento dicitur. Ipse itaque Pius IX ad omne fidei obsequium praestandum adducit, tamquam motivum remotum, non evidentiam, sed certitudinem divinae revelationis.

ARTICULUS III

A QUO DEBEAT PROPONI OBIECTUM REVELATUM UT EVADAT CREDIBILE QUOAD NOS

413. Nota. 1.° *Ad assensum fidei divinae non requiri ut obiectum fidei proponatur nobis immediate ab ipso Deo.* Quae quidem assertio est de fide adversus aliquos veteres haereticos; quorum haeresim excitarunt

novatores, dicentes, unicam credendi regulam esse inspirationem privatam interius a Deo unicuique factam. Requiritur tamen, ut divina virtus proxime et specialiter intercedat in sufficiente propositione obiecti. Cum enim hoc sit supernaturale, et magna ex parte repugnans concupiscentiae, nequit fieri nobis proxime credibile et amabile, sicut oportet, nisi per virtutem gratiae, quae illud et capacitati nostrae accommodet, et speciali modo persuadeat.

414. Nota. 2.° *Ad assentiendum fide divina alicui veritati revelatae non requiri, ut haec veritas proponatur ab Ecclesia immediate singulis Christi fidelibus, cum hoc sit simpliciter impossibile.* Sufficit ergo, ut veritas revelata proponatur credenda toti Ecclesiae per auctoritatem legitimam in ipsa Ecclesia exsistentem. Hanc autem propositionem seu definitionem Ecclesiae poterunt dein cognoscere singuli fideles sive immediate per seipsos, sive mediate per alias personas, quae ob suam scientiam et veracitatem mereantur fidem, uti pluries contingere solet. Quare ad doctrinam fidei sufficienter proponendam, aliquod hominum ministerium fere semper est necessarium. Nam *quomodo credent ei quem non audierunt? Quomodo autem audient sine praedicante? Quomodo vero praedicabunt nisi mittantur?* Rom. 10, 14 sq. Plerumque vero auctoritas privata praedicatoris non satis est, ut doctrina praedicata reddatur sufficienter credibilis; ideoque adducenda sunt alia motiva credibilitatis, quae et reddant doctrinam prudenter credibilem, et moveant auditores ad assentiendum ei propter auctoritatem Dei revelantis eam. Ubi praedicatio est condicio; rationes, quas praedicator affert, sunt motiva quae doctrinam praedicatam reddunt proxime credibilem; auctoritas Dei revelantis est obiectum formale, propter quod illam doctrinam credunt auditores.

415. Nota. 3.° *Auctoritatem Ecclesiae in docendo esse duplicem.* Una est humana, de qua loquitur S. Augustinus quando enumerat quae ipsum in Ecclesia tenebant, scilicet, sapientiam doctorum ecclesiasticorum, consensum populorum, vim miraculorum, perpetuam successionem episcoporum, aliaque similia, quae huic congregationi fidelium maximam tribuunt auctoritatem humanam. *C. epist. Manich.* c. 4 n. 5, ML 42, 175; CV 21, 1. Altera est divina, quam promisit Christus cum dixit: «*et portae inferi non praevalebunt adversus eam*» Mt. 16, 18; de qua loquitur et Apostolus dum Ecclesiam appellat columnam et firmamentum veritatis. 1 Tim. 3, 15. Quae quidem auctoritas competit Ecclesiae proper assistentiam Spiritus Sancti ei divinitus promissam. Cum

autem dicimus, ad assentiendum fide divina alicui veritati revelatae, necessarium esse, ex lege Dei ordinaria, ut ista veritas proponatur nobis per magisterium Ecclesiae, tamquam veritas divinitus revelata, ac proinde omnibus credenda; de illo loquimur magisterio, quod Ecclesiae competit ex divina auctoritate, estque absolute infallibile ob assistentiam Spiritus Sancti.

THESIS

Ad assentiendum fide divina alicui veritati revelatae necesse est, ex lege ordinaria, ut haec veritas proponatur ab Ecclesia ut divinitus revelata

416. CENSURA. Veritates revelatas, ut credantur, proponendas esse, ex lege ordinaria, ab Ecclesia Christi, non solum catholici, sed etiam haeretici profitentur. Sciunt enim fidem debere esse ex auditu per ministerium doctrinale Ecclesiae; quam idcirco singuli quoque haeretici penes se solos esse iactitant. Propositio itaque nostra est communis et vera, quae in deposito revelationis aperte continetur.

Prob. 1.° Nam in S. Scriptura constat: *a)* doctrinam fidei discendam esse ex pastoribus Ecclesiae (IER. 3, 15; MAL. 2, 7; EPH. 4, 11 sq.; HEBR. 13, 7);—*b)* fidem non posse suscipi nisi per ministerium eorum qui ab Ecclesia ad docendum mittuntur (ROM. 10, 14 sq.);—*c)* dubia in materia fidei solvenda esse a sola auctoritate ecclesiastica (ACT. 15, 2 sqq.; GAL. 2, 1 sqq.).

417. Quod Patrum Conciliorumque suffragiis confirmatur. Sic TERTULLIANUS, *De praescript. haeret.* c. 21 scribit: «Hinc igitur dirigimus praescriptionem: Si Dominus Iesus Christus apostolos misit ad praedicandum, alios non esse recipiendos praedicatores, quam Christus instituit; quia nec alius Patrem novit nisi Filius, et cui Filius revelavit; nec aliis videtur revelasse Filius, quam apostolis quos misit ad praedicandum, utique quod illis revelavit. Quid autem praedicaverint, id est, quid illis Christus revelaverit, et hic praescribam non aliter probari debere nisi per easdem ecclesias, quas ipsi apostoli condiderunt, ipsi eis praedicando, tam viva, quod aiunt, voce, quam per epistulas postea. Si haec ita sunt, constat proinde omnem doctrinam, quae cum illis ecclesiis apostolicis, matricibus et originalibus fidei, conspiret, veritati deputandam, sine dubio tenentem quod ecclesiae ab apostolis, apostoli a Christo, Christus a Deo accepit; reliquam vero omnem doctrinam de mendacio praeiudicandam, quae sapiat contra veritatem ecclesiarum et apostolorum et Christi et Dei». ML 2, 33; J 293.

S. IRENAEUS, *Adv. haer.* l. 3 c. 4: «Tantae igitur ostensiones cum

sint, inquit, non oportet adhuc quaerere apud alios veritatem, quam facile est ab Ecclesia sumere; cum apostoli, quasi in depositorium dives, plenissime in eam contulerint omnia quae sint veritatis; uti omnis quicumque velit, sumat ex ea potum vitae. Haec est enim vitae introitus; omnes autem reliqui fures sunt et latrones. Propter quod oportet devitare quidem illos; quae autem sunt Ecclesiae, cum summa diligentia diligere, et apprehendere veritatis traditionem». MG 7, 855.

S. Cyprianus, *De cath. eccl. unit.* n. 5 ait: «Ecclesia una est, quae in multitudinem latius incremento fecunditatis extenditur, quomodo solis multi radii, sed lumen unum; et rami arboris multi, sed robur unum tenaci radice fundatum; et cum de fonte uno rivi plurimi defluunt, numerositas licet diffusa videatur exundantis copiae largitate, unitas tamen servatur in origine. Avelle radium solis a corpore, divisionem lucis unitas non capit; ab arbore frange ramum, fructus germinare non poterit; a fonte praecide rivum, praecisus arescit. Sic et Ecclesia Domini luce perfusa per orbem totum radios suos porrigit; unum tamen lumen est quod ubique diffunditur, nec unitas corporis separatur. Ramos suos in universam terram copia ubertatis extendit, profluentes largiter rivos latius pandit: unum tamen caput est, et origo una, et una mater fecunditatis successibus copiosa; illius fetu nascimur, illius lacte nutrimur, spiritu eius animamur». ML 4, 501; CV 3, 1, 213; J 556.

S. Cyrillus Hier., *Cat.* 5 c. 10: «Fidem, ait, si didiceris, promissionem possidebis. Et observa illam a sola Ecclesia traditam, et ex omni Scriptura munitam». MG 33, 517. S. Augustinus, *C. epist. Manich.* c. 5 n. 6: «Si invenires aliquem qui evangelio nondum credit, quid faceres dicenti tibi: non credo? Ego vero evangelio non crederem, nisi me catholicae Ecclesiae commoveret auctoritas». ML 42, 176; CV 25, 197; J 1581. Vide etiam testimonium Conc. Vatic. sub n. 395. DB 1793 sq. (1642 sq.).

418. 3.° *Probatur eadem assertio ex ipsa ratione theologica.* Nisi enim aliqua exstaret nobis infallibilis auctoritas, magistra ac iudex doctrinae revelatae, profecto non satis esset a Deo provisum de mediis ad salutem necessariis. Nam inter haec media unum, et quidem absolute necessarium, est fides de omni doctrina divinitus revelata. Quam ratio humana per se assequi non valet; stultitia enim est illi, et non potest intellegere nisi doceatur ab Ecclesia, in cuius cathedra lumen revelationis splendidissime lucet. 1 Cor. 2, 14. Revera in doctrina, etiam revelata, homines facillime hallucinantur et errant; unde in ipsa quoque Ecclesia interdum oriantur necesse est haereses. 1 Cor. 11, 19.

Scimus praeterea revelationem, ratione personae cui fit, aliam esse immediatam, aliam mediatam. Prior datur in illis qui locutionem divinam accipiunt directe et immediate ab ipso Deo, sicut in apostolis et prophetis; altera vero, in illis qui eam accipiunt ab aliis hominibus. Nam «quibusdam quidem revelantur immediate a Deo, sicut sunt revelata apostolis et prophetis: quibusdam autem proponuntur a Deo mittente fidei praedicatores». S. THOMAS, 2-2 q. 6 a. 1. Nos vero fidem habemus ex revelatione mediata. Hinc necessitas alicuius canalis conducentis mundissime revelationem divinam ab apostolis usque ad ultimos homines. At iste canalis alius non est nisi magisterium Ecclesiae infallibile. Nam in revelatione mediata haec tria accurate sunt distinguenda: obiectum revelatum, ipsa revelatio, propositio revelationis nobis per homines facta. Quis autem non videt, propositionem istam debere esse talem, quae obiectum a Deo revelatum nullatenus immutare possit? Sed talis propositio, seu explicatio obiecti revelati, non nisi per magisterium, infallibilitatis dono a Deo specialiter instructum, haberi potest. Magisterium autem eiusmodi inter homines unum est Ecclesiae magisterium.

419. Quocirca «omnibus articulis fidei inhaeret fides propter unum medium, scilicet propter veritatem primam propositam nobis in Scripturis, *secundum doctrinam Ecclesiae intellegentis sane;* et ideo qui ab hoc medio decidit, totaliter fide caret». S. THOMAS, 2-2 q. 5 a. 3 ad 2. Hoc scribit Angelicum probaturus, eum qui vel unum discredit articulum, totam fidem perdere. Quae quidem probatio Toleto visa fuit optima. Nam «ratio S. Thomae, inquit, est pulcherrima. Fidei ratio non est absolute Veritas prima, sed contracta cum hac condicione, *quod per Ecclesiam manifestatur;* ablata autem condicione necessaria obiecti in habitu, totus aufertur habitus. At haereticus aufert totam condicionem, non enim credit Ecclesiae; si enim crederet, non negaret articulum: ergo totam perdit fidem». TOLETUS, In 2-2 q. 5 a. 3. Haec condicio, licet profecto non sit necessaria in omni fide, ut patet v. g. in fide primi hominis, est utique communiter necessaria in fide nostra, qui non accepimus immediate a Deo revelationem.

420. Quae cum ita sint, elementa illa, quae ad fidem nostram diximus necessaria, obiectum scilicet revelatum, revelatio, eiusque propositio, sunt quodammodo divina. Obiectum quippe ac revelatio immediate processerunt ex ore Dei; illius autem propositio seu explicatio quasi *divinizatur* per assistentiam Spiritus Sancti, impedientis quominus locutio

Dei ab hominibus transmutetur. Nihil itaque pure humanum, nihil ex se absolute fallibile, ponitur inter veritatem primam loquentem et intellectum nostrum credentem; sicque fides nostra evadit fides vere divina. Explicatio namque facta a persona aliqua particulari, eatenus valet aliquid ad assensum fidei, quatenus conformatur explicationi ab Ecclesia factae.

Attamen opus non est, ut haec explicatio seu propositio doctrinae fidei *explicite* cognoscatur ab omni credente, praecise in quantum facta ab Ecclesia infallibiliter docente sub assistentia Spiritus Sancti; sed satis est, ut hoc cognoscatur saltem implicite et in confuso, sicut de facto solent cognoscere rudiores et etiam plures alii, qui, non a pastoribus Ecclesiae, sed ab aliis personis particularibus, de doctrina credenda immediate erudiuntur. Cuius signum est, quod hanc doctrinam audiant eamque teneant animo valde diverso ac solent audire et tenere veritates profanas, quas in aliis colloquiis percipiunt.

THESIS

Magisterium hoc infallibile Ecclesiae non videtur medium absolute necessarium ad omnem actum fidei, quae in revelatione mediata fundatur

421. Status quaestionis. Quaeritur hic: an, excepto casu revelationis privatae aut specialis divini interventus, possit quis aliquando credere assensu fidei divinae veritatem aliquam, divinitus quidem revelatam, sed nondum ut talem ab Ecclesia propositam. Puta aliquem sapientiorem theologum, qui per proprium ratiocinium certissime concludit, veritatem illam contineri in deposito revelationis. Poteritne iste theologus assentiri huic veritati assensu fidei theologicae?

Negant multi, maxime ex schola thomistica. Ratio autem negationis est, quia, auctoritate Ecclesiae non interveniente, fidelis, quicumque ille sit, non accipit testimonium divinum ut procedens a Deo, sed ut subiectum proprio iudicio; non ut absolute infallibile, sed ut absolute fallibile; non ergo credit infallibiliter, sed fallibiliter, utpote dependenter a proprio iudicio; iudicium quippe humanum absolute fallibile est. Ita Iohannes a Sancto Thoma, *De fide* d. 1 a. 1 n. 27.

Unde motivum formale fidei theologicae *respectu nostri,* aiunt Salmanticenses, est testimonium Dei propositum et applicatum per Ecclesiam; ita ut praedictum testimonium sit ratio formalis credendi; propositio vero, seu applicatio per Ecclesiam facta, sit condicio necessaria ut praedictum testimonium *infallibiliter* applicetur. *De fide* d. 8 dub. 3 n. 32 sq. «Ratio formalis fidei est divina revelatio, ut notificata per

doctrinam Ecclesiae omnino infallibilem; ita ut talis doctrina et persuasio de ipsius infallibilitate sit condicio omnino necessaria *quoad nos*, ut divina revelatio moveat intellectum nostrum ad assentiendum veritatibus a Deo revelatis». GONET, *De fide* d. 8 n. 30. Idem sentiunt CAIETANUS, In 2-2 q. 1 a. 1; q. 5 a. 3; CONTENSON, *De fide* l. 8 diss. 2 c. 1; GOTTI, *Theol.* t. 1 tr. 1 q. 1 dub. 3 sq. apud MARIN SOLA, *La evolución homogénea del dogma católico* n. 150-156.

Affirmant tamen plerique ex omni schola. Cfr. SCOTUS, In 3 dist. 25 q. unic.; CANUS, *De locis* l. 2 c. 5; SUAREZ, *De fide* d. 3 s. 10 n. 10; VAZQUEZ, In 2-2 p. 1 a. 2 d. 5 c. 3; VALENTIA, In 2-2 d. 1 q. 1 punc. 1 § 6; punc. 7 q. 1 sq.; RIPALDA, *De fide* d. 6 s. 4. Quorum doctrinam sic exponit FRANZELIN, *De Deo Uno, Proleg.* pg. 18: «Fieri aliquando potest, ut, licet veritas, de cuius theologica demonstratione quaeritur, nondum sit sufficienter in *catholica fide* proposita, illis tamen qui argumentorum vim perspicere valent, ex diligenti examine sive Scripturae sive Traditionis certo constet, eam veritatem contineri in revelato Dei verbo. Hoc posito, argumenta quae demonstrent veritatem contentam in revelatione, pro illis sufficiens sunt applicatio et propositio revelationis ad assensum *fidei divinae* eliciendum... Praecipue vero cavendum, ne hanc doctrinam temere extendamus ad opiniones seu sententias in quibus theologi libere omnino in diversa abeunt, et nullus est moralis in Ecclesia Dei consensus». Cfr. SCHIFFINI, *De virt. inf.* n. 160.

422. Prob. 1.° Si quis certo et indubitanter sciat aliquid esse dictum a Deo, is non solum potest sed etiam debet illud credere, quia Deus dixit; secus enim magnam Deo loquenti irrogaret iniuriam. Cum igitur huiusmodi assensus sit non modo prudens sed etiam obligatorius, censendum sane est, nihil ex parte Dei defuturum, quo ille evadat fides vere divina. Atqui fieri potest, ut aliquis, ante definitionem Ecclesiae, certo et indubitanter sciat aliquid esse dictum a Deo. Ergo magisterium infallibile Ecclesiae non videtur necessarium ad omnem actum fidei quae in revelatione mediata fundatur.

2.° Ex adversariorum sententia sequitur, neminem eorum qui extra veram Christi Ecclesiam invincibiliter versantur, posse ellicere ullum actum fidei. Qui enim invincibiliter ignorat auctoritatem infallibilem Ecclesiae, quomodo poterit aprehendere obiectum fidei, ut revelatum a Deo, simulque ut propositum infallibiliter ab Ecclesia, quam fortasse positive reicit? Atqui falsum est, extra Ecclesiam nullum elici actum fidei; cum non nisi per actus fidei possint se praeparare ad ingrediendum in Ecclesiam quicumque foris vagantur. Ergo auctoritas Ecclesiae non

videtur absolute necessaria ad *omnem* actum fidei nostrae. Cfr. *Revue Thomiste* (1924) pg. 64 sq.

Revera, nulla apparet difficultas in eo, quod hominibus magisterium infallibile Ecclesiae inculpabiliter ignorantibus ita proponantur aliqui articuli fidei, ut non solum possint, verum etiam debeant credere eos propter auctoritatem Dei revelantis. Neque apparet ratio sufficiens asserendi, nullum actum fidei divinae elici unquam ab iis qui nati et nutriti in aliqua secta religiosa, adhuc bona fide in ea perseverant, magisterium Ecclesiae infallibile ignorant, a suis magistris et pastoribus plures articulos veros excipiunt. Modum autem quo homines, inculpabiliter extra Ecclesiam aberrantes, possint auxilio gratiae actualis elicere actus fidei supernaturales, quibus ad ipsam iustitiam se disponant ac praeparent, egregie explicat Lugo, *De fide* d. 12 s. 3 n. 50 sq. Cfr. Franzelin, *De div. trad.* s. 3 c. 5 § 3 c.

423. *Dices:* Si non semper requiratur propositio Ecclesiae ad credendum, potest haereticus negare unum articulum fidei, et credere alios fide vere theologica; quia, seclusa auctoritate Ecclesiae, poterit habere adhuc alia motiva quae reddant alios articulos sufficienter credibiles.

Resp. Repugnantia dissensus unius articuli cum assensu alterius per fidem infusam, si revera datur, non necessario provenit ex necessitate auctoritatis Ecclesiae omnes articulos aequaliter proponentis, sed potest provenire ex sufficiente credibilitate, omnibus articulis communi, undecumque ea credibilitas oriatur; sive ex propositione Ecclesiae, sive ex miraculis, sive ex aliis motivis, quae revelationem divinam penitus compertam faciant. Si enim omnes articuli proponantur *prudenter* credibiles, voluntas nequit *prudenter* imperare assensum uni et dissensum alteri, cum sub eodem motivo prudentis credibilitatis aequaliter comprehendantur omnes. Quod si imperet, ipso facto voluntas male disponitur ad imperandum intellectui in materia fidei theologicae; quo habitus fidei corrumpatur necesse est. Qui enim ex duobus articulis credendis unum credit, alterum vero negat, is non movetur ad credendum ob motivum honestatis relucentis in eo, quod Deo loquenti credat creatura; sed potius ob aliquod aliud motivum inordinatum, quod assensum praestitum ratione obsequii et honoris erga Deum penitus privat. Cfr. Ripalda, *De fide div.* d. 6 s. 4 n. 35.

ARTICULUS IV

DE FIDE ECCLESIASTICA

424. Nota. 1.° Regula fidei est principium continens aut infallibiliter proponens veritates divinitus revelatas. Est triplex: *Scriptura, Traditio, Ecclesia*. Scriptura canonica est infallibilis regula fidei, quatenus omnia in ipsa contenta sunt credenda eo sensu quo ab Ecclesia intelleguntur; Ecclesiae enim est iudicare de vero sensu et interpretatione Scripturarum Sanctarum, quemadmodum loquitur TRID. sess. 4, DB 786 (668). Traditio dividitur in *divinam, apostolicam* et *ecclesiasticam*. Traditiones divinae vocantur illae, quas a Christo immediate acceperunt Apostoli. Quae vero, Spiritu Sancto revelante vel inspirante, profectae fuerunt ex ipsis Apostolis, traditiones apostolicae nuncupantur. Traditiones denique ecclesiasticae sunt antiquae consuetudines, quae, prius a particularibus incohatae, dein tacito totius Ecclesiae consensu vim legis obtinuerunt. Traditiones divinae et apostolicae, in rebus ad fidem et mores pertinentibus, habent auctoritatem summam, quippe quae sunt verbum Dei, sive ore tenus a Christo prolatum, sive ab Spiritu Sancto Apostolis inspiratum. Scriptura et Traditio dicuntur regula fidei *inanimata;* Ecclesia vero, regula fidei *animata*.

425. Nota. 2.° Porro, praeter Scripturam et Traditionem, seu praeter verbum Dei scriptum et traditum, necessaria est viva aliqua regula fidei, infallibiliter proponens verum sensum divinae locutionis. Scriptura etenim multis in locis est valde obscura, et saepe oriuntur controversiae circa legitimam illius interpretationem: quibus dirimendis nec sola Scriptura, nec Scriptura cum sola Traditione, nec utraque cum spiritu privato sufficit. Cum igitur talis regula sit necessaria, concluditur, illam de facto dari; secus enim Christus non sufficienter providisset Ecclesiae. Nam, ut legislator recte ordinet societatem, non sufficit quod ferat leges saluberrimas, easque in publico codice descriptas relinquat; sed insuper constituat necesse est iudicem, qui et verum legis sensum, quem lex mortua promovere nequit, viva voce declaret, et sententiam inter partes litigantes definite ferat.

Miseratione itaque potius quam refutatione digni sunt, qui veram Christi Ecclesiam negarunt esse visibilem, ne etiam visibilem controversiarum iudicem agnoscere cogerentur. Quapropter supponimus hic, veram Christi Ecclesiam esse reapse visibilem, et per notas eius proprias ab omnibus aliis caetibus religiosis, qui se Christi doctrinam sectari pro-

fitentur, plane discernibilem. Item supponimus, solam Ecclesiam Romanam, seu solam illam congregationem fidelium, qui Romanum Pontificem ut Caput Ecclesiae et Christi Vicarium agnoscunt, esse veram Christi Ecclesiam.

426. Nota. 3.° Ecclesia haec, sub capite suo constituta, est infallibilis regula fidei, utpote columna et firmamentum veritatis. 1 Tim. 3, 15. Immo etiam solus Romanus Pontifex, Christi Vicarius et S. Petri legitimus successor, ex cathedra loquens, est supremus ac infallibilis controversiarum iudex in iis quae fidem et mores spectant. Nam dogma fidei est, «Romanum Pontificem, cum ex cathedra loquitur, id est, cum omnium christianorum pastoris et doctoris munere fungens, pro suprema sua apostolica auctoritate doctrinam de fide vel moribus ab universa Ecclesia tenendam definit, per assistentiam divinam ipsi in beato Petro promissam, ea infallibilitate pollere, qua divinus Redemptor Ecclesiam suam in definienda doctrina de fide vel moribus instructam esse voluit; ideoque eiusmodi Romani Pontificis definitiones ex sese, non autem ex consensu Ecclesiae, irreformabiles esse». Vatic., *Const. de Ecclesia Christi* cap. 4, DB 1839 (1682). Concilium quoque episcoporum, legitime celebratum et a Romano Pontifice suprema sua auctoritate confirmatum, est pariter infallibilis regula fidei, cui omnes Christi fideles se submittere tenentur.

427. Nota. 4.° At Ecclesia docens non semper utitur auctoritate sua absolute infallibili; nec proinde suum iudicium proponit tamquam definitivum et omnino irreformabile, sicut accidit in beatificatione servorum Dei, atque etiam in illis SS. Congregationum decretis doctrinalibus, quae necdum sunt a Romano Pontifice in forma specifica approbata. Tunc auctoritas Ecclesiae sic docentis, quamvis nemo nisi temere ei obsistere possit, non tamen fundat nisi assensum fidei opinativum per se obnoxium falsitati. Quapropter de hac fide Ecclesiae debita, in praesenti nulla movetur quaestio. Alias vero Ecclesia utitur in docendo auctoritate doctrinali prorsus infallibili, ei divinitus promissa; quam interdum, pro gravitate rerum, his aliisve similibus verbis Romani Pontifices exprimere solent: «Auctoritate Domini nostri Iesu Christi, beatorum Apostolorum Petri et Pauli ac Nostra declaramus, pronuntiamus et definimus...». Ex Bulla «*Ineffabilis Deus*», 8 Dec. 1854.

Hac auctoritate absolute infallibili utitur Ecclesia in duplici casu: *Primo,* cum definit aliquam veritatem esse divinitus revelatam, eamque proponit fide divina et catholica omnibus credendam. In hoc casu dis-

tinguenda est veritas revelata a definitione seu propositione eius: revelata enim est a Deo, proposita vero ab Ecclesia; ergo praeter assensum qui debetur Deo revelanti, debetur assensus etiam Ecclesiae proponenti; at neque de hoc assensu agere volumus. *Secundo,* cum definit aliquam veritatem, quae, licet non sit *in se* formaliter revelata, est tamen necessaria ad depositum revelationis fideliter custodiendum. Inter huiusmodi veritates recenseri solent conclusiones theologicae stricte tales, propositiones sub censura haeresi inferiore damnatae, facta dogmatica, leges Ecclesiae universales secundum earum moralitatem consideratae, canonizatio sanctorum et approbatio ordinum religiosorum. Quaestio movetur de assensu debito Ecclesiae proponenti eiusmodi veritates ab omnibus Christi fidelibus assensu absolute irrevocabili tenendas, quamvis revera Ecclesia in utroque casu eandem exerceat auctoritatem; neque enim putandum est, plures esse in Ecclesia auctoritates doctrinales absolute infallibiles.

428. Nota. 5.° Quare supponimus hic, charisma infallibilitatis divinitus Ecclesiae concessum ad depositum revelationis fideliter custodiendum, non coarctari ad eas solummodo veritates, quae in hoc depósito formaliter continentur; sed ad illas quoque protendi, quae cum illis ita conexae sunt, ut, his negatis, illae pessumdentur necesse sit. Consequenter supponimus hanc infallibilitatem sese extendere tum ad facta dogmatica definienda, tum ad errores fidei plus minusve nocivos proscribendos, etiam relative ad sensum obiectivum auctoris et libri in quo reperiuntur [1]. Supponimus denique hanc infallibilitatem, secundum quod extenditur ad haec omnia, esse divinitus revelatam, ac proinde et obiectum materiale fidei theologicae; hoc, inquam, supponimus ex tractatu *de locis theologicis,* saltem ut longe probabilius. Denique praesens controversia de fide ecclesiastica non est permiscenda cum illa alia quaestione de qua inferius (506. 528 sqq.) disputatur. Nam ad praesentem controversiam dirimendam satis est quod ipse Christus affirmaverit, Ecclesiam in praedictis obiectis definiendis esse infallibilem; quidquid demum sentiatur de altera quaestione: anne scilicet locutio Ecclesiae sic definientis sit veluti complementum integrale divinae locutionis, adeoque ingrediatur necne constitutive in ipsum obiectum formale fidei theologicae.

[1] «Quae doctrina communis est omnibus theologis; ita tamen ut alii contrariam dicant gravissimum errorem, alii haeresim; nulla autem hactenus est explicita hac de re Ecclesiae definitio». MAZZELLA, *De virt. inf.* n. 452. Cfr. CHOUPIN, *Valeur des décissions doctrinales et disciplinaires du Sant-Siège* pg. 22. 47; FRANZELIN, *De Tradit.* th. 12; PESCH, *Praelect. Dogm.* t. 1 n. 536-540.

429. Nota. 6.° Assensus, qui in praedictis rebus debetur Ecclesiae, est actus fidei, non scientiae; non enim nititur in evidentia rei, sed in auctoritate Ecclesiae. Quocirca fides ecclesiastica appellari consuevit. Haec fides ecclesiastica vocari etiam solet *mediate divina,* quatenus fundatur in auctoritate Ecclesiae, praecise ut credita propter auctoritatem Dei revelantis. Exinde sequi videtur, neminem posse credere, verum esse iudicium Ecclesiae declarantis aliquam doctrinam, quin simul *implicite* eadem fide credat etiam, doctrinam illam esse revera talem, qualem Ecclesia esse declaravit. Nam iudicium verum, qua tale, non potest concipi sine obiecto cui conformatur.

Profecto affirmare iudicium Ecclesiae esse verum, et non affirmare obiectum iudicii esse tale, quale Ecclesia iudicat esse, involvit sine dubio contradictionem. Quare iste assensus directe et quasi in recto refertur quidem ad iudicium Ecclesiae infallibile, indirecte vero et veluti in obliquo ad doctrinam ab Ecclesia definitam. Ergo si quis propter auctoritatem Dei revelantis crederet *explicite,* iudicium Ecclesiae esse verum; eodem actu fidei et propter eandem auctoritatem crederet *implicite,* obiectum iudicii esse tale, quale per idem iudicium affirmatur esse.

430. Nota. 7.° Hinc sponte oritur quaestio de fide, quae *ecclesiastica* appellari consuevit, videlicet: *Assensus fidei, qui proxime nititur in auctoritate Ecclesiae infallibili divinitus ei promissa, estne assensus fidei theologicae, annon?* Circa quaestionem hanc sic expositam variae sunt theologorum sententiae:

Prima sententia, communis inter theologos antiquiores, tenet, non solum infallibilitatem Ecclesiae, sed etiam facta doctrinalia, post definitionem Ecclesiae, pertinere ad obiectum fidei theologicae; idque propter inseparabilem facti et iuris seu dogmatis coniunctionem. «Mirum quanto impetu et animi ardore adversus hanc opinionem insurrexerint Iansenii fautores; quam tetris admodum coloribus eam obumbraverint, quasi divinae fidei fundamenta penitus convelleret, factum scilicet novum, nec revelatum, pro fidei obiecto obtrudens». Tournelly, *De Ecclesia Christi* q. 5 a. 5.

Secunda sententia fuit rigidiorum iansenistarum; qui, explosa ac penitus reiecta Ecclesiae in factis infallibilitate, ius seu dogma a facto distinguebant; dictitantes, dogmati ab Ecclesia definito esse quidem assensum fidei debitum; facto autem esse debitam solam reverentiam, quae in silentio religioso consistit. Unde formulae ab Alexandro VII in facto

Iansenii sancitae [1] subscribere recusabant, eo quod putarent, Romanum Pontificem, immo universam Ecclesiam, non satis assecutam fuisse sensum libri Iansenii, et errore facti in eo assignando laborasse [2].

TERTIA SENTENTIA mitiorum fuit iansenistarum, qui, tametsi Ecclesiae auctoritati haud sane parum detrahebant, praetextu tamen pacis ac reverentiae debitae decretis Ecclesiae, censebant, se absque ulla exceptione ac limitatione posse subscribere formulae Alexandri VII, licet factum Iansenii, quod illa includit, interius non crederent.

QUARTA SENTENTIA distinguebat inter haec duo: *quis* nempe et *qualis* sit verborum aut propositionum sensus. *Primum* designat sensum litteralem et grammaticalem verborum et propositionum: *quis sit*. *Alterum* importat qualitatem seu condicionem sensus theologici, veritatem nempe aut falsitatem: *qualis sit*. Circa primum sensum Ecclesia potest falli, non vero circa secundum. Perinde ac si Ecclesia de sensu theologico verborum aut propositionum posset infallibiliter iudicare, nisi prius perspectam haberet grammaticalem earum significationem!

QUINTA SENTENTIA affirmabat, Ecclesiam in factis doctrinalibus, absolute et speculative loquendo, posse errare; de facto tamen numquam errasse; ac proinde pie ac prudenter praesumi posse, eam numquam aberraturam; quapropter, ubi obsequium sive manus sive mentis exigitur, seposita huius infallibilitatis quaestione, semper ex animo exhibendum illud esse; neque posse denegari absque magna superbiae et temeritatis nota.

SEXTA SENTENTIA existimat, Ecclesiam de praedicta materia iudicantem esse infallibilem ex assistentia Spiritus Sancti. Quare huic Ecclesiae iudicio acquiescere tenentur fideles, non silentio tantum, ut vocant, religioso, sed ex interno mentis consensu et approbatione. Motivum igitur huius assensus est ipsamet Ecclesiae auctoritas doctrinalis, promissa et concessa a suo divino Fundatore. «Nonnulli, post illustrissimum Perefixium archiepiscopum parisiensem, fidem hanc appellant *ecclesiasti-*

---

[1] Formularium submissionis Iansenistis propositum sic se habebat: «Ego N. Constitutioni apostolicae Innocentii X, datae die 31 Maii 1653, et Constitutioni Alexandri VII, datae die 16 Octobris 1656, Summorum Pontificum, me subicio, et quinque propositiones ex Cornelii Iansenii libro, cui nomen *Augustinus*, excerptas, et in sensu ab eodem auctore intento, prout illas per dictas Constitutiones Sedes Apostolica damnavit, sincero animo reicio ac damno, et ita iuro: Sic me Deus adiuvet, et haec sancta Dei evangelia». DB 1099 (971).

[2] Cum, damnatis a Summis Pontificibus Iansenii propositionibus, ad illam cavillationem recurrissent ianseniani ut dicerent, eas quidem esse damnabiles, sed eum non fuisse sensum Iansenii; Alexander VII haec declaravit: «Quinque illas propositiones ex libro praememorati Cornelii Iansenii Episcopi Iprensis, cui titulus est *Augustinus*, excerptas ac in sensu ab eodem Cornelio intento damnatas fuisse, declaramus et definimus». DB 1098 (971).

cam; quae media est inter fidem simpliciter divinam et simpliciter humanam; quemadmodum praeceptа ecclesiastica nec simpliciter divina nec simpliciter humana dicuntur». TOURNELY, *De Ecclesia Christi* q. 5 a. 5.

431. Nota. 8.° Devicta iam atque protrita diabolica iansenistarum superbia [1], non remanent ex supra dictis sententiis nisi prima et ultima. *Prima* asserit, fidem, de qua agimus, esse divinam; *altera* autem, esse solum ecclesiasticam. Hanc ultimam sententiam a tempore controversiarum cum iansenianis multi theologi propugnarunt. Quare haud quidem satis accurate scribit SCHIFFINI, *De virt. inf.* n. 127 th. 18: «Fides illa, quam *nonnulli* ecclesiasticam dixerunt, utpote quae proxime nititur infallibili Ecclesiae magisterio, sive in se sive in suo obiecto spectetur, a fide infusa et theologica non est distinguenda».

Fatendum sane est, hoc nomen, *fidei ecclesiasticae,* theologis saeculo XVII prioribus fuisse penitus ignotum, illudque introductum fuisse in scholas catholicas praesertim occasione celebris controversiae cum Iansenianis, sicut Schiffini asseverat. Quod et confirmari potest tum verbis Tournely nuper citatis, tum testimonio Grandin Martini sic scribentis: «Quaeres: quo nomine vocanda sit fides illa, quam Ecclesiae de *factis* iudicium ac declaratio fundat? Respondeo, posse vocari humanam ac *ecclesiasticam*... Et vero isto nomine eam vocavit Illustrissimus Archiepiscopus (Péréfixe) suo mandato edito die 7 Iunii, anni 1664; quod nomen, si cuique videtur *novum,* res ipsa videri nova non debet». M. GRANDIN, *Opera Theol.* t. 2 *de gratia* q. 3 s. 3 punc. 2.

432. Revera quidquid sit de nomine, res tamen per nomen significata ante obortam haeresim iansenisticam ab aliquibus cognita fuit. Molina enim iam docuerat, conclusiones theologicas non posse credi fide

[1] Nam CLEMENS XI, *Const.* «Viam Domini» omnem viam praeclusit iansenistarum subterfugiis quoad factum dogmaticum, his verbis: «Ut quaevis in posterum erroris occasio penitus praecidatur, atque omnes catholicae Ecclesiae filii Ecclesiam ipsam audire, non tacendo solum (nam et impii in tenebris conticescunt), sed et interius obsequendo, quae vera est orthodoxi hominis oboedientia, condiscant; hac nostra perpetuo valitura constitutione, oboedientiae, quae praeinsertis apostolicis constitutionibus debetur, obsequioso illo silentio nequaquam satis fieri; sed damnatum in quinque praefatis propositionibus Ianseni(an)i libri sensum, quem illarum verba prae se ferunt, ut praefertur, ab omnibus Christi fidelibus ut haereticum, non ore solum, sed et corde reici ac damnari debere; nec alia mente, animo aut credulitate supradictae formulae subscribi licite posse, ita ut, qui secus aut contra quoad haec omnia et singula senserint, tenuerint, praedicaverint, verbo vel scripto docuerint aut asseruerint, tamquam praefatarum apostolicarum constitutionum transgressores omnibus et singulis illarum censuris et poenis omnino subiaceant, eadem auctoritate apostolica decernimus, declaramus, statuimus et ordinamus». DB 1350 (1317).

divina, etiam accedente infallibili Ecclesiae definitione. «Quaeres ergo, quonam habitu assentiuntur fideles conclusionibus ab Ecclesia ex revelatis definitis, si illis habitu fidei immediate non assentiuntur? Respondeo: si sciant illas deducere ex revelatis, ut eas deducit Ecclesia, duplici via assentiuntur illis per habitum theologicum: altera, eo ipso discursu quo eas, non secus ac ipsa Ecclesia, deducunt: altera, per hunc alium discursum auctoritati Ecclesiae innitentem, doctis ac indoctis communem: Ecclesia errare nequit in suis definitionibus: hoc vel illud ab ea definitum est: ergo est certum ac verum». MOLINA, *Comment. in primam D. Thomae partem* (Conchae, 1592) q. 1 a. 2 d. 1. Cfr. BECANUS, *Summa Theol. Schol.* (Lugduni 1621 sqq.) t. 2 *de virt. theol.* c. 8 q. 7 concl. 3; GRANADUS, *In Summam D. Thomae commentarii* (Hispali 1623 sqq.) t. 1 q. 1 d. 3 n. 22 sqq.

433. Iuxta primam sententiam, fides, quae *ecclesiastica* dicitur, sic exprimi debet: Credo hoc quia Deus revelavit, Ecclesiam in hoc docendo esse infallibilem; ita ut Ecclesia non sit motivum credendi, sed Deus. At, iuxta alteram sententiam, sic est exprimenda: Credo hoc, quia Ecclesia hoc docet; ita ut auctoritas Ecclesiae, prout contradistincta ab auctoritate Dei, sit unicum motivum credendi. Unde, iuxta hanc sententiam, triplex est distinguenda fides: *divina,* quae nititur auctoritati Dei; *humana,* quae nititur auctoritati hominum, absolute fallibili; *ecclesiastica,* quasi intermedia, quae nititur auctoritati infallibili Ecclesiae aliquid definientis cum assistentia Spiritus Sancti. Cfr. ANTOINE, *Theol. Univ. De fide* s. 1 a. 7 § 4.

THESIS

Praeter assensum qui debetur Deo revelanti, debetur assensus etiam Ecclesiae docenti, in iis quoque quae fidei morumque dogmata non attingunt

434. Pars 1.ª *In rebus fidei et morum.*

Prob. 1.° Nam magisterium Ecclesiae est magisterium a Christo institutum ad docendas et custodiendas veritates, quae in deposito revelationis continentur. Magisterio autem a Christo instituto debetur obsequium in iis omnibus quae illi commissa sunt. Sed obsequium tali magisterio debitum est proculdubio assensus mentis. Ergo, praeter assensum qui debetur Deo revelanti, debetur assensus etiam Ecclesiae docenti aliquid, quod ad fidem et mores pertinet.

2.° Hoc ipsum sentit Ecclesia dum exigit professionem fidei, etiam internam, suis definitionibus praestandam. In hac enim professione con-

tinetur non solum assensus debitus veritati definitae, verum etiam assensus debitus iudicio Ecclesiae definientis. Quod tunc potissimum patet, cum ante definitionem veritatis assensus non exigebatur, quia de ipsa veritate ab ipsis catholicis dubitabatur.

Porro in *Professione fidei tridentina* haec inter alia profitemur: «Apostolicas et ecclesiasticas traditiones reliquasque eiusdem Ecclesiae observationes et constitutiones firmissime admitto et amplector... Sanctam catholicam et apostolicam Romanam Ecclesiam omnium ecclesiarum matrem et magistram agnosco; Romanoque Pontifici, beati Petri apostolorum principis successori ac Iesu Christi vicario, veram oboedientiam spondeo ac iuro. Cetera item omnia a sacris canonibus et oecumenicis Conciliis, ac praecipue a sacrosancta Tridentina Synodo (et ab oecumenico Concilio Vaticano) [1], tradita, definita ac declarata (praesertim de Romani Pontificis primatu et infallibili magisterio), indubitanter recipio atque profiteor; simulque contraria omnia, atque haereses quascumque ab Ecclesia damnatas et reiectas et anathematizatas ego pariter damno, reicio et anathematizo». DB 994 sqq. (863 sqq.).

435. Inter interrogationes *Wicleffitis* et *Hussitis* proponendas ex Bulla Martini V «*Inter cunctas*», 22 Febr. 1418, interrogationes, 7, 8, 11 sic se habent: «Item, utrum credat quod condemnationes Iohannis Wicleff, Iohannis Hus et Hieronymi de Praga, factae de personis eorum, libris et documentis per sacrum generale Constantiense Concilium, fuerint rite et iuste factae, et a quolibet catholico pro talibus tenendae et firmiter asserendae».

«Item, utrum credat, teneat, asserat, Iohannem Wicleff de Anglia, Iohannem Hus de Bohemia, et Hieronymum de Praga fuisse haereticos, et pro haereticis nominandos ac deputandos, et libros et doctrinas eorum fuisse et esse perversos, propter quos et quas et eorum pertinacias, per sacrum Concilium Constantiense pro haereticis sunt condemnati».

«Item, specialiter litteratus interrogetur, utrum credat sententiam sacri Constantiensis Concilii super quadraginta quinque Iohannis Wicleff et Iohannis Hus triginta articulis superius descriptis latam, fore veram et catholicam: scilicet, quod supradicti quadraginta quinque articuli Iohannis Wicleff, et Iohannis Hus triginta, non sunt catholici, sed quidam ex eis sunt notorie haeretici, quidam erronei, alii temerarii et seditiosi, alii piarum aurium offensivi». DB 659 sqq. (553 sqq.).

Iam vero, nemo non videt, hisce omnibus ecclesiasticis documentis

[1] Quae uncis includuntur, ex Decr. S. C. Conc. 20 Ian. 1877 nunc addenda sunt. ASS. X (1877), 74.

exigi assensum mentis, praestandum non solum veritatibus revelatis, verum etiam magisterio Ecclesiae proponentis illas ut ab omnibus credendas. Pariter in causa iansenistarum de *factis dogmaticis* Romani Pontifices aperte declararunt, exhibendum esse iudiciis Ecclesiae assensum internum, ut ex documentis supra (430 sq. *Not.)* relatis aperte colligitur. Qui enim non assentit iudicio Ecclesiae aliquid definientis, impossibile est ut assentiat definito; maxime si ante definitionem illud vel negabat, vel in dubium revocabat, ut aliquando contingere solet.

436. Pars 2.ª *In iis quoque quae fidei morumque dogmata non attingunt.*

Prob. Pius IX in Encyclica «*Quanta cura*» (8 Dec. 1864) ait: «Atque silentio praeterire non possumus eorum audaciam qui, sanam non sustinentes doctrinam, contendunt illis Apostolicae Sedis iudiciis et decretis, quorum obiectum ad bonum generale Ecclesiae, eiusdemque iura ac disciplinam spectare declaratur, dummodo fidei morumque dogmata non attingat, posse *assensum* et oboedientiam detrectari absque peccato et absque ulla catholicae professionis iactura. Quod quidem quantopere adversetur catholico dogmati plenae potestatis Romano Pontifici ab ipso Christo Domino divinitus collatae universalem pascendi, regendi et gubernandi Ecclesiam, nemo est qui non clare aperteque videat et intellegat». DB 1698 (1547).

Idem Romanus Pontifex in epist. «*Tuas libenter*» ad archiepiscopum Monaco-Frisingensem (21 Dec. 1863) scripserat: «Dum vero debitas illis deferimus laudes, quod professi sint veritatem, quae ex catholicae fidei obligatione necessario oritur, persuadere Nobis volumus, noluisse obligationem, qua catholici magistri ac scriptores omnino adstringuntur, coarctare in iis tantum quae ab infallibili Ecclesiae iudicio veluti fidei dogmata ab omnibus credenda proponuntur. Atque etiam Nobis persuadeamus, ipsos noluisse declarare, perfectam illam erga revelatas veritates adhaesionem, quam agnoverunt necessariam omnino esse ad verum scientiarum progressum assequendum et ad errores confutandos, obtineri posse, si dumtaxat dogmatibus ab Ecclesia expresse definitis fides et obsequium adhibeatur». DB 1683 (1535).

437. Item propositio 22.ª damnata in Syllabo Pii IX ita se habet: «Obligatio, qua catholici magistri et scriptores omnino adstringuntur, coarctatur in iis tantum quae ab infallibili Ecclesiae iudicio veluti fidei dogmata ab omnibus credenda proponuntur». In Decr. «*Lamentabili*» Pii X propositio damnata sub n.° 7 est: «Ecclesia cum proscribit errores, nequit a fidelibus exigere ullum internum assensum, quo iudicia a

se edita complectantur». DB 1722. 2007 (1570). Quare «satis non est haereticam pravitatem devitare, sed oportet illos quoque errores diligenter fugere, qui ad illam plus minusve accedunt; quare omnes debent etiam constitutiones et decreta servare quibus pravae huiusmodi opiniones a Sancta Sede proscriptae et prohibitae sunt». CIC can. 1324. Cfr. C 160 sqq.

438. Ex quibus omnibus liquet, Ecclesiae auctoritate sua infallibili aliquam veritatem definienti, aut aliquem errorem damnanti, deberi assensum internum, quamvis veritatem non definiat ut dogma fidei, nec errorem damnet sub censura haereseos. Nam ex articulis Wicleffi et Hus aliqui erant profecto haeretici, alii autem solum erronei, alii temerarii et seditiosi, alii piarum aurium offensivi; nihilominus tamen Martinus V in Bulla «*Inter cunctas*» exigit ab omnibus Christi fidelibus internum firmumque mentis assensum, quo credant, sententiam Concilii Constantiensis adversus omnes illos articulos latam, esse veram et catholicam: «scilicet, [credant] quod supradicti quadraginta quinque articuli Iohannis Wicleff, et Iohannis Hus triginta, non sunt catholici, sed quidam ex eis sunt notorie haeretici, quidam erronei, alii temerarii et seditiosi, alii piarum aurium offensivi», uti ipse Martinus V loquitur.

Idem concluditur tum ex reiecto iansenistarum obsequioso silentio, tum ex Pii IX et Pii X nuper citatis documentis: in quibus, praeter oboedientiam, praecipitur expresse assensus mentis internus; agitur quippe in illis tam de obsequio fidei praestando, quam de erroribus pravisque opinionibus vitandis; quae quidem intellectum spectant [1].

[1] ***Quaeres:*** *An et qualis sit assensus debitus fallibili Ecclesiae magisterio,* v. g. *decretis doctrinalibus SS. Congregationum?—**Resp.***. Omnes concedunt: *a)* huiusmodi decretis debitam esse oboedientiam, consistentem saltem in eo quod, inconsulta S. Congregatione, non scribatur nec doceatur aliquid adversus illius decretum;—*b)* non esse debitum assensum absolute irrevocabilem, qualis est assensus quem infallibili Ecclesiae magisterio debitum esse ostendimus; nam firmitas assensus prudentis nequit superare firmitatem motivi, in quo nititur: hoc autem cum in nostro casu non sit absolute infallibile, nequit exigere assensum absolute irrevocabilem. Non defuerunt aliqui qui aussi sunt dicere, eiusmodi decretis fieri satis per solum reverentiale silentium, absque ullo mentis assensu; attamen communis iam et vera theologorum sententia tenet, praestandum insuper esse internum mentis assensum: non quo iudicemus doctrinam decreti esse infallibiliter veram, sed certe quo iudicemus istam doctrinam hic et nunc esse securam, et ex motivo providentiae doctrinalis Ecclesiae nobis tenendam.

Porro hunc assensum, et non solum reverentiale silentium, nobis praecipit Ecclesia. Nam Pius IX agens de conventibus theologorum Germaniae, in epist. «*Tuas libenter*» ad archiepiscopum Monaco-Frisingensem, haec scribit: «Sed cum agatur de illa subiectione, qua ex conscientia ii omnes catholici obstringuntur, qui in contemplatrices scientias incumbunt, ut novas suis scriptis Ecclesiae afferant utilitates; idcirco eiusdem conventus viri recognoscere debent, sapientibus catholicis haud satis esse, ut praefata Ecclesiae dogmata recipiant ac venerentur; verum etiam opus esse, ut se subiciant tum decisionibus quae ad doctrinam perti-

THESIS

Assensus ille fidei, qui in auctoritate infallibili Ecclesiae proxime niti dicitur, non videtur ab assensu fidei theologicae esse realiter distinctus

439. Status quaestionis. Ad omnem confusionem vitandam oportet notare, nos non considerare hic assensum qui versatur circa veritatem ab Ecclesia definitam tamquam divinitus revelatam, ideoque fide divina et catholica omnibus credendam, qui assensus sine dubio est assensus fidei theologicae; sed tantum assensum qui versatur vel circa alias veritates ab Ecclesia definitas, puta factum aliquod dogmaticum, vel circa damnationem propositionum quae ab Ecclesia sub censura haeresi inferiore damnatae sunt; hic enim assensus, et non alius, fides ecclesiastica appellari consuevit. Et asserimus, hunc quoque assensum esse assensum fidei theologicae; ac proinde nullam dari fidem ecclesiasticam absolute infallibilem a fide divina realiter distinctam. Dico *absolute infallibilem,* quia assensus praestitus magisterio Ecclesiae non infallibili, de quo hic non loquimur, poterit, si lubet, fides ecclesiastica nuncupari.

440. Prob. Praeter auctoritatem veterum theologorum, qui fidem ecclesiasticam a fide theologica realiter distinctam non agnoverunt, plu-

---

nentes a Pontificiis Congregationibus proferuntur, tum iis doctrinae capitibus, quae communi et constanti catholicorum consensu retinentur ut theologicae veritates et conclusiones ita certae, ut opiniones eisdem doctrinae capitibus adversae, quamquam haereticae dici nequeant, tamen aliam theologicam mereantur censuram». DB 1684 (1537).

Commissionis de re biblica auctoritatem declaravit Pius X Motu proprio «*Praestantia Scripturae*» (18 Nov. 1907) his verbis: «Quapropter declarandum illud praecipiendumque videmus, quemadmodum declaramus in praesens expresseque praecipimus, universos omnes conscientiae obstringi officio sententiis Pontificalis Consilii de re biblica, sive quae adhuc sunt emissae sive quae posthac edentur, perinde ac decretis Sacrarum Congregationum pertinentibus ad doctrinam probatisque a Pontifice, se subiciendi; nec posse notam tum detrectatae oboedientiae tum temeritatis devitare aut culpa propterea vacare gravi quotquot verbis scriptisve sententias has tales impugnent; idque praeter scandalum, quo offendant, ceteraque quibus in causa esse coram Deo possint, aliis, ut plurimum, temere in his errateque pronuntiatis». DB 2113; C 102.

Quae omnia, aliquid amplius quam reverentiale silentium a nobis exigi haud sane obscure manifestant. Neque obstat, quod Congregationes istae non sint infallibiles. Nam auctoritas infallibilis est quidem necessaria ad assensum *absolute* irreformabilem, minime vero ad assensum ordinis inferioris. Nonne saepissime in multis rebus assentimur prudenter iudicio aliorum, qui, licet absolute fallibiles, sunt tamen in arte aut scientia vere periti? Unde Benedictus XIV, *De canoniz. Sanct.* l. 1 c. 42 n. 10 docet, Romanum Pontificem in *beatificatione servorum Dei* revera non esse infallibilem; at si aliquis diceret, addit, Pontificem in ea errasse, «temeritatis vel gravioris theologicae censurae nota afficiendus esset». Cfr. Franzelin, *De trad.* pg. 127 sqq.; Mazzella, *De virt. inf.* n. 454 sqq.; Van Rossum, *De essentia sacramenti Ordinis* (Friburgi Br. 1914) n. 418-429.

ra occurrunt argumenta quae istam distinctionem negandam vehementer suadent.

1.° Fides, cuius obiectum proprium est aliqua veritas divinitus revelata, est revera fides theologica. Sed fides illa, quae a multis ecclesiastica dicitur, respicit tamquam proprium obiectum veritatem divinitus revelatam. Ergo fides illa, quae a multis ecclesiastica nuncupatur, a fide theologica non videtur distinguenda.

Maior per se patet. *Minor* autem probatur ita: Deus revelavit Ecclesiam esse infallibilem in definitionibus de quibus loquimur, quod hic supponitur alibi probatum; ergo etiam revelavit huiusmodi definitiones esse infallibiliter veras; idem quippe est dicere, Ecclesiam esse infallibilem in suis definitionibus, ac dicere definitiones Ecclesiae esse infallibiliter veras. Atqui huiusmodi definitiones sunt obiectum fidei quae ecclesiastica dicitur. Ergo fides ecclesiastica habet pro obiecto veritatem aliquam divinitus revelatam.

Neque dicas, esse quidem revelatam infallibilitatem Ecclesiae in definiendo, non autem esse revelatum id quod Ecclesia definit. Hoc enim est lusus verborum, in quo intellectus acquiescere non potest. Qui enim dicit, Ecclesiam esse infallibilem in eo quod definit; ipso facto affirmat id, quod definit Ecclesia, esse tale, quale Ecclesia esse definivit. Quare si fide divina credi debet Ecclesiam esse infallibilem in eo quod docet, eadem fide credendum erit, id quod Ecclesia docet, esse revera tale, quale Ecclesia esse docuit.

441. Paulo aliter sic: Quidquid a Deo revelatum est, id fide divina credi potest. Sed a Deo revelatum est, iudicium Ecclesiae, suprema sua auctoritate doctrinali aliquid definientis, esse infallibiliter verum. Ergo iudicium Ecclesiae sic definientis esse infallibiliter verum, fide divina credi potest. Qui vero credit iudicium Ecclesiae esse verum, credit quoque obiectum iudicii esse tale quale Ecclesia iudicat esse. Nam credere iudicium Ecclesiae esse *verum,* idem est ac credere obiectum iudicii esse sicut in iudicio repraesentatur. Si ergo fide divina credis iudicium Ecclesiae, hic et nunc aliquid definientis, esse infallibiliter verum; eadem fide credas necesse est, obiectum iudicii esse tale, quale per idem iudicium ab Ecclesia esse affirmatur.

Porro si fide divina credas, iudicium Ecclesiae definientis quinque illas celebres propositiones Iansenii contineri revera in libro Iansenii, esse infallibiliter verum; non poteris non credere eodem actu fidei, quinque illas propositiones Iansenii contineri in libro Iansenii. Nan iudicium *verum,* qua verum, essentialiter includit obiectum eiusque conformitatem cum iudicio.

Neque obicias iterum, infallibilitatem Ecclesiae in docendo esse revelatam universe, non autem esse revelatum hoc determinatum iudicium Ecclesiae esse infallibiliter verum. Siquidem in illa universali revelatione revelatae sunt quoque omnes propositiones particulares quae in illa continentur. Cfr. n. 258 sq.

442. Quapropter, si reapse revelata est infallibilitas Ecclesiae circa veritates de quibus loquimur; necesse sane est, ut in hac revelatione generali sit quoque implicite revelatum, istas veritates, post definitionem, esse tales, quales Ecclesia esse definivit. Atqui, saltem probabilius, revelata est praedicta infallibilitas. Ergo, saltem probabilius, revelatum est, istas veritates, post definitionem Ecclesiae, esse profecto tales, quales Ecclesia esse definivit, Unde hoc, saltem probabilius, est obiectum fidei *quoad se.*

Immo, hoc plerisque theologis est obiectum fidei etiam *quoad nos:* habent enim ut omnino certum, praedictam infallibilitatem esse divinitus revelatam, et, ut talem, ab Ecclesia in praxi agnitam. Audias S. Alphonsum M. de Ligorio, *Opera Moralia* (Romae 1905) t. 1 l. 1 n. 104-6.°: «Omnes enim propositiones a Pontificibus damnatae, licet non omnes sint haereticae, sed aliae temerariae, aliae erroneae, aliae scandalosae etc., tamen, accedente Pontificis definitione, tenendum est de fide, quod illae propositiones vere sint temerariae, vel alia infitiantur nota, quam ipsas pati Pontifex declaravit; et ideo esset quidem haereticus, qui easdem tamquam veras et licitas sequeretur aut propugnaret, ut bene ait Viva» [1]. Eandem doctrinam tuetur Lugo, *De fide* d. 1 s. 13 n. 269 sqq.

443. 2.° Quidquid, sive in se sive in alio, est revelatum a Deo, id est obiectum proprium fidei theologicae. Atqui omne quod Ecclesia sub assistentia speciali Spiritus Sancti infallibiliter docet, sive in se sive in alio est revelatum a Deo. Ergo quidquid Ecclesia, Spiritu Sancto ei assistente, infallibiliter docet, id est obiectum fidei theologicae proprium. «Neque enim Petri successoribus Spiritus Sanctus promissus est ut, eo revelante, *novam* doctrinam patefacerent, sed ut, eo assistente, *traditam per Apostolos revelationem,* seu fidei depositum, sancte custodirent et fideliter exponerent». Conc. Vatic. *Const. de Eccl. Christi* cap. 4, DB 1836 (1679).

Iam vero, id quod Ecclesia nos docet, vel pertinet ad traditam per Apostolos revelationem, vel non: Si *primum,* proculdubio est obiectum fidei theologicae proprium; *si alterum,* non cadit sub absolutam Ecclesiae infallibilitatem. Omne itaque, quod sub assistentia Spiritus Sancti nos infallibiliter docet Ecclesia, hoc fide theologica credi potest.

[1] Quaest. prodrom. ad proposit. damnat. n. 18.

«Existimo itaque cum secunda sententia, ait Lugo, ea omnia quae ab Ecclesia definiuntur, posse et debere credi de fide. Quod, ultra argumenta a Suario adducta, confirmant omnium praxis et usus, quo in solemni fidei professione emittenda, ubi fidem nostram protestamur, profitemur nos credere a sacris conciliis definita verbis illis: —Cetera item omnia a sacris canonibus et oecumenicis conciliis, ac praecipue a sacrosancta Tridentina Synodo tradita, definita et declarata, indubitanter recipio atque profiteor—; ubi non aliter fidem illarum definitionum profitemur, quam aliorum articulorum fidei, qui in eadem formula continentur. Addo tamen cum prima sententia, Ecclesiam non habere novam revelationem Dei ad haec definienda, nec per hoc Deum revelare de novo aliquid, quod iam antea non revelasset, saltem in confuso, sed nobis iam nunc constare magis distincte vel determinate quid sit illud quod antea magis confuse continebatur in revelatione divina». Lugo, *De fide* d. 1 s. 13 n. 270.

444. Profecto in solemni professione fidei praescripta a Pio IV profitemur credere: omnia contenta in Symbolo, quo sancta Romana Ecclesia utitur: sacram Scripturam, iuxta eum sensum quem tenuit et tenet sancta Mater Ecclesia: septem esse sacramenta Novae Legis a Iesu Christo Domino nostro instituta: in sanctissimo Eucharistiae sacramento esse vere, realiter et substantialiter corpus et sanguinem una cum anima et divinitate Domini nostri Iesu Christi: purgatorium esse, animasque ibi detentas fidelium suffragiis iuvari. Quae proculdubio credi debent fide divina. Iam, in eadem formula professionis profitemur credere eadem fide etiam *cetera omnia quae a sacris Canonibus et oecumenicis Conciliis tradita, definita ac declarata sunt.*

At haec ultima verba indicare videntur cetera omnia, nullo excepto, quae suprema ac infallibili auctoritate doctrinali Ecclesia sub assistentia Spiritus Sancti tradit, definit, declarat. Ergo haec omnia, sicut et illa priora, nullo facto discrimine inter obiectum fidei divinae et obiectum fidei ecclesiasticae, unica fide sponte profitemur et veraciter tenemus. «*Hanc veram catholicam fidem,* extra quam nemo salvus esse potest, quam in praesenti sponte profiteor et veraciter teneo, eandem integram et immaculatam usque ad extremum vitae spiritum constantissime, Deo adiuvante, retinere et confiteri... ego idem N. spondeo, voveo ac iuro: sic me Deus adiuvet, et haec sancta Dei Evangelia». DB 1000 (868).

445. *Dices:* Si haec doctrina sit vera, habendus est ut haereticus non solum qui neget dogma aliquod fidei, verum etiam qui infitietur

quamlibet aliam veritatem ab Ecclesia infallibiliter definitam, vel tueatur aliquam propositionem sub censura haeresi inferiore ab infallibili Ecclesiae magisterio damnatam.

Resp. 1.° Ad haeresim non satis est, ut quis neget obiectum aliquod fidei divinae; sed insuper necesse est, ut hoc fuerit ab Ecclesia definitum. Ecclesia autem nondum definivit, suam infallibilitatem circa obiectum indirectum fidei esse fide divina tenendam. Censemus tamen hoc haud obscure colligi ex documentis ecclesiasticis, et esse ab Ecclesia definibile. Nam in Concilio Vaticano paratus fuerat sequens canon dogmaticus: «Si quis dixerit, Ecclesiae infallibilitatem ad ea tantum restringi quae divina revelatione continentur [formaliter], nec ad alias etiam veritates extendi, quae necessario requiruntur ut revelationis depositum integrum custodiatur, anathema sit». *Schema Const. dogm. de Ecclesia Christi* can. 9.

Resp. 2.° Si hunc canonem aliquando Ecclesia approbaret, esset nobis obligatio credendi fide divina tum infallibilitatem Ecclesiae docentis ea, quae nunc dicuntur obiectum fidei *ecclesiasticae,* tum hoc obiectum esse tale, quale Ecclesia definivit esse; quandoquidem unum sine altero credi non potest, ut superius (440 sqq.) ostensum est. Verbi gratia: si Ecclesia definiret, aliquas propositiones esse temerarias, erroneas, scandalosas, tunc fide divina esset credendum, tum Ecclesiam in hac definitione non errare, tum propositiones istas esse reapse temerarias, erroneas, scandalosas. Quare esset profecto haereticus: *a)* qui pertinaciter teneret, Ecclesiam in hac definitione falsam fuisse;—*b)* qui pertinaciter teneret has propositiones non esse temerarias, erroneas, scandalosas;—*c)* «et ideo esset quidem haereticus, qui easdem tamquam veras et licitas sequeretur aut propugnaret», sicut docet S. Alphonsus M. de Ligorio l. c. n. 442.

446. Sane, si quis confiteretur Ecclesiam non errasse in hac definitione, ideoque propositiones esse revera quales Ecclesia esse definivit, vellet nihilominus illis propositionibus adhaerere; ex hoc solo proculdubio non esset haereticus, sed solum temerarius, scandalosus etc.; nam propositio temeraria aut scandalosa non mutatur in haereticam per definitionem Ecclesiae, sed potius confirmatur *quoad nos* in propria sua qualificatione. Quocirca eatenus esset haereticus qui illas propositiones sequeretur, quatenus ipso facto negaret illas propositiones esse quales Ecclesia esse definivit, ac proinde et ipsam infallibilitatem Ecclesiae.

Porro haec una infallibilitas esset fide divina credenda; at haec infallibilitas non solum in genere, sed etiam in hoc casu particulari. Infal-

libilitas autem, applicata ad hunc casum particularem, credi nequit, quin credatur obiectum ab Ecclesia infallibiliter definitum esse sicut Ecclesia esse definivit, cum utrumque sit unum idemque: credere scilicet Ecclesiam in hac definitione non errasse, et credere obiectum definitum esse sicut Ecclesia illud esse definivit.

Pariter, in hypothesi sub qua loquimur, si Ecclesia auctoritate sua infallibili definiret aliquid ut simpliciter verum, v. g. beatum Bellarminum esse in caelo, posset quis adhaerere huic veritati, vel ex eo quod Deus dixit Ecclesiam in hac definitione non errare, vel ex aliquo alio motivo. In primo casu esset assensus fidei divinae, non vero in altero.

447. Quin immo, plures theologi etiam nunc vocant haereticum illum, qui teneat propositionem aliquam suprema Ecclesiae auctoritate etiam sub censura infra haeresim damnatam. Cfr. S. ALPHONSUS M. DE LIGORIO (442) citatus; S. THOMAS, In 1 dist. 33 q. 1 a. 5; 1 q. 32 a. 4; 2-2 q. 11 a. 2, ubi ait: «Ad quam fidem aliquid pertinet dupliciter... *Uno modo* directe et principaliter, sicut articuli fidei: *alio modo* indirecte et secundario, sicut ea ex quibus negatis sequitur corruptio alicuius articuli; et circa utraque potest esse haeresis, eo modo quo et fides». Atqui ex negatione obiecti fidei *ecclesiasticae* sequitur per se corruptio infallibilitatis Ecclesiae circa tale obiectum; quam infallibilitatem suppono esse, vel saltem posse esse, articulum fidei. Ergo obiectum fidei, quae ecclesiastica audit, saltem indirecte, ex sententia S. Thomae, pertinet ad fidem divinam.

448. *Cui sententiae suffragatur praxis Ecclesiae, quae saepe obiectum proprium fidei ecclesiasticae, fide divina tenendum expresse definivit.* Exemplo sit TRID. sess. 23 can. 2, qui ita se habet: «Si quis dixerit, praeter sacerdocium, non esse in Ecclesia catholica alios ordines, et maiores et minores, per quos, velut per gradus quosdam, in sacerdotium tendatur; A. S.». In sess. 24 can. 6: «Si quis dixerit, matrimonium ratum, non consummatum, per solemnem religionis professionem alterius coniugum non dirimi; A. S.». In can. 9: «Si quis dixerit, clericos in sacris ordinibus constitutos vel regulares castitatem solemniter professos posse matrimonium contrahere, contractumque validum esse... A. S.».

Id quod in istis canonibus definitur fide divina tenendum, non est aliquid institutionis divinae, sed ecclesiasticae, ut fert sententia valde probabilis; non pertinet ad fidem divinam directe, sed indirecte tantum; non est revelatum in se, sed in revelatione infallibilitatis Ecclesiae. Sicut ergo Ecclesia definivit haec facta fide divina credenda, eodem iure posset definire quodlibet aliud factum dogmaticum, vel quamlibet aliam

veritatem quae ad depositum fidei et morum integrum conservandum sit plane necessaria. Confer superius (435) interrogationes *Wicleffitis* et *Hussitis* proponendas ex Bulla Martini V «*Inter cunctas*». DB 659 sqq. 553 sqq.

449. 3.° Quaecumque sunt in deposito revelationis, possunt credi fide divina si ab Ecclesia definiantur. Atqui omnia, quae esse possunt obiectum fidei ecclesiasticae, continentur in deposito revelationis. Ergo omnia, quae sunt obiectum fidei ecclesiasticae, iam ab Ecclesia definita, possunt credi fide divina.

Maior huius syllogismi facile conceditur. *Minor* vero declaratur ita: Obiectum fidei ecclesiasticae dicuntur esse ea quae sunt conexa cum deposito revelationis, et sine quibus hoc integrum conservari non potest. Haec autem, licet dicantur conexa cum deposito revelationis, sunt tamen revera in deposito revelationis. Nam haec conexio sine dubio est aliqua relatio. Quae, cum sit mutua, non solum est relatio aliarum veritatum cum deposito revelationis, sed etiam relatio depositi revelationis cum aliis veritatibus. Iam vero, magisterium Ecclesiae infallibile, cum sit spirituale ac supernaturale, respicit *alias veritates,* non secundum se absolute sumptas, ne quidem secundum relationes quas ipsae veritates dicunt ad depositum fidei, sed potius secundum relationes quas depositum fidei dicit ad illas veritates. Quae, si sunt tales ut ex earum affirmatione vel negatione sequatur implicita affirmatio vel negatio alicuius veritatis correlativae contentae in deposito fidei, sunt et ipsae implicite revelatae; ac proinde, proprie loquendo, non sunt extra, sed intra depositum revelationis.

450. Porro, cum Spiritus Sanctus non sit Ecclesiae promissus ut, eo revelante, novam doctrinam patefaceret, sed ut, eo assistente, traditam per Apostolos revelationem seu fidei depositum sancte custodiret et fideliter exponeret; patet, infallibilitatem Ecclesiae sub assistentia Spiritus Sancti non sese extendere ad depositum fidei et *ad alias veritates,* sed solum ad depositum fidei, sumptum secundum se et secundum omnes eius relationes ad *illas alias veritates,* quae si deficiant, et illud deficiat necesse sit. Quare ratio formalis, sub qua propositiones conexae cum deposito fidei cadunt sub magisterium infallibile Ecclesiae, est relatio conexionis, quam depositum fidei habet cum illis. Has quippe propositiones respicit Ecclesia praecise sub hoc respectu, quatenus scilicet conveniunt vel disconveniunt cum deposito fidei custodiendo; etenim nullus alius respectus seu relatio sufficere videtur ad hoc ut aliae pro-

positiones, quae extra depositum fidei versantur, sub infallibile Ecclesiae magisterium cadere dicantur. Cfr. *Adnotat. in primum schema const. de doctr. cath. Conc. Vatic.* in COLL. LAC. VII, 535 sqq.; inferius n. 920 *Not.*-2.°

Relatio autem convenientiae vel disconvenientiae inter duas affirmationes aut negationes dari non potest, nisi in una affirmetur aut negetur, saltem implicite, aliquid quod negatur vel affirmatur in altera. Quia *convenientia* non datur, nisi duo vel plura *conveniant* in unum. Neque *disconvenientia* dari potest, nisi detur aliqua oppositio; oppositio autem inter duas affirmationes aut negationes semper includit aliquam contradictionem; propositiones igitur quae non conveniunt cum depósito revelato, aut negant aliquid quod revelatio affirmat, aut affirmant aliquid quod revelatio negat. «Respondeo dicendum, inquit S. Thomas, quod oppositio est per se, et propria causa quod unum oppositum excludatur ab alio; inquantum scilicet in omnibus oppositis includitur oppositio affirmationis et negationis» (1-2 q. 67 a. 3). «Contradictio includitur in omnibus aliis generibus oppositionis tamquam prius et simplicius. Opposita enim, secundum quodcumque oppositionis genus, impossibile est simul exsistere. Quod quidem contingit ex hoc quod alterum oppositorum de sui ratione habet negationem alterius». S. THOMAS, *Metaph.* l. 10 lect. 6.

451. 4.° Fides ecclesiastica est fides absolute infallibilis, nam de sola hac fide movetur quaestio. Atqui nulla est fides absolute infallibilis quae non fundetur in testimonio Dei. Ergo fides ecclesiastica reapse fundatur in testimonio divino. *Minor* est doctrina D. Thomae; qui, obiectum fidei theologicae esse primam Veritatem, probat hoc modo: Fides theologica est virtus; si est virtus, est absolute infallibilis; si est absolute infallibilis, nitatur necesse est in testimonio absolute infallibili; testimonium autem absolute infallibile est tantum prima Veritas in dicendo. Ad hoc enim reducitur argumentum D. THOMAE, *De verit.* q. 14 a. 8. Continuo adiungit: «Sicut autem *esse* creatum, quantum est de se, vanum est et defectibile, nisi contineatur ab ente increato; ita omnis creata veritas defectibilis est, nisi quatenus per Veritatem increatam rectificatur. Unde neque hominis neque angeli testimonio assentire infallibiliter in veritatem duceret, nisi quantum in eis loquentis Dei testimonium consideratur». In 3 dist. 23 q. 2 a. 2 sol. 2 ad 3 ait: «quod fidelis credit homini non inquantum homo, sed inquantum Deus in eo loquitur, quod ex certis experimentis colligere potest; infidelis autem non credit Deo in homine loquenti». Cfr. 2-2 q. 1 a. 1; q. 4 a. 5.

452. Quibus positis, sic cum D. Thoma possumus arguere: Fides ecclesiastica fundatur in veritate creata sumpta aut secundum se aut secundum quod per Veritatem increatam *rectificatur*. Si *primum*, fides ecclesiastica non est infallibilis. Si *alterum*, talis fides non fundatur in veritate creata, sed increata, estque fides divina. Item, sicut *esse* creatum, quantum est de se, vanum est et defectibile nisi contineatur ab ente increato; ita omnis auctoritas creata est defectibilis, nisi sit rectificata et veluti fidei commissa per auctoritatem Dei increatam. Unde neque angelo, neque apostolo, neque Romano Pontifici, neque Concilio assentire duceret infallibiliter in veritatem, nisi in eis testimonium Dei loquentis consideraretur. Quapropter ideo fidelis credit illis, quia Deus in illis loquitur. Fides ergo, quae illis praestatur, est fides divina.

453. Exinde tamen non sequitur, locutionem Ecclesiae esse locutionem Dei. Definitiones enim Ecclesiae sunt vel declarationes vel explicationes vel applicationes infallibiles antiquae revelationis ad casum aliquem particularem. Verbi gratia, olim revelata fuit a Deo haec veritas: *Omne quod Ecclesia definiat circa res quae fidem vel mores spectant, erit infallibiliter verum.* Iam, vi huius propositionis universalis olim divinitus revelatae, possumus credere fide divina hoc particulare, quod Ecclesia hic et nunc definit, esse infallibiliter verum. Et hoc sensu, et non alio, in definitionibus Ecclesiae testimonium Dei consideratur [1].

[1] Notandum est hic definitiones Ecclesiae per supremum ac infallibile eius magisterium datas, esse rariores, quam quod communiter existimatur. Merito ergo ait cardinalis VAN ROSSUM: «Potuisset pariter statuere [Christus], ut Supremus Pastor non doceret nisi infallibilibus oraculis; sed congruenter ad condicionem humanam et ad maiora fidelium merita voluit, ut ordinarie doceret fideles communi modo, magisterio ordinario, et solum ubi necessitas quaedam vel praecellens utilitas hoc postulasset, supremum ac irreformabile iudicium interponeret. Hinc, ex ipsa Christi institutione, Romanus Pontifex non semper et in omnibus magisterio suo supremo et infallibili regit docetque Ecclesiam, sed magisterio ordinario docere solet; quod, licet summopere venerandum, charismate tamen infallibilitatis munitum non est. *Raro tantum suprema sua ac infallibili docendi auctoritate utitur...* Summus Pontifex ordinarium magisterium exercere solet sive Litteris Apostolicis, Encyclicis, Constitutionibus, aliisque Actis similibus; sive Rescriptis, Decretis, Decisionibus, Instructionibus etc. SS. Romanarum Congregationum, quae ipsius Pontificis nomine ac auctoritate promulgantur. Omnia ergo haec documenta, etiamsi agunt de doctrina fidem ac mores vel conexas disciplinas spectante, absoluta inerrantia seu infallibilitate non muniuntur. Quandiu simpliciter docet Summus Pontifex, non vero intendit aliquid pro universa Ecclesia definire seu «*finaliter determinare*», ut loquitur S. Thomas [2-2 q. 1 a. 10], et omnibus Christi fidelibus actum fidei imponere, eius edicta absolutae infallibilitatis privilegio non gaudent, atque proinde absolute fieri potest, ut reformabilia inveniantur». *De essentia sacramenti Ordinis* (Friburgi Br. 1914) n. 418 et 422. Ipsamet Ecclesia in CIC can. 1323 § 3 ait: «Declarata seu definita dogmatice res nulla intellegitur, nisi id manifeste constiterit». Cfr. PALMIERI, *De Rom. Pont.* th. 32 *Schol.* 2; SCHIFFINI, *De virt. inf.* n. 124-131; MARIN SOLA, *La evolución homogénea del dogma católico* n. 226-252; STRUGGL, *Theol. Univ.* t. 2 p. 2 tr. 7 d. 2 q. 3 a. 7 n. 6, ubi nostram tuetur sententiam.

OBIECTIONES

454. Obi. 1. Auctoritas Dei loquentis essentialiter distinguitur ab auctoritate Ecclesiae definientis; nam haec est creata et ab alio dependens, illa autem increata et omnino independens. Ergo etiam fides, quae fundatur in auctoritate Ecclesiae. Cfr. BECANUS, *Summa Theol. Schol.* t. 2 *de virt. inf.* c. 8 q. 7 concl. 3.

Resp. 1.° Auctoritas Dei loquentis et auctoritas Apostolorum erant duae auctoritates essentialiter inter se distinctae, quia haec erat creata et dependens, illa vero increata et independens. Nec propterea alia erat fides quae tribuebatur Deo, et alia quae tribuebatur Apostolis; siquidem omnia quae Apostoli sub assistentia Spiritus Sancti definiebant, fide divina credebantur. Et sicut Apostoli dicere potuerunt; «*Visum est enim Spiritui Sancto et nobis...*» (ACT. 15, 28); ita et Romani Pontifices, *quotienscumque* pro suprema sua apostolica auctoritate, sub assistentia Spiritus Sancti, aliquid infallibiliter definiunt, eadem, si velint, possent adhibere verba. Quod autem sic visum est Spiritui Sancto, id fide divina credi potest.

Resp. 2.° Auctoritas Dei loquentis et auctoritas Ecclesiae definientis sunt duae auctoritates essentialiter distinctae, si *ontologice* spectentur *C.* si spectentur *intentionaliter* seu in ordine ad mentis assensum inducendum *N.* Ratio distinctionis est, quia magisterium Ecclesiae in ordine ad inducendum assensum fidei absolute infallibilem, sese habet instrumentaliter tantum. Actio autem instrumenti, qua talis, nequit separari ab actione causae principalis; et instrumentum, nonnisi in virtute causae principalis, operatur effectum. Quod sane non obstat quominus potestas doctrinalis Ecclesiae sit ordinaria, cui iure nativo competit ipsa infallibilitas divina participata.

455. Inst. 1. Si episcopus sua auctoritate praecipit aliquid, obligatio exinde orta non augetur ex eo quod huic praecepto accesserit confirmatio Romani Pontificis. Ergo a pari, si Ecclesia sua auctoritate aliquid definit, id nonnisi auctoritatem ecclesiasticam habebit, etiamsi Deus sua auctoritate definitionem Ecclesiae in antecessum confirmaverit.

Resp. *Dist. Antec.* Si confirmatio Pontificis accedat in *forma communi C.* si accedat in *forma specifica N.* Nam in primo casu praeceptum illud Romanus Pontifex non facit suum; sed solum dicit, illud recte impositum fuisse; ac proinde relinquit ipsum in proprio robore quod habebat ex auctoritate episcopi, a qua primo profectum fuit. At in altero casu Romanus Pontifex praeceptum episcopi facit etiam suum; quod ideo maiorem nanciscitur vim obligandi. Quare in praesenti quaestione auctoritas in docendo non est comparanda cum auctoritate in *praecipiendo.* Quando enim Superior simpliciter approbat id quod auctoritas inferior praecipit, non propterea praeceptum hoc facit suum. Quando vero aliquis affirmat esse verum quod ab alio dicitur, tunc ipso facto dictum alterius facit et suum, suaque auctoritate illud ipsum testificatur. Cum igitur Deus affirmavit, in definitionibus Ecclesiae nihil futurum falsitatis, eo ipso veritatem talium definitionum divino suo testimonio testificatus fuit.

456. Inst. 2. Huiusmodi fides nititur *immediate* in auctoritate Ecclesiae, *mediate* tantum in testimonio Dei. Atqui fides, quae non nititur immediate in testimonio Dei, non est fides divina. Ergo fides, de qua loquimur, non est fides divina.

Resp. Huiusmodi fides nititur *immediate* in auctoritate Ecclesiae tamquam in suo motivo formali *N.* tamquam in regula infallibili fidei applicante testimonium divinum ad casum particularem *C.* Nititur in testimonio divino *mediate,* id est, mediante alio praevio motivo formali *N.* mediante definitione Ecclesiae applicantis testimonium Dei ad casum particularem *C.* Fides divina non ita immediate nititur in testimonio Dei, ut necessario excludat omne medium inter locutionem Dei et fidem nostram (413 sq.); sed e contra, nobis, qui non audivimus Deum loquentem, necessarium est aliquod medium, ministerium scilicet Ecclesiae, quo testimonium divinum fideliter ac infallibiliter cognoscere valeamus. Quod quidem habetur, tum cum Ecclesia infallibiliter declarat aliquam veritatem formaliter contentam in deposito fidei, tum cum propositiones universales divinitus revelatas applicat ad casum aliquem particularem. In utroque casu fides nostra nititur adaequate in testimonio divino; nam Ecclesia sese habet ad fidem nostram, non ut motivum eius, sed ut instrumentum fideliter applicans verum motivum, quod est testimonium Dei.

457. Inst. 3. Aliud est obiectum credendum vi divinae revelationis, et aliud obiectum credendum vi definitionis Ecclesiae. Nam vi definitionis Ecclesiae credendum est, obiectum definitum esse revelatum a Deo; vi divinae revelationis credendum est, obiectum revelatum esse verum. Primum credimus fide ecclesiastica; alterum, fide divina.

Resp. Utrumque credimus fide divina. Nam revelata est a Deo haec veritas: Si Ecclesia supremo suo magisterio aliquid definiat, hoc est verum. Iam, purificata condicione per definitionem Ecclesiae, vi divinae revelationis credendum est, obiectum definitionis et esse revelatum et esse verum. Paulo aliter: Revelata est veritas haec: Ecclesia in suis definitionibus falli non potest. Unde vi huius divinae revelationis possumus credere, hanc particularem Ecclesiae definitionem nihil falsitatis continere; et credendo hoc, non possumus non credere, obiectum definitionis esse tale, quale Ecclesia definivit esse. Ergo vi divinae revelationis credimus etiam idipsum quod Ecclesia testatur. Nam oportet cum Angelico Doctore repetere: «Neque hominis neque angeli [neque Ecclesiae] testimonio assentire infallibiliter in veritatem duceret, nisi quantum in eis loquentis Dei testimonium consideratur». S. Thomas, *De verit.* q. 14 a. 8.

458. Inst. 4. Ex usu loquendi ecclesiastico aliud est *credere,* aliud est *tenere. Credimus* ea quae fundantur in auctoritate Dei revelantis. *Tenemus* ea quae fundantur in auctoritate Ecclesiae definientis. Fides ergo ecclesiastica realiter distinguitur a fide divina.

Resp. Verba haec, *credere* et *tenere,* in usu loquendi ecclesiastico saepe promiscue adhibentur. Cfr. superius (435) plures articulos, de quibus *wicleffitae* et *hussitae* ex mandato Martini V interrogandi erant. Cfr. Bulla «*Inter cunctas*», 22 Febr. 1418; DB 657-690 (551-585).

459. Obi. 2. Concilium Vaticanum, praeter definitiones fide divina credendas, videtur agnovisse alias definitiones infallibiles inferiore fide, ecclesiastica nempe, tenendas. Nam, dum ageretur de infallibilitate Romani Pontificis, cum proposita fuisset formula in qua legebatur: «Docemus... Romanum Pontificem... errare non posse cum definit quid in rebus fidei et morum ab universa Ecclesia *fide tenendum*, vel tamquam fidei contrarium reiciendum sit»; dein haec verba sic mutata voluit: «Docemus... Romanum Pontificem... cum doctrinam de fide vel moribus ab universa Ecclesia *tenendam* definit... ea infallibilitate pollere, qua divinus Redemptor Ecclesiam suam in definienda doctrina de fide vel moribus instructam esse voluit». DB 1839 (1682).

Resp. Negatur, mutationem istam ideo factam fuisse, quod Patres Concilii putaverint esse revera definitiones Ecclesiae absolute infallibiles non fide divina, sed sola fide ecclesiastica, tenendas. Nam prima illa formula mutata fuit, ne aliqui suspicari possent, infallibilitatem Romani Pontificis ex mente Concilii restringendam esse ad illas dumtaxat veritates, quae fide divina et catholica omnibus credendae sunt. Nam, licet nondum sit definitum, est tamen omnino certum, Romanum Pontificem esse quoque infallibilem dum damnat propositiones *in globo*, ut dicitur, vel sub censura haeresi inferiore. Qua de causa definitum fuit in genere, Romanum Pontificem, pro suprema sua auctoritate definientem, ea infallibilitate pollere, qua divinus Redemptor Ecclesiam suam instructam esse voluit [1].

460. Inst. 1. Ex nostra sententia, omne quod Ecclesia infallibiliter docet, est obiectum fidei divinae; ergo etiam quando Ecclesia damnat aliquam doctrinam sub censura haeresi inferiore, doctrina contradictoria erit obiectum fidei divinae. Atqui hoc est contra mentem Concilii Vaticani, ut ex nuper concessis apparet. Ergo nostra sententia est improbanda.

Resp. *Dist. antec.* Ex nostra sententia, omne quod Ecclesia infallibiliter docet, est obiectum fidei divinae *quoad se C. quoad nos N. Dist. conseq.* Ergo etiam quando Ecclesia damnat aliquam doctrinam sub censura haeresi mitiore, doctrina contradictoria erit obiectum fidei divinae *quoad se C. quoad nos N.* Quae quidem intellegenda sunt secundum ea quae diximus sub n. 445 sq. Etenim nondum est dogma fidei definitum, sententiam Ro-

---

[1] «In *Sessione* 42.ª die 7 Maii redierunt Patres ad novam formulam capitis quarti, ac duo illi, qui eam reicerant, rationes exposuerunt, cur reiciendam putarent. Praecipua ratio haec fuit, quod in capite iam mutato *tantummodo* doceatur, Romanum Pontificem errare non posse cum definiat, quid expresse *fide divina credendum* sit. Inde enim timendum esse, ne fideles, cum *plenam* expositionem doctrinae de Romani Pontificis infallibilitate illo capite contineri putent, hanc ad illas solas definitiones referant, quibus fides praescribitur; adversarii autem infallibilitatis huiusmodi *exclusivam* interpretationem pervulgent... Placuit omnibus ut, quoad fieri posset, nova reiecta formula, antiquum schema restitueretur, et ut de obiecto infallibilitatis Romani Pontificis non plus definiretur, quam idem esse cum obiecto infallibilitatis Ecclesiae... Episcopi autem, qui infallibilitatem Papae definiri nolebant eorumque asseclae, ut definitionem vel impedirent vel inanem redderent, formulas nimis vagas, quae in utramque partem trahi possent, afferebant ac laudabant; quae si reciperentur, se quoque suffragia pro definitione daturos esse pollicebantur». *Acta et Decreta SS. Concilii Vaticani, Appendix.—De utraque Constit. dogm. perficienda.* Cfr. *Coll. Lac.* VII, 1700 sq.

mani Pontificis (idem dicas de Ecclesia) esse infallibilem in damnandis propositionibus sub censura haeresi inferiore, in factis dogmaticis, in Sanctis canonizandis, in approbandis ordinibus religiosis; et ideo haec, quae Romanus Pontifex ita nos docet, non sunt *quoad nos* obiectum fidei credendum: sunt tamen prorsus certa, eaque affirmamus nixi sequente ratiocinio: Ecclesia hoc docet; sed in hoc docendo est infallibis; *ergo hoc ita est, ut Ecclesia docet.* Nulla ex praemissis est de fide; ergo nec conclusio. Quod si, Deo volente, fulgeat aliquando dies, in quo *minor* huius syllogismi ab Ecclesia definiatur, tunc, sine dubio, et veritas conclusionis erit fide divina credenda.

«Dum porro docent *omnes* [theologi], illud quod est revelatum, assensu fidei divinae credendum esse, et quidem fidei divinae catholicae, si ab Ecclesia proponitur; *non omnes* docent, illud quod tamquam cum veritate revelata quomodocumque conexum ab Ecclesia proponitur, esse obiectum fidei divinae, seu fidei stricte sumptae, sed alium assensum admittunt. Responderi non potest, in formula dici tantum—de fide tenendum—fidei contrarium—, non vero de fide *divina,* fidei *divinae* contrarium, hinc posse etiam intellegi fidem, quam *nonnulli* dicunt *ecclesiasticam.* Nam, sensu obvio, quotiens sermo est de *fide,* intellegitur *divina,* cum fides illa ecclesiastica minus nota sit». *Acta et Decreta SS. Concilii Vaticani, Appendix—De utraque Constit. dogm. perficienda. Emendatio pro capite* IV. Cfr. Coll. Lac. VII, 1704.

461. Inst. 2. Id solummodo credi potest fide divina, quod est divinitus revelatum. Atqui Ecclesia multa definit infallibiliter, quae non sunt divinitus revelata. Ergo non omne quod Ecclesia infallibiliter definit, est obiectum materiale fidei.

Resp. Id solummodo credi potest fide divina quod est, sive formaliter sive virtualiter, sive explicite sive implicite, revelatum *C.* id solummodo quod est formaliter revelatum *N. Contradist. min.* Ecclesia multa definit quae non sunt, sive formaliter sive virtualiter sive explicite sive implicite, revelata *N.* quae non sunt formaliter revelata *C.* Iam dictum est, quo modo in revelatione explicita infallibilitatis Ecclesiae sunt implicite revelata omnia illa, sine quibus depositum fidei integrum custodiri non potest; quo modo in propositionibus generalibus revelatis contineantur casus particulares, quos saepe Ecclesia infallibiliter definit (258 sqq.). Cfr. Suarez, *De fide* d. 2 s. 6 n. 16.

462. Obi. 3. Ecclesia saepe definire solet, et quidem infallibiliter, etiam illa quae cum revelatis sunt vinculo naturali conexa. Atqui hoc vinculum non sufficit, ut ita conexa cum revelatis possint credi fide divina. Ergo non omnia quae infallibiliter definit Ecclesia, credi possunt fide divina.

Resp. *Con. mai. Dist. min.* Hoc vinculum non sufficit ad hoc, ut ita conexa cum revelatis possint credi fide divina ante definitionem *C.* post definitionem *N.* Ratio distinctionis patet; quia interdum definitio ecclesiastica est purificatio condicionis alicuius propositionis universalis condicionate revelatae; ideoque evidens est, condicionatum non posse credi ante purificationem condicionis: interdum non constat nobis sufficienter exsistentia illius vinculi, nisi ex testimonio Ecclesiae infallibiliter rem cum reve-

latis conexam definientis. Nota insuper, omnia quae dicuntur conexa cum revelatis, et possunt cadere sub definitionem Ecclesiae infallibilem, sunt et ipsa *aliquo modo* revelata.

463. Inst. Si huiusmodi veritates, posita Ecclesiae definitione, ideo evaderent obiectum fidei divinae, quia censentur revelatae in revelatione generali magisterii Ecclesiae infallibilis, Ecclesia posset proponere fide divina credendas *quaslibet* veritates. Atqui hoc est falsum. Ergo et illud, ex quo hoc sequitur.

Resp. *Neg. antec.* «Neque enim Petri successoribus Spiritus Sanctus promissus est, ut eo revelante novam doctrinam patefacerent, sed ut, eo assistente, traditam per Apostolos revelationem seu fidei depositum sancte custodirent et fideliter exponerent». DB 1836 (1679). Revelatio autem tradita per Apostolos est, Ecclesiam esse infallibilem in definiendis, non quibuslibet veritatibus, sed iis dumtaxat quae fidem et mores spectant. Cum igitur Ecclesia sit infallibilis regula fidei, illius est definire, quid fidem et mores spectet. Posita ergo definitione Ecclesiae sub assistentia Spiritus Sancti, possumus fide divina credere, iudicium Ecclesiae definientis esse verum, seu, quod idem est, obiectum definitionis esse sicut Ecclesia esse definivit. Quod sane non possemus sic credere, si in revelatione generali infallibilitatis Ecclesiae non esset et ipsum implicite revelatum. Cfr. LIEBERMANN, *Inst. Theol. Proleg.* t. 1 (Lovanii 1832) pg. 34; HILARIUS PARISIENSIS, *Theol. Univ. Introd.* t. 1 (Parisiis 1864) pg. 126-128; SCHIFFINI, *De virt. inf.* n. 130; *Estudios Eclesiásticos* t. 5 (a. 1926) pg. 113-137; 224-243; MARIN SOLA, *La evolución homogénea del dogma católico* n. 225-252.

DISSERTATIO II

De obiecto formali fidei

De obiecto formali fidei triplex praecipua quaestio est agitanda: 1.ª Quaenam sint eius elementa constitutiva.—2.ª An et quo modo obiectum formale fidei attingatur ab intellectu in ipso actu fidei.—3.ª Quod sit ultimum fidei resolutivum.

CAPUT I

QUAENAM SINT CONSTITUTIVA OBIECTI FORMALIS

464. Nota. 1.° *Fides divina habet aliquod obiectum formale.*

Quod negare videntur nonnulli theologi antiqui, qui, favente SCOTO, In 3 dist. 23 q. 1 a. 2, putabant intellectum per fidem divinam *immediate* ferri in credibilia; quibus, absque ulla ratione assentiendi ex sola terminorum apprehensione assentiatur. Verum contra est communis ac certa theologorum sententia, docentium, actum fidei non esse assensum

immediatum, qualis est assensus principiorum per se evidentium, sed esse assensum mediatum, nixum proinde in aliquo motivo assentiendi. Quae quidem sententia confirmari solet tum ex testimoniis S. Scripturae inferius adducendis, tum ex paritate cum fide humana, tum denique ex experientia, qua constat, fideles posse dare rationem, cur credant. Cfr. ERBER, *De virt. theol.* d. 2 a. 1 n. 109.

465. Nota. 2.° *Obiectum formale fidei non est dominium Dei obligans nos ad credendum.*

In hoc ergo falsus fuit GUILLELMUS PARISIENSIS, *Tractatus de fide et legibus* c. 1 pg. 2-4 (Paris 1674), asserens nos non credere Deo, quia *verax* est, sed quia supremus *Dominus* est; cui oboedire debemus captivando intellectum nostrum in obsequium eius. Si enim crederemus Deo, aiebat, propter veritatem eius, iam crederemus ex discursu nostro, non ex simplici fide. *Sed etiam haec sententia communiter reici solet;* quia in ea assignatur quidem obiectum movens voluntatem ad imperandum assensum fidei, non vero movens intellectum ad credendum. Porro, cum fides sit actus intellectus imperatus a voluntate, oportet distinguere in fide id quod est voluntatis ab eo quod est intellectus. Iam vero, Deus, ut praecipiens vel ut Dominus, potest sane spectare ad fidem inquantum haec est actus *imperatus* a voluntate, minime vero inquantum est assensus *intellectualis*. Et sub hoc respectu opportet assignare illi obiectum formaliter pertinens ad intellectum. Sicut enim voluntas non potest amare obiectum, nisi appareat ratio formalis amandi, nempe bonitas; ita intellectus non potest affirmare quidquam, nisi reluceat motivum affirmandi illud. Quamvis igitur *imperative,* ideo intellectus credat Deo, quia voluntas imperat fidem; *formaliter* tamen, seu ratio formalis cur credat, nec est voluntas credendi, nec dominium Dei praecipientis fidem, sed motivum aliquod se tenens ex parte obiecti intellectus. Cfr. VIVA, *De fide* q. 1 a. 2 n. 4; PESCH, *Praelect. dogm.* t. 8 n. 202 sq.

466. Nota. 3.° *Lumen fidei, sive actuale sive habituale, nequit esse obiectum formale fidei, nec complementum eius.*

Sunt tamen nonnulli theologi qui censent, rationem formalem credendi esse ipsum lumen fidei. Secundum hos auctores obiectum redditur credibile, credibilitate obiectiva seu fundamentali, per testimonium Dei; credibilitate vero subiectiva seu formali, per lumen fidei infusum a Deo. Nam obiectum dictum a Deo constituitur in ratione obiecti formalis, seu proxime credibile, inquantum est sub lumine fidei, quo illuminatur

ac revelatur. Id ipsum aliter sic exprimere solent: Obiectum formale fidei est Deus, ut revelans; revelatio autem nihil aliud est, nisi illuminatio veritatis; sed veritates fidei non illuminantur nisi per habitum fidei, vel per aliquod lumen actuale supplens influxum illius; ergo Deus, quatenus infundens lumen fidei, sive actuale sive habituale, est obiectum formale fidei. Ita sentire videntur ARAGONIUS, In 2-2 q. 1 a. 1; BAÑEZ, In 2-2 q. 1 a. 1 concl. 6 ad 3; CANO, *De locis* l. 12 c. 3 concl. 2 sq. Quibus, ex parte adhaeret MOLINA, In 1 q. 1 a. 3 d. 2, ubi fatetur, testimonium Dei pertinere quidem ad ipsam rationem formalem obiecti fidei, non tamen esse illud integram rationem, sed quasi incohatam tantum, quae completur per ipsum lumen fidei; ita ut ratio formalis credendi integra sit revelatio Dei obiectiva, ut credibilis per lumen fidei infusum. Similiter loquitur MAURUS, *Opus theol.* l. 7 q. 115 n. 21.

Nihilominus haec sententia, quoad utramque partem, improbanda videtur. Nam habitus et ipsum lumen actuale fidei se tenent ex parte potentiae efficientis actum, non autem ex parte obiecti allicientis potentiam ad actum. Obiectum quippe formale in intellectu est motivum assentiendi; habitus autem fidei et auxilium actuale, quae lumen fidei dicuntur, non sunt motivum assentiendi, sed causa efficiens assensum. Porro obiectum formale se habet obiective per modum medii cogniti, de quo credens potest reddere rationem, et affirmare quod ab illo moveatur. Quod de lumine fidei, sive actuali sive habituali, nullatenus dici potest. Cfr. PLATELIUS, *De fide* § 1 n. 5.

467. Nota. 4.° ***Multo minus potest dici obiectum formale fidei ratio aliqua humana, ut rationalistae volunt.***

Nam *et sermo meus et praedicatio mea,* ait Apostolus, *non in persuasibilibus humanae sapientiae verbis, sed in ostensione spiritus et virtutis; ut fides vestra non sit in sapientia hominum, sed in virtute Dei.* 1 COR. 2, 4 sq. «Credimus enim ut cognoscamus, non cognoscimus ut credamus... Quid est enim fides, nisi credere quod non vides?». S. AUGUSTINUS, *In Ioh.* tr. 40 c. 8 n. 5, ML 35, 1690; J 1826. Fidem enim, de qua loquimur, Ecclesia catholica profitetur virtutem esse supernaturalem, qua, Dei aspirante et adiuvante gratia, ab eo revelata vera esse credimus, non propter intrinsecam rerum veritatem naturali rationis lumine perspectam, sed propter auctoritatem ipsius Dei revelantis, qui nec falli nec fallere potest. DB 1789. 1811 (1638. 1658). Unde obiectum formale fidei duplici elemento constituitur, auctoritate scilicet et revelatione divina. Hinc duae nascuntur quaestiones in duobus articulis tractandae. Cfr. KILBER, *Theol. Wirc.* t. 8 n. 137; WILMERS, *De fide divina* n. 34 sq.

ARTICULUS I

DE AUCTORITATE DEI UT OBIECTO FORMALI FIDEI

468. Nomine auctoritatis generatim sumptae venit personae dignitas, ob quam aliquid ei debetur. Unde divina auctoritas, quae est obiectum formale fidei, erit dignitas Dei, qua dignus est ut fides ei habeatur. Cum vero fides sit actus intellectus, auctoritas, propter quam credimus Deo loquenti, consistat necesse est in summa Dei veritate. At triplex in Deo datur veritas: Veritas *in essendo,* vi cuius Deus est verus Deus, distinctus a falsis; veritas *in cognoscendo,* vi cuius intellectus divinus conformatur cum obiecto; veritas *in dicendo,* vi cuius locutio Dei conformatur cum mente divina. Supposito itaque quod auctoritas Dei, de qua loquimur, consistat in summa Dei veritate, quaeritur, de quanam veritate sit hoc intellegendum. Cfr. TOLETUS, In 2-2 q. 1 a. 1.

469. *In hac parte plures sunt opiniones theologorum:*

PRIMA est Caietani, In 2-2 q. 1 a. 1 dub. 1, dicentis, auctoritatem divinam, propter quam credimus Deo, esse formaliter primam veritatem *in essendo,* seu ipsam deitatem; ita ut obiectum formale fidei sit Deus sub respectu formali deitatis, quandoquidem ipsa Dei sapientia et veracitas resolvuntur ultimo per fidem in deitatem; credo enim Deo, quia summe sapiens et verax est; credo autem Deum esse summe sapientem et veracem, quia Deus est, prima nempe veritas *in essendo;* ultima ergo resolutio fidei fit in Deum, qua Deum, sub respectu scilicet deitatis. Sed id in quod ultimo resolvitur, fides, est obiectum formale eius. Ergo Deus qua Deus, non vero qua sapiens et verax, est obiectum formale fidei.

SECUNDA est S. Bonaventurae, In 3 dist. 24 a. 1 q. 2, iudicantis, auctoritatem, propter quam credimus Deo, esse primam veritatem *in cognoscendo,* connotando tamen veracitatem; quem sequi videtur VALENTIA, In 2-2 d. 1 q. 1 punc. 1.

TERTIA est Goneti et aliorum apud MARIN, *De fide* d. 1 s. 1 n. 14, dicentium, praedictam auctoritatem esse primam veritatem *in dicendo,* praesupposita quidem veritate *in cognoscendo.*

QUARTA denique docet, auctoritatem illam consistere formaliter in complexu utriusque veritatis, *in cognoscendo* scilicet et *in dicendo.*

Accedit opinio RIPALDAE, *De fide* d. 2 s. 9 n. 74 scribentis: «Plures sunt assensus fidei qui non moventur ex sapientia Dei, nec etiam ex veracitate, si haec a fidelitate distinguitur; scilicet assensus quibus cre-

dimus fore infallibiliter quae divinis promissionibus continentur». Isti namque assensus moventur «ex aliis attributis, ut fidelitate, constantia voluntatis et efficacia omnipotentiae». *Ibid.*

Tandem VIVA, *De fide* q. 1 a. 4 n. 16 id statuit: «Quamvis ad omnes actus fidei requiratur, ut obiectum formale, sapientia et veracitas; at relate ad locutiones promissorias non sufficit utrumque attributum, sed requiritur etiam fidelitas, ut possit fide divina credi fore rem promissam... atque adeo divina auctoritas, quae movet ad assensum firmissimum de futuritione rei promissae, conflatur ex complexu sapientiae, veracitatis et fidelitatis». Itaque, iuxta Ripalda, sunt aliqui actus fidei, quorum obiectum formale non est scientia et veracitas Dei; iuxta Viva, dantur aliqui actus fidei quibus non sufficiunt haec duo attributa. Doctrina autem communis et vera inter theologos in thesi sequenti continetur.

THESIS

Divina auctoritas est obiectum formale fidei; non tamen consistit formaliter in deitate, sed in attributis sapientiae et veracitatis Dei; et quidem in his solis

470. Pars 1.ª *Auctoritas Dei est obiectum formale fidei.*

Videtur de fide ex VATICANO sess. 3 can. 2, qui ita se habet: «Si quis dixerit, fidem divinam a naturali de Deo et rebus moralibus scientia non distingui, ac propterea ad fidem divinam non requiri, ut revelata veritas propter auctoritatem Dei revelantis credatur, A. S.». DB 1789. 1811 (1638. 1658). Cfr. COLL. LAC. VII, 527.

Prob. 1.° Ex S. Scriptura, in qua pro motivo credendi mysteria fidei proponitur auctoritas Dei revelantis. Sic Prophetae, ad conciliandam fidem eorum quae praedicunt, frequenter praemittere solent: *Haec dicit Dominus.* Cfr. MT. 16, 17; IOH. 1, 18; 3, 11; ROM. 4, 3; 1 THESS. 2, 13; 1 IOH. 5, 9: «Cum ergo ad intellegendum sacramentum nativitatis Christi, qua de matre virgine est ortus, accedimus, abigatur procul terrenarum caligo rationum, et ab illuminatae fidei oculis mundanae sapientiae fumus abscedat; *divina est enim auctoritas cui credimus*». S. LEO M., *Serm. 7 in nativ. Domini* c. 1, ML 54, 216; J 2197.

471. 2.° Obiectum formale fidei *in genere* est auctoritas loquentis; eo quippe firmius ac promptius credimus alicui personae, quo maior sit eius auctoritas in iis quae testatur; ergo obiectum formale fidei divinae est auctoritas Dei revelantis. Porro credere alicui non est assentiri rei dictae propter intrinsecam rei veritatem se manifestantem; neque

propter quasvis alias rationes aliunde notas; sed est assentiri rei dictae praecise propter aliquam dignitatem seu perfectionem loquentis, vi cuius existimamus illum dignum fide nostra. Ideo fides est exercita protestatio de perfectione seu dignitate aliqua loquentis; obsequium intellectuale praestitum ei a credente. Quapropter nemo est qui non reputet sibi honorificum, quod ipsi credamus; et e contra iniuriosum, quod ei non credamus. Illa autem perfectio seu dignitas, propter quam credimus personae aliquid attestanti, auctoritatis nomine designatur. Fides ergo distinguitur ab scientia in eo, quod haec nitatur ratione; illa vero, auctoritate loquentis. Cfr. S. Ambrosius, *In Lc.* l. 4 n. 71; S. Augustinus, *De spir. et litt.* c. 32 n. 55, ML 15, 1634; 44, 236.

472. Pars 2.ª *Non tamen consistit formaliter in deitate.*

Est certa.

Prob. 1.° Obiectum formale specificat actum et habitum. Atqui Deus sub ratione deitatis non specificat fidem. Nam Deus sub ratione deitatis est obiectum commune tribus virtutibus theologicis, fidei nimirum, spei et caritati. Omnes quippe virtutes theologicae resolvuntur in Deum sub ratione deitatis, tamquam in ultimam rationem *essendi*. Sicut enim Deus sub ratione deitatis est ultima ratio *ontologica*, cur sit fide dignus; ita sub eadem ratione est quoque dignus, ut in eo firmiter speremus, eumque super omnia diligamus.

Re quidem vera, si quaeram, cur credis Deo? Respondebis, quia Deus est summe sapiens et summe verax. Si ulterius quaeram, cur Deus est summe sapiens et summe verax? Respondebis, quia est Deus, ens infinite perfectum. Similiter, si quaeram, cur speras vitam aeternam? Respondebis, quia Deus est promissor fidelis et infinite potens. Si ulterius quaeram, cur Deus est promissor fidelis et infinite potens? Respondebis, quia est Deus, ens infinite perfectum. Denique si quaeram, cur diligis Deum super omnia? Respondebis, quia Deus est summe bonus. Si rursus quaeram, cur Deus est summe bonus? Respondebis, quia est Deus, ens infinite perfectum. Ergo omnes tres virtutes theologicae resolvuntur in Deum sub ratione deitatis tamquam in ultimam rationem *essendi*.

473. Si ergo Deus, sumptus praecise sub ratione deitatis, dicendus esset obiectum formale fidei; sub eadem ratione deitatis dicendus quoque esset obiectum formale spei et caritatis; quod est absurdum. Nam virtutes istae, quia sunt theologales, habent quidem Deum ut obiectum formale; sed etiam, quia sunt specie ab invicem diversae, habeant ne-

cesse est, ut obiectum formale, Deum sub diversa ratione consideratum. Considerandae itaque sunt in Deo diversae rationes formales, sub quibus diversae virtutes theologicae diversimode attingunt illum. Quapropter in praesenti quaestione de obiecto formali fidei non agitur de ratione *essendi*, sed *assentiendi;* hoc est, non agitur de ultima ratione *ontologica*, de altissima radice, ex qua Deus habet quod sit fide dignus; sed agitur de proxima ratione *logica* quae inducit intellectum nostrum ad assensum firmissimum fidei, potius quam ad actus alterius virtutis.

474. Pars 3.ª *Sed in sapientia et veracitate Dei.*

Est doctrina communis et certa.

Prob. 1.° Auctoritas, quam probavimus esse obiectum formale fidei, est auctoritas in loquendo. Sed auctoritas in loquendo constituitur formaliter per sapientiam et veracitatem loquentis. Ergo auctoritas, quae est obiectum formale fidei divinae, constituitur formaliter per sapientiam et veracitatem Dei.

Maior. Illa auctoritas est obiectum formale fidei, quae obiective movet intellectum audientis ad habendum pro vero id quod loquens testatur. Atqui huiusmodi est auctoritas, non in essendo aut in praecipiendo, sed tantum in loquendo. Nam, praesupposita auctoritate in loquendo, movetur audiens ad habendum pro vero testimonium loquentis; et e contra, non praesupposita hac auctoritate, non sic movetur, quantumvis aliae, haeque praestantissimae perfectiones ac dignitates, in loquente agnoscantur. Obsequium namque, quod loquenti fide praestamus, non est reverentia quaevis inferioris erga superiorem, aut oboedientis erga praecipientem, sed est observantia audientis erga loquentem, quae solum per assensum dictis huius praestitum exhibetur. Sicut ergo auctoritas fidei humanae est proculdubio auctoritas hominis in loquendo; similiter auctoritas fidei divinae est auctoritas Dei, non in essendo aut in praecipiendo, sed solummodo in loquendo.

Min. Auctoritas in loquendo est illa perfectio quae formaliter reddit testem veridicum; hoc enim est quod obiective movet nos ad credendum. Atqui talis perfectio est scientia et veracitas loquentis; eo enim cuique promptius firmiusque credimus, quo sapientior est atque veracior, sive quo minus ipse falli in iudicando et fallere in loquendo solet. Ergo auctoritas in loquendo formaliter sita est in scientia et veracitate loquentis.

475. Quae cum ita sint, patet, auctoritatem Dei, prout est obiectum formale fidei, consistere formaliter in complexu illarum perfectionum quae Deum formaliter reddunt summe veridicum; seu quae forma-

liter praestant, ut Deus nec falli nec fallere possit. Atqui divina sapientia formaliter praestat ut Deus non possit falli; et divina veracitas, ut non possit fallere. Ergo divina auctoritas, quae est obiectum formale fidei, constituitur formaliter per sapientiam et veracitatem Dei.

Revera, illae perfectiones divinae sunt obiectum formale fidei, quae, praecisis quibuscumque aliis perfectionibus, revelationem divinam formaliter reddunt absolute et metaphysice veram. Tales autem sunt sapientia et veracitas Dei; nam per sapientiam formaliter conformatur iudicium Dei cum obiecto, et per veracitatem formaliter conformatur externa Dei locutio cum iudicio interno. Ergo sapientia et veracitas Dei, quibus absolute et metaphysice repugnant error et mendacium, formaliter reddunt testimonium Dei absolute et metaphysice verum, immune scilicet ab omni errore et mendacio.

476. Exinde colliges, ad constituendum obiectum formale fidei non sufficere solam Dei sapientiam, nec solam veracitatem, sed utramque esse indivisibiliter necessariam. Quia, alterutra per mentis praecisionem relicta, iam non intellegitur motivum ad assensum firmissimum sufficiens. Siquidem, alterutra per impossibile sublata, Deus posset falli aut fallere, errare in cognoscendo aut mentiri in loquendo. Quo sane infirmaretur assensus firmissimus qui eius dictis praestatur. Unde Deus est obiectum formale fidei inquantum *veridicus*. Haec autem veridicentia est perfectio complexa, includens formaliter et indivisibiliter summam Dei sapientiam et veracitatem, ita ut illa formaliter excludat errorem, haec mendacium; illa per seipsam formaliter conformet iudicium cum obiecto; haec, locutionem cum iudicio; utraque simul locutionem cum obiecto; fieri enim nequit, ut cognitio sit obiecto conformis, et locutio cognitioni, quin etiam locutio sit conformis obiecto.

477. **Pars 4.ª** *Et quidem in his solis.*

Asserimus hic, sapientiam et veracitatem Dei sufficere ad credendum quibusvis revelationibus. Porro revelatio alia est *assertoria,* alia *decretoria,* alia *promissoria*. Assertoria est illa, qua Deus asserit aliquid esse aut non esse, v. g. *Christus est Deus:* decretoria, qua aliquid decernit, v. g. *iudicabo vivos et mortuos:* promissoria, qua aliquid promittit, v. g. *hodie mecum eris in paradiso*. Quod sapientia et varacitas Dei sint auctoritas sufficiens ad credendum revelationibus pure assertoriis, patet ex dictis, et facile concedunt adversarii nostri; controversia igitur est de solis revelationibus decretoriis, et praesertim de promissoriis.

Ripalda, *De fide* d. 2 s. 9 docet, motivum credendi revelationibus

promissoriis non esse sapientiam et veracitatem Dei, sed solam eius fidelitatem et omnipotentiam. VIVA, *De fide* d. 1 ql 1 a. 4 censet, ad assensum fidei, qui praestatur revelationibus promissoriis, esse necessariam auctoritatem divinam, sitam formaliter in tribus his attributis: sapientia, veracitate et fidelitate Dei. Denique nonnulli relate ad revelationes decretorias assignant pro motivo nostrae fidei constantiam seu immutabilitatem decretorum divinorum cum potentia ponendi rem decretam; aut saltem, praeter sapientiam et veracitatem, exigunt praedictam constantiam.

478. Claritatis causa censeo distinguendum esse inter fidelitatem *promissivam* et *exsecutivam*. Fidelitas *promissiva* est virtus determinans ad promittendum secundum mentem promittentis; conectit ergo promissionem cum mente promittentis; unde nihil aliud est, nisi veracitas in promittendo; includitur itaque formaliter in attributo divinae veracitatis. Fidelitas vero *exsecutiva* est constantia seu immutabilitas voluntatis divinae determinans *formaliter* potentiam Dei ad exsequendam suo tempore rem promissam. Quibus positis, quaeritur, an sapientia et veracitas Dei sint, *pro omni revelatione divina,* auctoritas necessaria et sufficiens. Sententia affirmativa est communis et vera.

479. Prob. 1.° Sapientia et veracitas Dei sunt, pro omni revelatione divina, auctoritas *necessaria* ad fidem, si, alterutra ex his perfectionibus deficiente, deficiat necesse sit firmitas et infallibilitas fidei. Atqui ita se res habet. Nam, posita revelatione promissoria, nisi constet de sapientia promittentis, possumus dubitare, an promittens noverit apte id quod promisit; et nisi constet de eiusdem veracitate, possumus dubitare, an revera habuerit veram voluntatem dandi quod dixit; consequenter possumus iure dubitare etiam de eventu futuro rei promissae. Idem dicas, servata proportione, de revelatione decretoria. Ergo alia attributa, sine sapientia et veracitate Dei, nec in revelationibus promissoriis et decretoriis satis sunt ad fundandum assensum fidei firmissimum de eo quod Deus facturus sit id quod promisit aut decrevit.

480. 2.° Sapientia et veracitas Dei sunt, pro omni revelatione divina, auctoritas *sufficiens* ad fidem, si sola haec attributa possunt nos reddere certos, Deum impleturum esse quod promisit aut decrevit facere. Atqui possunt. Nam *vi sapientiae* Deus non solum cognoscit actuale propositum suae voluntatis, sed etiam quidquid de facto Ipse facturus sit in posterum; et *vi veracitatis* asserit id quod novit. Si ergo

Deus promissis non staret, iam non foret verax sed mendax. Homo sane, promittens aliquid, potest esse verax, etiamsi postea, mutata eius voluntate, promissum non impleat; at non ita Deus, quippe qui promittendo praevidisset, in hac hypothesi, voluntatem se mutaturum et promissum non impleturum.

Porro in revelatione *assertoria,* fatente ipso Viva, sufficiunt ad fidem nostram sapientia et veracitas Dei; ergo etiam in revelatione *promissoria.* Consequentia est legitima; siquidem revelatio promissoria, necnon et decretoria, aliud non est nisi revelatio assertoria duplicis obiecti: quorum unum est *de praesenti,* actuale nempe propositum dandi vel exsequendi aliquid; alterum *de futuro,* exsecutio videlicet rei promissae vel decretae in tempore facienda. Ergo utrumque credi potest ob solam sapientiam et veracitatem Dei promittentis.

481. Patet ex dictis, sapientiam et veracitatem Dei, absque aliis attributis, sufficere etiam ad illam fidem, qua credimus divinitus promissa; alia autem attributa, sine sapientia et veracitate, non sufficere. Fides ergo nostra semper nititur, tamquam in suo proprio motivo, in solis attributis sapientiae et veracitatis, formaliter excludentibus a Deo omnem errorem ac mendacium. Quod sat clare innuit Vaticanum sess. 3 cap. 3 can. 2 cum docet, fidem esse virtutem supernaturalem, qua a Deo revelata vera esse credimus propter auctoritatem Dei revelantis, qui *nec falli nec fallere potest.* DB 1789. 1811 (1638. 1658).

482. *Ex dictis quoque colliges,* fidelitatem exsecutivam seu constantiam seu immutabilitatem voluntatis divinae cum potentia ponendi rem promissam vel decretam, se habere mere praesuppositive etiam relate ad revelationes decretorias et promissorias. Nam eo ipso quod sapientia Dei cognoscat futuritionem rei promissae vel decretae, cognoscit quoque, et quidem antecedenter, omnipotentiam posse ponere rem promissam vel decretam, et fidelitatem exsecutivam determinaturam esse formaliter omnipotentiam ad rem promissam seu decretam suo tempore ponendam.

Nostri igitur adversarii confundere videnter rationem *essendi* cum ratione *assentiendi.* Ut de facto *sit* exsecutio decreti vel divinae promissionis, opus sane est ut Deus sit fidelis, constans in promissis, omnipotens; ut vero credamus exsecutionem decreti et promissionis divinae, satis nobis est ut Deus, summe sapiens et verax, illam futuram esse dixerit. Est ergo in hac sententia similis aequivocatio ac in sententia quae auctoritatem Dei, propter quam credimus, reponit in *deitate;* quae

quidem est ratio, cur Deus sit summe sapiens et verax, non autem est ratio proxima et formalis assentiendi iis quae Deus revelavit. Cfr. n. 472 sq.

OBIECTIONES

483. Obi. c. 1.am p. Fideles, maxime rudes, saepe credunt nihil cogitando de auctoritate divina. Ergo haec non est motivum specificativum fidei.

Resp. Saepe credunt nihil cogitando *explicite C.* nihil cogitando *implicite N.* Nam etiam rudes sciunt, doctrinam, quae ipsis proponitur credenda, esse doctrinam traditam a Deo. Unde si ab illis quaeratur, cur credant? respondebunt, quia Deus illam revelavit. Quod quidem est auctoritatem divinam inculte concipere et propter illam credere.

Inst. 1. Fides nostra debet esse rationabilis. Atqui fides caeca, qua quis propter auctoritatem loquentis credit quod non videt, non est rationabilis. Ergo nemo potest aliquid credere rationabiliter propter solam auctoritatem loquentis.

Resp. Fides nostra debet esse rationabilis, i. e. prudenter credibilis ex motivis credibilitatis *C.* praecise ex evidentia rei, quam credimus *N. Contradist. min.* Non est rationabilis fides caeca, quae non est prudenter credibilis ex motivis credibilitatis *C.* quae est prudenter credibilis *N.* Cfr. superius n. 394 sqq.

Inst. 2. Ipse Christus hortabatur suos discipulos ut crederent propter miracula ab ipso patrata: «*Non creditis quia ego in Patre, et Pater in me est? Alioquin propter opera ipsa credite*». Ioh. 14, 11 sq. Ergo non debemus credere propter auctoritatem Dei revelantis.

Resp. Christus hortabatur discipulos ut crederent propter miracula, sumendo miracula ut motivum credibilitatis *C.* ut motivum ipsius fidei *N.* Nam Christus discipulos provocabat ad miracula ut ostenderet se esse dignum fide, quam ab ipsis requirebat. Ceterum si miraculum sit revera locutio Dei, ut vult Lugo, credere propter miracula idem est ac credere propter auctoritatem Dei revelantis. Cfr. inferius n. 528 sqq.

Inst. 3. Praesupposita Dei auctoritate, sola revelatio, connotans illam, videtur esse obiectum formale fidei. Nam sicut nos dicimus obiectum formale fidei non esse deitatem, sed solam auctoritatem in loquendo, quamvis haec praesupponat et connotet illam; ita aequo iure poterit affirmari, obiectum formale fidei non esse auctoritatem, sed solam revelationem, illa tamen praesupposita.

Resp. *Neg. antec.* Ratio negationis est, quia locutio de se, praescindendo ab auctoritate loquentis, est indifferens ad verum vel falsum, ideoque nequit movere intellectum ad assensum. Oportet igitur ut locutio sit informata ab auctoritate loquentis ut vim movendi habeat. *Ad rationem negatur paritas.* Disparitas stat in eo quod auctoritas Dei, eius nempe sapientia et veracitas, *formaliter* tribuat infallibilitatem revelationi divinae; quare non se habet ad fidem ut merum praerequisitum, sed ut verum motivum formale. At contra, deitas infallibilitatem revelationi non dat formaliter, sed radicaliter tantum; non immediate per seipsam, sed mediantibus sapientia

et veracitate; et ideo non se habet ad fidem ut motivum formale, sed potius ut principium et radix eius.

484. Obi. c. 2.am p. Auctoritas Dei revelantis sita est formaliter in illa divina perfectione, quae excludit a Deo omnem errorem ac mendacium. Sed hoc excludit deitas; nam deitas excludit omnem imperfectionem; ergo etiam errorem et mendacium.

Resp. Quae omnem errorem ac mendacium excludit formaliter *C.* radicaliter *N. Contradist. min.* Deitas hoc excludit formaliter *N.* radicaliter *C.* Ad rationem pariter *Dist.* Deitas omnem imperfectionem excludit formaliter *N.* radicaliter *C.* Porro deitas sumi potest dupliciter: *Primo,* physice seu pro summa omnium perfectionum; et sic sumpta, formaliter excludit omnem errorem ac mendacium; vi tamen solius sapientiae ac veracitatis, quas una cum aliis perfectionibus formaliter includit. *Secundo,* metaphysice seu pro sola aseitate, quae est radix ceterorum attributorum; et sic sumpta non excludit formaliter omnem imperfectionem, sed solum radicaliter, inquantum nimirum aseitas radicat omnes perfectiones, per quas proxime et formaliter excluduntur imperfectiones. Hoc altero modo sumunt adversarii nostri deitatem, ut praecisam scilicet ab attributis.

Inst. 1. Etiam deitas, qua talis, id est, ut radicaliter excludens errorem ac mendacium, movet nos ad firmissime credendum id quod Deus revelavit; quia movet nos ad infallibiliter assentiendum, quod Deus sit summe sapiens et verax. Unde si quis firmissime crederet Deum esse trinum in personis, quia Deus, ut est ens a se, hoc dixit, eliceret sine dubio actum fidei divinae, et tamen eius obiectum formale esset Deus sub ratione deitatis.

Resp. Deitas, qua talis, movet nos immediate et formaliter ad firmissime credendum id quod Deus revelavit *N.* mediate et radicaliter *C.* Ad prob. *Dist.* Deitas, qua talis, movet nos ad infallibiliter assentiendum, quod Deus sit summe sapiens et verax, assensu fidei *N.* assensu scientiae *C.* Siquidem actus quo iudico Deum esse infinite sapientem et veracem, quia est ens a se, est actus scientiae. Actus vero, quo quis crederet Deum esse trinum in personis, quia Deus, ut est ens a se, hoc dixit, foret actus fidei divinae reductive tantum; quia actus fidei natura sua est assensus propter auctoritatem loquentis; auctoritas autem loquentis est scientia et veracitas eius; ille ergo actus reduceretur ad hoc iudicium: credo Deum esse trinum, quia ens a se, quod nec falli nec fallere potest, hoc dixit; quod est credere mysterium Sanctissimae Trinitatis propter sapientiam et veracitatem Dei revelantis.

485. Inst. 2. Fides nostra dicitur divina a *deitate,* et etiam ultimo resolvitur in deitatem; ergo deitas est obiectum formale specificativum fidei.

Resp. Fides nostra dicitur *divina* ratione subiecti cui credimus *C.* ratione obiecti formalis *Subdist.* quatenus obiectum formale fidei divinae est sapientia et veracitas *divina C.* quatenus est *deitas N.* Nam sapientia et veracitas divina non includunt formaliter *deitatem,* sed solum exigentiam identitatis realis cum *deitate;* haec enim non denominat formaliter *divinum,* sed Deum. Fides nostra ultimo resolvitur in deitatem tamquam in ultimam rationem *essendi C. assentiendi N.* Ultima ratio cur Deus sit dignus fidei,

et cur assentiamur Deo loquenti, est eius sapientia et veracitas; sicut ultima ratio cur possit creare, est omnipotentia; cur puniat, iustitia; cur parcat, misericordia. Quod autem ideo Deus sit infinite sapiens, verax, potens, iustus, misericors, quia est ens a se, verus nempe Deus; hoc pertinet ad ultimam rationem *essendi*, non *assentiendi*. Ita si quaeram, cur oboedis Petro praecipienti?, recte respondebis: Quia Petrus est legitimus superior. Quod si ulterius quaeram: cur Petrus est superior?, iam quaero aliquid quod non pertinet ad rationem *oboediendi*, sed ad rationem *essendi*, propter quam Petrus est superior.

486. Inst. 3. Scriptura et Patres passim revocant fidem nostram ad Deum, nulla mentione attributorum facta. Fideles item interrogati, cur credant, respondent communiter: *quia Deus revelavit*. Tandem inter homines plus creditur v. g. Regi propter ipsam regiam dignitatem, quam alicui homini privato. Ergo deitas est motivum movens nos ad credendum.

Resp. Scriptura et Patres revocant fidem in Deum, loquentes in sensu obiectivo et reali *C*. loquentes in sensu formali et praecisivo *N*. Nam Scriptura et Patres non tam revocant fidem in *deitatem*, quam in Deum; quandoquidem revocant illam in Deum sumptum physice, prout includit omnes perfectiones, inter quas sunt sapientia et veracitas; non vero in Deum sumptum metaphysice seu praecisive ut ens a se. Similiter fideles dicunt se credere quia Deus revelavit, seu propter Deum consideratum in sensu physico, seu propter Deum ut fide dignum, ideoque implicite et convertibiliter propter Deum ut sapientem et veracem. Quod vero inter homines plus credatur v. g. Regi, quam privato homini, id non fit formaliter, sed solum arguitive ex regia dignitate; quatenus scilicet recte arguimus, dedecere tantum Principem, ut vel de re sibi ignota, vel contra mentem loquatur.

Inst. 4. Ex eo praecise quod intellegatur Deus aliquid dixisse, obligamur ad fidem praestandam; tum quia ob deitatem obligamur ad honorem illi tribuendum, tum quia deitas auctoritatem tribuit locutioni divinae, tum quia Deus etiam ratione deitatis est dignior fide, quam beati in caelo cum Ipso regnantes, quamvis et hi sint determinati ad non mentiendum.

Resp. Ex eo praecise quod intellegatur Deus aliquid dixisse, obligamur ad fidem praestandam, ratione deitatis formaliter et praecisive sumptae *N*. realiter et obiective sumptae *C*. Ad prob. 1.am Ob deitatem formaliter sumptam obligamur ad tribuendum Deo honorem, consistentem in aliqua reverentia *C*. consistentem praecise in assensu mentis *N*. Si enim per impossibile Deus non foret summe sapiens et verax, nulla esset irreverentia non credere Deo assensu firmissimo. Ad prob. 2.am Deitas locutioni divinae auctoritatem tribuit formaliter *N*. radicaliter *C*. Ratio distinctionis ex dictis abunde patet. Ad prob. 3.am Deus est dignior fide quam beati, quia Ille est veritas per essentiam non solum in essendo, sed etiam in cognoscendo et dicendo; hi vero habent aliquid sapientiae et veracitatis per participationem valde limitatam *C*. est dignior fide quam beati formaliter et praecisive quia est prima veritas in *essendo N*.

487. Inst. 5. Omnis veritas est praedicatum natum ad movendum intellectum ad assensum quemlibet intra lineam veri. Atqui deitas est prima

veritas. Ergo deitas est praedicatum natum ad movendum intellectum ad quemlibet assensum intra lineam veri; ac proinde non est excludenda a ratione motiva fidei.

Resp. *Dist. antec.* Omnis veritas formaliter excludens mendacium et errorem *C.* Omnis veritas ontologica *Subdist.* est praedicatum natum ad movendum intellectum ad assensum fidei *N.* ad quemlibet alium assensum *C. Contradist. min.* Deitas est prima veritas in *essendo C. in cognoscendo et dicendo, Subdist.* realiter sumpta *C.* formaliter sumpta *N.*

Inst. 6. Deus, *qua* prima veritas in cognoscendo et dicendo, est obiectum formale fidei. Sed Deus, *qua* Deus, est prima veritas in cognoscendo et dicendo. Ergo Deus, qua Deus, est obiectum formale fidei.

Resp. *Conc. mai. Dist min.* Deus, qua Deus, est *formaliter* prima veritas in cognoscendo et dicendo *N.* est *radicaliter C. Dist. conseq.* Ergo Deus, qua Deus est *radicaliter* obiectum formale fidei *C.* formaliter *N.* Tó *qua* in *maiore* denotat rationem formalem, sub qua Deus est obiectum formale fidei: in *minore* autem denotat radicem, ex qua Deus habet quod sit motivum formale fidei: mutatur ergo acceptio; unde fiunt quatuor termini.

488. Inst. 7. Deus ratione sui est summa sanctitas. Sed sanctitas ratione sui opponitur mendacio. Ergo Deus ratione sui opponitur mendacio; et consequenter Deus ratione sui est sufficiens motivum formale fidei.

Resp. Deus ratione sui, id est, ratione deitatis praecisae ab attributis, est summa sanctitas physica *C.* moralis *Subdist.* radicaliter *C.* formaliter *N. Contradist. min.* Ratione sui opponitur mendacio sanctitas moralis *C.* physica *Subdist.* opponitur radicaliter *C.* formaliter *N.* Nimirum sanctitas moralis formaliter sita est in complexu omnium virtutum moralium, inter quas est etiam veracitas; ergo sanctitas moralis potest dici spectare ad obiectum formale fidei, sed solum ratione veracitatis; secus sanctitas physica, quae est radix sanctitatis moralis. Quapropter si concipiatur deitas praecisa ab attributis, concipitur ens a se praecisum ab intellectu et voluntate, a sapientia et veracitate, a potentia loquendi sive verum sive falsum; concipitur nempe Deus cui non potest haberi fides. Hinc si per impossibile Deus non esset sanctus, sed esset sapiens et verax; adhuc moveret nostrum intellectum ad assensum fidei firmissimum. Contra vero, si esset sanctus, sed careret intellectu, voluntate, potentia loquendi, ceterisque attributis; careret quidem omni malo morali, at etiam careret eo sine quo penitus repugnat fides divina. Ergo sine sapientia et veracitate nec concipi potest Deus ut obiectum formale fidei.

489. Obi. c. 3.am p. Si prima veritas in cognoscendo et dicendo esset obiectum formale fidei, sequeretur quod etiam prima falsitas in cognoscendo et dicendo esset etiam obiectum formale fidei firmissimae. Nam, si per impossibile, daretur ens aliquod essentialiter errans in cognoscendo et mendax in dicendo, eius locutio esset essentialiter conexa cum veritate. Nam per errorem in cognoscendo cognitio esset essentialiter difformis obiecto, et per mendacitatem in dicendo locutio esset essentialiter difformis cognitioni. Ergo per complexum utriusque, falsitatis nempe et mendacitatis, locutio esset essentialiter conformis obiecto.

Resp. Prima falsitas absolute repugnat. Quae tamen si per impossibile daretur et loqueretur, assensus illius testimonio praestitus non esset fides: tum quia fides est assensus mentis fundatus in aliqua perfectione loquentis, non autem in imperfectione; unde tali enti non nisi per iocum diceremur credere: tum quia ille qui non credit loquenti digno fide, irrogat ei iniuriam; huic autem primae falsitati nulla iniuria irrogaretur; tum maxime quia assensus illi praestitus non niteretur simpliciter in testimonio illius ut digno fide, sed in conexione quam haberent verba illius cum re dicta propter errorem et mendacitatem dicentis. Sic si Deus revelaret nobis se non concursurum cum Titio, nisi quando eius locutio sit vera, dicente aliquid Titio, assentiremur rei dictae, sed non crederemus Titio; quia talis assensus non niteretur in conexione locutionis cum obiecto, orta praecise ex auctoritate *testificativa* Titii, sed potius orta ex decreto Dei nobis revelato non concurrendi cum Titio nisi ad dicendum verum.

490. Inst. 1. Obiectum formale fidei potest esse aut sola prima Veritas in cognoscendo, praesupposita veracitate; aut sola veracitas, praesupposita sapientia. Ergo una tantum ex istis perfectionibus divinis est obiectum formale fidei.

Resp. Non potest dici quod alterutra ex iis perfectionibus veniat de formali, et altera de connotato: *a)* quia non est maior ratio de una, quam de altera;—*b)* quia ab utraque simul, a sapientia nempe et veracitate, oritur formaliter certitudo assensus fidei;—*c)* quia aequo iure possis dicere, solam revelationem Dei externam esse obiectum formale fidei, praesuppositis de connotato sapientia et veracitate Dei.

Inst. 2. Sapientia formaliter excludit a Deo non solum falli, sed etiam fallere; non solum errorem, sed etiam mendacium. Quod enim excludit potentiam proximam mentiendi, id excludit quoque mendacium. Sed sapientia divina formaliter excludit a Deo potentiam proximam mentiendi. Nam ad potentiam proximam mentiendi requiritur hoc iudicium: *Ego possum mentiri.* Atqui hoc iudicium, utpote falsum, excluditur formaliter a Deo per sapientiam eius infallibilem. Ergo per sapientiam divinam formaliter excluditur a Deo potentia proxima mentiendi.

Resp. *Neg. antec.* Ad eius probationem *Conc. mai.* et *Neg. min.* Ad cuius probationem *Neg.* suppositum *min.*, quod nimirum hoc iudicium, *Ego possum mentiri,* foret falsum, ablata per impossibile sola veracitate Dei. In hac enim hypothesi hoc iudicium: *Ego possum mentiri,* esset verum in Deo. Quod profecto sat clare ostendere videtur, potentiam mentiendi excludi a Deo formaliter per solam veracitatem, qua Deus est essentialiter determinatus ad loquendum, si loquatur, conformiter menti.

Inst. 3. Potentia proxima mentiendi includit essentialiter iudicium erroneum de aliqua bonitate mendacii, cum voluntas nihil possit velle nisi sub ratione boni. Includit quoque aliquam ignorantiam, cum mendacium sit peccatum, et omne peccatum supponat aliquam ignorantiam. Atqui error et ignorantia excluduntur formaliter per sapientiam Dei. Ergo per solam sapientiam Dei excluditur formaliter potentia proxima mentiendi.

Resp. Ablata per impossibile veracitate Dei, iudicium de aliqua bonitate mendacii non foret erroneum. Nam mendacium est intrinsece malum

per essentialem oppositionem cum Deo, ut essentialiter verace; ergo sublata a Deo hac perfectione, mendacium non foret intrinsece malum. *Quoad alterum,* multi negant, de ratione potentiae peccandi esse aliquam ignorantiam; sed, hoc transmisso, dico similiter: mendacium, ablata per impossibile veracitate Dei, non fore peccatum; quoniam in hac hypothesi, quae fingitur, mendacium non opponeretur veracitati Dei, neque consequenter legi aeternae, ideo nunc prohibetur mendacium quia opponitur Deo veraci.

491. Obi. 2. Sola veracitas sufficere videtur. Nam veracitas Dei conformat locutionem cum obiecto, prout est in mente divina. Sed in mente divina est necessario ita, ut est in se. Ergo conformat locutionem cum obiecto ut est in se.

Resp. *Neg. antec.* Ad probationem *Conc. mai.* Obiectum est in mente divina necessario ita, ut est in se, idque ex conceptu sapientiae *C.* veracitatis *N.* Ergo veracitas conformat locutionem cum obiecto ut est in se, immediate *N.* mediante sapientia *C.* Siquidem veracitas conformat immediate locutionem cum mente; mentem autem cum obiecto conformat immediate sapientia. Veracitas ergo, non nisi simul cum sapientia, conformat locutionem cum obiecto.

Inst. 1. Illa sola perfectio loquentis movet formaliter ad assensum fidei, quae convenit loquenti in ordine ad audientem. Atqui huiusmodi perfectio est sola veracitas; sapientia enim convenit loquenti in ordine ad se, cum per sapientiam non loquatur alteri, sed sibi. Ergo sapientia se habet mere praesuppositive, et sola veracitas ut motivum formale fidei.

Resp. *Dist. mai.* Quae convenit loquenti in ordine ad audientem, ut certificandum *C.* praecise ut audientem *N.* Adde quod iudicium internum partialiter constituit locutionem *formalem,* quae solum inter personas dari potest; locutio autem formalis tota quanta est ordinatur ad audientem. Igitur non est verum, notitiam rerum, sive veram sive falsam, ita convenire loquenti in ordine ad se, ut non conveniat ei etiam in ordine ad audientem, quandoquidem locutio essentialiter ordinatur ad audientem.

492. Inst. 2. Deus posset revelare haec tria: *Ego sum verax, ego scio diem iudicii, ego habeo aliquam cognitionem.* Atqui sola veracitas Dei conectit cum obiecto revelato has tres revelationes. *Prob. quoad* 1.am Illud conectit cum obiecto revelato hanc revelationem, *ego sum verax,* quod eam verificat. Sed eam verificat sola veracitas. Ergo sola veracitas conectit eam cum obiecto revelato. *Quoad* 2.am Hanc revelationem, *ego scio diem iudicii,* sola veracitas conectit cum iudicio Dei interno. Sed iudicium Dei internum est obiectum revelatum. Ergo sola veracitas conectit praedictam revelationem cum obiecto revelato. *Quoad* 3.am Hanc revelationem, *ego habeo aliquam cognitionem,* sola veracitas conectit cum aliqua Dei cognitione. Sed aliqua Dei cognitio est obiectum revelatum. Ergo sola veracitas conectit hanc revelationem cum obiecto revelato.

Resp. Adversarius noster confundit id, quod obiective verificat revelationem, cum illo quod movet nostrum intellectum ad credendum, revelationem esse obiective veram; confundit nimirum obiectum revelatum cum motivo credendi illud. Unde respondeo in forma: Ad 1.am Illud conectit

cum obiecto revelato hanc revelationem, *ego sum verax,* quod eam verificat obiective et ut obiectum dictum *N.* subiective et ut auctoritas dicentis, determinans illum ad dicendum verum *C. Contradist. min.* Sola veracitas verificat illam obiective et ut obiectum revelatum *C.* subiective et ut auctoritas determinans Deum ad dicendum verum *N.*

Ad 2.am Hanc revelationem, *ego scio diem iudicii,* sola veracitas conectit cum iudicio Dei *directo,* quod est obiectum revelatum *N.* cum iudicio Dei *reflexo,* quo Deus scit se scire diem iudicii *C. Contradist. min.* Iudicium Dei directum est obiectum revelatum *C.* reflexum *N.* Profecto cum Deus revelat iudicium suum internum, veracitas divina conectit immediate revelationem seu locutionem cum iudicio reflexo, quo Deus scit se habere illud iudicium directum quod revelat; iudicium vero reflexum cum directo conectit immediate et formaliter scientia Dei infallibilis. Ratio est, quia universim veracitas conectit immediate locutionem cum iudicio, quo loquens iudicat esse verum id quod dicit.

Ad 3.am respondeo similiter: Hanc revelationem, *ego habeo aliquam cognitionem,* sola veracitas conectit cum aliqua cognitione *directa,* quae revelatur *N.* cum aliqua cognitione *reflexa,* qua Deus cognoscit se habere aliquam cognitionem *C.* Ratio distinctionis patet ex dictis. Quod si Deus revelaret omnem suam scientiam dicendo: *Ego sum omniscius,* in tali revelatione ipsa omniscientia Dei, ut reflexiva supra seipsam, constitueret potentiam proximam revelandi, et cum illa, qua tali, veracitas conecteret revelationem.

Inst. 3. Ego vera fide credo etiam sapientiam et veracitatem Dei. Atqui credere sapientiam et veracitatem propter ipsam sapientiam et veracitatem, est absurdum. Ergo obiectum formale fidei non est sapientia et veracitas Dei.

Resp. *Conc. mai.* si sis fidelis; neque in hoc quidquam absurdi est. Nam in hoc actu fidei: *credo Deum esse summe sapientem et veracem, quia Deus summe sapiens et verax dixit,* sapientia et veracitas sunt quidem obiectum formale et materiale, sed sub diverso respectu sumptae. Etenim, ut propositae praevie per illustrationem Spiritus Sancti, sunt obiectum formale, sed ut signate per assensum fidei affirmatae sunt obiectum materiale.

493. Obi. c. 4.am p. Scriptura pro motivo credendi revelationes promissorias haud raro adducit fidelitatem Dei. Sic Apostolus cum dixisset, «*teneamus spei nostrae confessionem indeclinabilem*», id est, *teneamus fidem eorum, quae speramus, firmissimam,* subiungit immediate pro motivo: *fidelis enim est qui repromisit*». Hebr. 10, 23. Similiter ibidem (11, 23) motivum fidei exprimit his verbis: «*Quoniam fidelem credidit esse eum qui repromiserat*». Nonnumquam adducitur quoque omnipotentia; sic, dicente eodem Apostolo, Abraham confortatus est fide «*plenissime sciens quia quaecumque promisit, potens est et facere*». Rom. 4, 20 sq. Tandem ipse Angelus, ut Mariam ad fidem moveret, dixit ei: «*quia non erit impossibile apud Deum omne verbum*». Lc. 1, 37.

Resp. 1.° Verba Scripturae intellegi possunt de fidelitate *promissiva,* seu de veracitate in promittendo, sicut in 1 Tim. 1, 15: «*Fidelis sermo et omni acceptione dignus*»; et in Ps. 18, 8: «*Testimonium Domini fidele*».

Resp. 2.° Dato quod Scriptura in locis obiectis loquatur de fidelitate *exsecutiva,* dico, fidelitatem et omnipotentiam Dei non adduci ut motivum formale proxime movens ad assensum fidei, sed ut motivum movens ad praevium credulitatis affectum, maxime circa veritates ad credendum difficiliores: sic etiam notitia, quam habemus de omnipotentia Dei, haud quidem parum nos adiuvat ad credendum mysterium creationis, eucharistiae, resurrectionis, et alia eiusmodi.

Inst. 1. Ideo sapientia et veracitas Dei sufficiunt ad credendas revelationes promissorias et decretorias, quia hae aequivalent revelationibus assertoriis. Sed hoc est falsum; secus enim non posset assignari discrimen inter revelationes assertorias, decretorias et promissorias. Ergo.

Resp. *Conc. mai. Neg. min.* Nam discrimen inter praedictas revelationes hoc est: Quod revelatio pure assertoria *de futuro* asserat solam futuritionem rei; decretoria vero, praeter futuritionem rei decretae, asserat voluntatem eam ponendi; promissoria denique asserat et futuritionem rei promissae, et voluntatem implendi promissionem, et animum ad hoc hic et nunc sese obligandi. Deus enim haec omnia praevie cognoscit, eorumque cognitione dirigitur in revelando; ergo haec omnia per revelationem implicite affirmantur. Praeterea dici potest, praedictas revelationes non differre necessario ex parte rei expresse revelatae, sed solum ex parte modi asserendi, ita ut revelatio pure assertoria asserat futuritionem rei mere enuntiative, v. g. *salvus eris;* decretoria idem asserat decretorie, *decerno te salvare;* et promissoria, promissorie, *promitto tibi salutem.*

494. Inst. 2. Manente sapientia et veracitate, et ablata per impossibile fidelitate, potest Deus promittere gloriam, et nihilominus eam non dare. Ergo sapientia et veracitas, absque fidelitate, non sufficiunt ad credendam futuritionem rei promissae. *Prob. antec.* Sapientia et veracitas solum conectunt promissionem Dei cum animo se obligandi. Sed, sublata fidelitate, potest Deus habere animum se obligandi ad dandam gloriam, et tamen non habere voluntatem dandi gloriam. Ergo, ablata per impossibile fidelitate, potest Deus promittere gloriam, et nihilominus eam non dare.

Resp. *Neg. antec.* Ad prob. *Neg. mai.* et *min.* Ratio negationis est, quia Deus quotienscumque promittit aliquid, semper et indivisibiliter asserit haec tria: animum se obligandi, voluntatem implendi, et futuritionem promissi; siquidem haec tria sunt in Deo inseparabilia, et Deus ante promissionem cognoscit illa prout sunt, et eorum cognitione dirigitur in promittendo. Unde sapientia et veracitas Dei promissionem divinam non solum conectit cum animo se obligandi, sed etiam cum voluntate implendi et cum ipsa futuritione rei promissae.

Inst. 3. Illa perfectio movet nos ad credendam futuritionem rei promissae, per quam res promissa est certo ac infallibiliter futura. Sed est futura per fidelitatem exsecutivam. Ergo. *Prob. min.* Per illam perfectionem res promissa est certo ac infallibiliter futura, per quam omnipotentia Dei determinatur constanter ad rem promissam suo tempore ponendam. Sed determinatur per fidelitatem exsecutivam. Ergo res promissa futura est per fidelitatem exsecutivam.

Resp. Illa perfectio movet nos ad credendum revelationibus promisso-

riis, per quam promissio divina metaphysice et *formaliter* conectitur cum futuritione rei promissae *C.* per quam res promissa certo ac infallibiliter est *efficienter* futura *N. Contradist. min.* Est futura per fidelitatem exsecutivam quatenus haec determinat formaliter omnipotentiam ad exsequendam efficienter promissionem *C.* secus *N.* Revera, etiam res asserta per revelationem pure assertoriam, v. g. *erit resurrectio mortuorum,* non est certo ac infallibiliter futura nisi per immutabilem voluntatem et omnipotentiam Dei; et tamen hae perfectiones, fatentibus ipsis adversariis, non movent nos ad credendum revelationi pure assertoriae, sed se habent praesuppositive ut obiectum cognitum a divina sapientia. Similiter infallibilis conexio promissionis divinae cum futuritione rei promissae praesupponit conexionem voluntatis et omnipotentiae divinae cum eadem futuritione, cognitam a sapientia Dei.

495. Inst. 4. Revelationes promissoriae aliae sunt speculativae, aliae practicae. Illas voco speculativas quae promittunt rem alioquin decretam, et vi decreti futuram; practicas vero illas quae primo inducunt futuritionem rei, alioquin non futurae; v. g. *promitto tibi longaevitatem, quam non darem nisi promitterem.* Atqui promissiones practicae non asserunt futuritionem rei promissae. Ergo saltem ad has non sufficiunt sapientia et veracitas, sed requiritur praeterea fidelitas. *Prob. min.* Nam promissio nequit asserere id quod praevie non cognoscitur a promittente. Sed futuritio rei promissae per promissionem practicam non cognoscitur a promittente; secus enim futuritio talis rei daretur ante promissionem, ac proinde nec induceretur primo per ipsam promissionem, quod est contra ipsum conceptum promissionis practicae.

Resp. *Conc. antec. Neg. min.* Ad cuius probationem *Neg.* iterum *min.* Huius autem ratio sic *Dist.* Futuritio talis rei daretur ante promissionem *externam,* ideoque non induceretur primo per ipsam promissionem *externam C.* daretur etiam ante promissionem internam et non induceretur per eam *N.* Duplex est promissio divina, una interna et altera externa. Prior est voluntas efficax promittendi, seu animus se obligandi, absolute inseparabilis a futuritione rei promissae. Altera est positio signi externi, significantis animum se obligandi, et consequenter etiam futuritionem rei promissae. Iam vero, voluntas efficax promittendi inducit primo futuritionem rei promissae; et utraque, tam voluntas quam futuritio, est nota a Deo ante promissionem externam. Quare promissio interna dirigitur a scientia simplicis intellegentiae de possibilitate rei promissae; sola autem promissio externa dirigitur a scientia visionis de re interne promissa absolute futura.

ARTICULUS II

DE REVELATIONE DIVINA UT OBIECTO FORMALI FIDEI

496. Revelatio divina sumitur hic pro locutione propria Dei attestantis (230-235). Dividitur in *internam* et *externam.* Interna est actus voluntatis divinae decernens revelationem externam. Externa autem est

ipsa positio signi externi manifestantis obiectum: externi, dico, respectu Dei, non semper ac necessario respectu hominis audientis. Deus namque, non solum per voces, verum etiam per internas illustrationes, homini loqui potest. Cum autem locutio externa sit causata ab interna, haec dicitur quoque *activa* et illa *passiva:* ex utraque autem exsurgit locutio completa et formalis, quae vocatur locutio simpliciter talis. His positis, quaeritur: *Utrum revelatio sit partiale obiectum formale fidei, an solum condicio sine qua non, applicans auctoritatem Dei ad movendum.*

497. *Quadruplex datur sententia:*

PRIMA SENTENTIA sentit, revelationem esse puram condicionem *sine qua non,* seu solam applicationem motivi. «Revelatio haec quae in fide est, ait Toletus, non est ratio formalis obiecti, sed condicio quaedam tantum... Non enim ratio movens ad credendum est revelatio aut locutio, sed veracitas eius; condicio autem est ut loquatur et dicat, sicut condicio est approximatio ligni ut comburatur, non autem est ratio comburendi». TOLETUS, In 2-2 q. 1 a. 1 concl. 4. «Dicendum, scribit Mastrius, quod presse loquendo de obiecto formali motivo... revelatio primae veritatis non est formale motivum assensus fidei, sed potius applicatio ipsius formalis motivi, quod est ipsa prima veritas. Haec est communis inter scotistas, quam solent communiter probare scotistae cum SCOTO, In 3 d. 23 q. 1 *Contra*». MASTRIUS, *De fide* q. 2 n. 56 sq. «Dissentiunt nonnulli scotistae, ut Pontius et alii». PESCH, *Praelect. Dogm.* t. 8 n. 219.

SECUNDA SENTENTIA tenet, revelationem internam esse quidem obiectum formale partiale, externam vero esse meram condicionem *sine qua non.* MARIN, *De fide* d. 1 s. 2 n. 14 attribuit hanc sententiam Caietano, Salmanticensibus, Iohanni a S. Thoma, Ferre, Palanco, quibus addunt alii Gonetum; sed, ni fallor, immerito, ut ex lectione horum auctorum colligitur. Cfr. CAIETANUS, In 2-2 q. 1 a. 1; SALMANTICENSES, *De fide* d. 1 dub. 2 sq., IOH. A S. THOMA d. 1 a. 1; FERRE, q. 2 n. 34; PALANCUS, d. 1 n. 53; GONET, *De virt. theol.* c. 1 § 1 n. 4.

TERTIA SENTENTIA vult, revelationem externam esse quidem obiectum formale partiale, internam vero esse quid praesuppositivum. Dico 3.° inquit Marin, revelationem externam, et non internam, esse motivum fidei. MARIN, *De fide* d. 1 s. 2 n. 25.

QUARTA SENTENTIA affirmat, utramque revelationem, internam nempe et externam, seu locutionem Dei formalem et completam, simul cum divina auctoritate, esse adaequatum motivum credendi. Ita SUAREZ, *De fide* d. 3 s. 2 sqq.; LUGO, *De fide* d. 1 s. 6 sq.; VAZQUEZ, In 1

d. 7 c. 4; VALENTIA, In 2-2 d. 1 q. 1 punc. 1 § 4; CANUS, *De locis* l. 2 c. 8; l. 12 c. 3; SALMANTICENSES, *De fide* d. 1 dub. 3 n. 89, ubi alii plures theologi citantur. Qui omnes pro hac sententia iure merito sibi adsciscunt D. Thomam dicentem: «Ipsum autem testimonium veritatis primae se habet in fide, ut principium in scientiis demonstrativis». *De verit.* q. 14 a. 8 ad 16. «Innititur enim fides nostra revelationi apostolis et prophetis factae». 1 q. 1 a. 8 a. 2. Cfr. 2-2 q. 1 a. 1.

THESIS

Revelatio, tam active quam passive sumpta, est pars obiecti formalis, quae simul cum divina auctoritate, unum constituit adaequatum motivum credendi

498. Status quaestionis. In hac thesi duo sunt probanda: *Primum* est, revelationem non esse meram condicionem, sed obiectum formale inadaequatum fidei; *alterum,* neque solam activam neque solam passivam, sed utramque revelationem, i. e. locutionem Dei completam, pertinere ad obiectum formale fidei. Dicitur in thesi, *simul cum divina auctoritate,* quia auctoritas et revelatio debent sumi simul, ut habeatur ratio motiva sufficiens ad assensum fidei; nam utravis, seorsim ab altera sumpta, ex se est indifferens ad fidem, et sic nec in ratione motivi partialis ullam vim movendi continet: sicut ergo una praemissa syllogismi sine altera nihil ad illationem conclusionis valet, simul vero cum altera constituit motivum totale assentiendi conclusioni; ita fere revelatio sine auctoritate, vel auctoritas sine revelatione, ad fidem nihil omnino conferunt; ex utraque tamen exsurgit motivum adaequatum assentiendi veritatibus a Deo revelatis.

499. Pars 1.ª *Revelatio est pars obiecti formalis.*

Prob. 1.° Ex S. Scriptura, quae Deum et testimonium eius exhibet tamquam fundamentum nostrae fidei: «*Si testimonium hominum accipimus, testimonium Dei maius est... Qui credit in Filium Dei, habet testimonium Dei in se*». 1 IOH. 5, 9 sq. «*Quum accepissetis a nobis verbum auditus Dei, accepistis illud non ut verbum hominum, sed, sicut est vere, verbum Dei, qui operatur in vobis qui credidistis*». 1 THESS. 2, 13. «*Quod scimus loquimur, et quod vidimus testamur; et testimonium nostrum non accipitis*». IOH. 3, 11. Quibus in locis agitur de testimonio Dei, ut testimonio; cuius dignitas, in ordine ad movendum nos ad fidem, praecellere dicitur prae hominum testimonio: agitur de verbo Dei audito, seu de testimonio Dei externo, in quo fides nostra fundatur. Quare testimo-

nium divinum videtur exhiberi, non ut mera condicio *sine qua non*, sed tamquam ratio vere movens ad credendum, et conferens firmitatem assensus.

500. 2.° Actus fidei habet hanc tendentiam: *credo quia Deus dixit*. Atqui *quia dixit* est vera ratio motiva, et non mera condicio. Ergo revelatio est pars obiecti formalis.

Maior probatur: quia fides divina est argumentum non apparentium (Hebr. 11, 1); quia fides est assensus praestitus rei dictae praecise inquantum dictae; quia fides est assensus qui testanti ut testanti, absque alia ratione, adhibetur.

Minor pariter probatur: quia testimonium reddit formaliter credibile, id est, attingibile per fidem, obiectum materiale; quia testimonium specificat actum, nam sicut demonstratio scientiam, sic testimonium discernit fidem ab aliis actibus; quia si testimonium esset mera condicio, haec condicio foret necessaria solum ad patefaciendam mentem loquentis; unde in hypothesi quod mens loquentis patefieret nobis per aliam viam a testimonio diversam, non apparet cur non possemus credere sine testimonio id quod est in mente alterius nobis manifestum.

501. 3.° Sicut utraque praemissa formalis cuiusvis syllogismi causat assensum conclusionis, ita auctoritas Dei testantis et ipsum testimonium movent nos ad assensum fidei. «Quia ego non minus assentio mysterio Trinitatis quia Deus revelat, quam quia Deus est prima veritas; nec minus me movet unum quam aliud, sed utrumque se habet per modum duplicis praemissae formalis vel virtualis ad credendam Trinitatem». Lugo, *De fide* d. 1 s. 7 n. 114. «Nam Deus ipse, seu veritas eius, est quasi forma informans materiam fidei in esse credibilis; testificatio autem est quasi unio seu informatio talis formae: unde sicut unio formae ad materiam non est sola condicio, sed causalitas formalis; ita etiam in praesenti se habet cum proportione testificatio». Suarez, *De fide* d. 3 s. 2 n. 4.

502. Pars 2.ª *Tam active quam passive sumpta.*

Prob. Locutio constitutiva obiecti formalis fidei debet verificare, ut ex dictis patet, hanc propositionem: *Deus hoc dixit*. Sed talis locutio complectitur locutionem internam et externam, activam et passivam; siquidem locutio interna sine externa non est locutio denominans aliquid *dictum;* nec locutio externa sine interna est locutio formalis et rationalis, sed materialis tantum, indifferens ad verum et falsum. Ergo

locutio constitutiva obiecti formalis fidei est locutio completa, active et passive sumpta. Exinde colliges, obiectum formale adaequatum fidei theologicae esse Deum, ut testificantem aliquid; seu auctoritatem Dei una cum revelatione formali et completa; ita ut auctoritas sit elementum principale, revelatio autem minus principale; ex auctoritate enim derivatur infallibilitas in revelationem. Cfr. ERBER, *De virt. theol.* tr. 4 d. 3 a. 1.

OBIECTIONES

503. Obi. 1. Ex D. THOMA 2-2 q. 1 a. 1, ubi ait: «Sic igitur in fide, si consideremus formalem rationem obiecti, nihil est aliud quam veritas prima». Sed revelatio externa est aliquid aliud a prima veritate. Ergo revelatio formalis et completa non pertinet constitutive ad obiectum formale fidei.

Resp. Iuxta S. Thomam, ratio formalis fidei nihil est aliud, quam prima veritas nude sumpta *N.* sumpta ut revelans *C. Contradist. min.* Revelatio externa est aliquid aliud a prima veritate nude sumpta *C.* sumpta ut revelante *N.* Sic enim sumpta complectitur tum primam veritatem, tum revelationem eius. Unde revelatio externa non est aliquid adaequate distinctum a prima veritate ut revelante, sed eam qua talem partialiter constituit. Hanc esse mentem D. Thomae, patet ex his quae ibidem immediate subiungit: «non enim fides, de qua loquimur, assentit alicui nisi *quia est a Deo revelatum*».

504. Obi. 2. Applicatio obiecti formalis non est obiectum formale, sed pura condicio. Atqui revelatio est applicatio obiecti formalis, auctoritatis nempe divinae, quae nequit movere ad fidem nisi per revelationem audienti applicetur. Ergo revelatio non est obiectum formale partiale.

Resp. Applicatio obiecti formalis adaequati non est obiectum formale *C.* applicatio obiecti formalis inadaequati *Subdist.* si sit pura applicatio *C.* secus *N. Contradist. min.* Revelatio est applicatio obiecti formalis adaequati *N.* inadaequati *Subdist.* pura applicatio *N.* applicatio et simul partiale obiectum formale *C.* Revelatio aliquo sensu potest dici condicio et applicatio, at non pura condicio nec pura applicatio; est enim pars obiecti formalis applicans alteram partem, quae est auctoritas Dei.

Inst. 2. Nihil creatum potest esse obiectum formale fidei theologicae. Sed revelatio externa est aliquid creatum. *Maior* patet ex ipso conceptu virtutis theologicae, cuius obiectum formale debet esse aliquid divinum.

Resp. Nihil creatum, quod nec moraliter nec denominative est divinum, potest esse obiectum virtutis theologicae *C.* quod est divinum moraliter et denominative *Subdist.* non potest esse obiectum formale principale *C.* secundarium seu minus principale *N. Contradist. min.* Revelatio externa est aliquid entitative creatum, sed moraliter et denominative divinum *C.* est aliquid creatum, ut nullatenus sit divinum *N.* Ergo revelatio externa nequit esse obiectum formale principale *C.* minus principale *N.* Locutio Dei externa est quidem entitative creata, moraliter tamen et deno-

minative divina, quia ita auctoritate Dei informatur, ut vere sit et denominetur locutio divina. Ad confirmationem *maioris* ita respondeo: Obiectum formale virtutis theologicae necessario debet esse adaequate entitative divinum *N.* saltem partim entitative partim moraliter et denominative divinum, *Trans.*

505. Inst. 3. Revelatio est indifferens ad verum et falsum; totam suam infallibilitatem habet a divina auctoritate; ergo fides theologica suam infallibilem conexionem cum vero accipit a sola auctoritate.

Resp. Est indifferens ad verum et falsum revelatio sumpta materialiter et praecisa ab auctoritate *C.* sumpta formaliter prout est verbum Dei, seu complexive cum divina auctoritate *N.* Sane revelatio totam suam infallibilitatem habet a divina auctoritate; ex quo solum sequitur, revelationem non movere ad fidem, nisi infallibilitate ab auctoritate recepta, quod ultro conceditur; nam auctoritas quoque non movet ad fidem, nisi ope revelationis infallibilis. Etenim ad fidem non satis est conexio infallibilis cum obiecto, sed requiritur conexio infallibilis cum obiecto *ut* et *quia* revelato, cum haec sit tendentia essentialis fidei. Eiusmodi autem conexio nequit surgere ex sola auctoritate, nec ex sola revelatione, sed ex complexu utriusque, seu ex obiecto formali adaequato, quod sane resultat ex duobus elementis secundum se indifferentibus ad fidem: in quo nulla apparet repugnantia, «ut patet in obiecto formali conclusionis, quod est complexum ex utraque praemissa, quarum quaelibet seorsim ab alia potest esse indifferens ad illam conclusionem». Kilber, *Theol. Wirc.* t. 8 n. 148 *Inst.* 1.

Inst. 4. Quamvis ad hoc ut lex obliget requiratur promulgatio legis, nihilominus tota vis obligandi est in sola lege, eius autem promulgatio est sola condicio. Ergo a pari in casu nostro.

Resp. 1.° Probabiliter tota lex obligandi est in ipsa lege *ut promulgata;* unde et ipsa promulgatio inducit obligationem, non quidem vi propria, sed utique vi derivata a lege. 2.° Probabiliter promulgatio est profecto sola condicio ut lex obliget; revelatio autem est vera ratio motiva ad fidem, ut probatum est. 3.° Alia est ratio obligandi, alia ratio oboediendi. Ratio obligandi est ipsa lex promulgata; ratio vero oboediendi est honestas quae relucet in eo quod subditus se submittat legi superioris. Ergo lex non est motivum formale oboedientiae, cum forsan oboedienti displiceat, sed se habet praesuppositive tantum; revelatio vero est verum motivum formaliter influens in assensum fidei.

506. Inst. 5. Propositio revelationis facta per Ecclesiam non est motivum fidei, sed mera applicatio motivi. Ergo a pari revelatio non est motivum, sed mera applicatio motivi, quod est auctoritas Dei.

Resp. Propositio revelationis facta per Ecclesiam non est motivum fidei, si locutio Ecclesiae non sit verbum Dei *C.* secus *N.* Vide inferius n. 530. Revelatio autem est verbum Dei, testimonium Dei verum, propter quod credimus.

Inst. 6. Quamvis ad hoc, ut bonitas divina moveat voluntatem ad actum caritatis, requiratur cognitio divinae bonitatis; ipsa tamen cognitio non est partiale motivum actus caritatis, sed mera applicatio motivi. Ergo

a pari, quamvis ad hoc, ut auctoritas divina moveat intellectum ad assensum fidei, requiratur revelatio; ipsa tamen revelatio non est partiale motivum assensus fidei, sed mera applicatio motivi.

Resp. Profecto ipsa cognitio non est partiale motivum actus caritatis, quia cognitio non movet voluntatem ad actum caritatis, ut ratio cognita: *Non ut ratio,* quia non movet sua bonitate, sed bonitate divina, quam repraesentat; et ratio totalis amandi Deum est sola bonitas divina: *Non ut cognita,* quia ipsa cognitio non debet rursus cognosci per aliam cognitionem. Contra vero, revelatio movet intellectum ad assensum fidei, ut ratio cognita; debet enim prius cognosci, estque simul partialis ratio credendi: quia, licet revelatio accipiat suam infallibilitatem ab auctoritate, ipsam tamen vim attestandi, seu externe manifestandi conceptum divinum, habet ex seipsa: hinc quod una cum auctoritate constituat adaequatum motivum credendi.

507. Inst. 7. Sola auctoritas sufficit ad praestandum assensum huic veritati: *Quidquid Deus revelat, verum est.* Ergo si constet, Deum aliquid revelasse, vi solius auctoritatis habetur sufficiens motivum ad iudicandum illud esse verum.

Resp. Sola auctoritas sufficit ad praestandum assensum naturalem scientificum *C.* ad praestandum assensum fidei *N.* Ergo si constet, Deum aliquid revelasse, vi solius auctoritatis habetur sufficiens motivum ad illud esse verum iudicandum per actum fidei *N.* per actum scientiae *C.* Fides etenim non est quilibet assensus certus nixus in praedicato aliquo divino, sed est assensus certus ac infallibilis nixus in Deo *ut testificante.* Testimonium igitur Dei debet ingredi constitutive in obiectum formale fidei.

Inst. 8. Motivum sufficiens ad hunc assensum *Omnis Papa legitime electus habet primatum in universam Ecclesiam,* sufficit etiam ad hunc alium: *Pius XI habet primatum in universam Ecclesiam;* dummodo per modum condicionis cognoscatur certo, illum fuisse legitime electum. Ergo a pari in exemplo nuper allato.

Resp. *Conc. antec. Neg. conseq.* nulla enim est paritas; nam in hoc casu, supposita electione legitima, propositio particularis, *Pius XI habet primatum,* continetur implicite in propositione universali revelata, *Omnis Papa...* Quod sane non verificatur in priori exemplo: *Quidquid Deus revelat, verum est.* Haec enim propositio aequivalet huic condicionatae: *si Deus revelat aliquid, hoc verum est.* Illa vero propositio universalis revelata, *Omnis Papa legitime electus habet primatum,* est absoluta, et immediate continet in se particularem; ergo utraque propter idem motivum credi potest.

508. Inst. 9. Exsistentia Dei potest credi fide divina. Sed non potest credi ex motivo revelationis. Quia exsistentia Dei est magis nota, quam exsistentia revelationis. Sed videtur esse contra rationem assentiri magis noto propter minus notum. Ergo exsistentia Dei non potest credi ex motivo revelationis.

Resp. *Conc. mai. Neg. min.* Ad probationem *Conc. mai. Dist. min.* Videtur esse contra dictamen rationis assentiri magis noto propter minus notum, si non detur prudens motivum imperandi talem assensum *C.* si

detur *N*. Dantur profecto saluberrima motiva imperandi nobis assensum circa exsistentiam Dei propter revelationem minus notam, videlicet: ut testimonium Dei aestimemus super omnia motiva creata, ut oboediamus Deo praecipienti hunc actum fidei, ut disponamus nos ad gratiam iustificationis, et accedamus ad Deum, «*credere enim oportet accedentem ad Deum, quia est et inquirentibus se remunerator sit*». HEBR. 11, 6.

Inst. 10. Ridiculum esset credere, aliquem esse veracem, quia ipse dixit se esse veracem. Atqui credimus Deum esse veracem. Ergo non credimus hoc, quia ipse dixit se esse veracem.

Resp. Ridiculum esset credere aliquem esse veracem, quia ipse dixit se esse veracem, si aliunde non constet de veracitate dicentis *C*. si constet *N*. Nam etiam homini, alioquin fide digno, prudenter credimus dum ipse dicit se non mentiri aut numquam mentiri; ergo a fortiori id possumus credere Deo, quia hoc de se Ipse dixit.

Inst. 11. Ipsam revelationem credimus. Sed revelationem non credimus ex revelatione. Ergo revelatio non est motivum fidei.

Resp. Credimus revelationem, quae insuper est revelata per aliam revelationem *C*. credimus revelationem, quae nullatenus est revelata *Subdist*. si revelatio est ex seipsa credibilis, ut aliqui censent *C*. si revelatio non est ex seipsa credibilis *N*. Cfr. n. 525-528.

509. Quaer. I. *An ad credendum fide theologica sufficiat revelatio privata.*

Revelatio privata vocatur illa quae fit personae privatae, nec ab Ecclesia proponitur omnibus credenda; quae enim sic proponitur, publica, universalis, catholica dici consuevit. Quaestio movetur de revelatione privata, certo cognita ab eo cui immediate fit, et ab ipso, non ab alio, credenda. In qua quaestione duplex datur sententia. Sententiam negativam tuentur communiter thomistae. Fides enim theologica, inquiunt, non potest habere aliud fundamentum, quam apostolorum et prophetarum, iuxta illud: «*Superaedificati super fundamentum apostolorum et prophetarum, ipso summo angulari lapide, Christo Iesu*». EPH. 2, 20. «*Unusquisque autem videat quomodo superaedificet; fundamentum enim aliud nemo potest ponere praeter id quod positum est, quod est Christus Iesus*». 1 COR. 3, 10 sq. Cfr. SALMANTICENSES, *De fide* d. 1 dub. 4.

Attamen sententiam affirmativam Lainez in Tridentino, communi Concilii approbatione, confirmasse testatur CATHARINUS, *Apolog. contr. Sotum* c. *ult*. Quae quidem sententia, extra scholam thomisticam, evasit postea communis.

510. Prob. 1.° S. SCRIPTURA plurimas refert revelationes privatas, quae ad fidem theologicam eorum, quibus factae sunt, sane sufficientes fuerunt. Nam fide Noe, responso accepto de iis quae adhuc non videbantur, metuens aptavit arcam in salutem domus suae: fide, qui

vocatur Abraham, oboedivit in locum exire, quem accepturus erat in hereditatem; et exiit nesciens quo iret: fide demoratus est in terra repromissionis: fide et ipsa Sara sterilis virtutem in conceptionem seminis accepit: fide obtulit Abraham Isaac, cum tentaretur... Et quid adhuc dicam? deficiet enim me tempus enarrantem de Gedeon, Barac, Samson, Jephte, David, Samuel, et prophetis. HEBR. 11. Quibus posses addere eas quae B. Virgini, S. Iosepho, Zachariae, aliisque pluribus factae sunt.

511. 2.° TRID. sess. 6 cap. 12 ait: «Nemo quoque, quandiu in hac mortalitate vivitur, de arcano divinae praedestinationis mysterio usque adeo praesumere debet, ut certo statuat, se omnino esse in numero praedestinatorum... Nam, *nisi ex speciali revelatione,* sciri non potest quos Deus sibi elegerit». Et in can. 16: «Si quis magnum illud usque in finem perseverantiae donum se certo habiturum absoluta et infallibili certitudine dixerit, *nisi hoc ex speciali revelatione didicerit,* A. S.». Ergo iuxta Concilium potest quis, *ex speciali revelatione,* habere absolutam et infallibilem certitudinem de propria praedestinatione et perseverantia finali. Huiusmodi autem certitudo nequit haberi nisi ex motivo fidei, id est, ex auctoritate Dei revelantis. Cfr. DB 805. 826 (688. 708).

512. 3.° Ad fidem theologicam nihil aliud requiritur, quam assensus supernaturalis, liber, praestitus propter auctoritatem Dei revelantis. Atqui talis assensus potest haberi ex revelatione privata, certo ut tali cognita. Ergo revelatio privata et immediata, sufficienter proposita, de quacumque materia, sufficit ad assensum fidei theologicae.

Itaque in hac nostra sententia argumenta thomistica facilem patiuntur solutionem. Nam *fides nostra* non solum est theologica, sed etiam catholica: ut *catholica* est et communis omnium fidelium, fundetur oportet in revelatione publica, facta pro universa Ecclesia; nec potest sese extendere nisi ad eas veritates quae in deposito revelationis, inde iam ab Apostolis clauso, inclusae sunt: ut vero *theologica* est, potest sese extendere etiam ad ea quae nobis, personis privatis, Deus revelare dignetur; quaevis namque virtus tanto se extendere valet, quanto se extendit eius obiectum formale; obiectum autem formale fidei theologicae est testimonium Dei, quod etiam in privatis revelationibus locum habet.

513. *Si dicas,* exinde sequi assensum revelationi privatae praestitum pertinere ad donum prophetiae, et non credentem eiusmodi revelationi amittere habitum fidei, fierique haereticum; quod est absurdum.

Resp. Prophetia sumi solet *stricte, late, latissime.* Stricte sumpta est manifestatio rei per divinam locutionem; ac proinde assensus illi praestitus a propheta potest revera esse actus fidei. Nec tamen omnis cognitio prophetica est actus fidei, nec omnis actus fidei, etiam ex revelatione privata, est cognitio prophetica; siquidem actus prophetiae, cum sit gratia gratis data, ordinatur in utilitatem aliorum, actus autem fidei in propriam credentis utilitatem; ille potest esse evidens, et haud raro solet esse evidens in attestante, hic vero semper importat aliquam obscuritatem. Prophetia late sumpta, cum sit manifestatio rei facta per aliquam actionem a locutione Dei realiter distinctam, a fortiori differt a fide divina, quae in locutione Dei privata fundatur. Tandem prophetia latissime sumpta est instinctus propheticus circa occulta, divinitus quidem immissus, ita tamen ut nesciatur unde veniat, aut quis verus sensus sit. Quis ergo illam cum fide confundere poterit?

Quoad alteram obiectionem, concedendum est, non credentem revelationi privatae sufficienter propositae ob perversam voluntatem non subiciendi intellectum in obsequium Dei, amittere reapse habitum fidei, non tamen fieri haereticum proprie dictum: *Primum,* quia talis dissensus opponitur fidei contrarie et cum pertinacia; *alterum,* quia haereticus, si stricte loquamur, is tantum dicitur qui, quae Ecclesia proponit credenda, eadem ipse pertinaciter negat: poterit sane, si lubet, vocari haereticus quoad culpam et in foro Dei, minime vero quoad poenas et in foro externo Ecclesiae. Cfr. SUAREZ, *De fide* d. 3 s. 10.

514. Quaer. II. ***An ad credendum fide divina sufficiat revelatio pure apparens.***

Revelatio pure apparens dicitur illa, quae non exsistit a parte rei, censetur tamen exsistere; versarique potest circa obiectum verum aut falsum. Communis et vera theologorum sententia tenet, revelationem pure apparentem non sufficere ad credendum fide divina obiectum, sive verum sive falsum. Ratio est, quia revelatio, ut obiectum formale fidei, debet proponi supernaturali illustratione Spiritus Sancti, quae profecto non potest esse falsa (581): adde, quod assensus fidei divinae est certior quovis assensu naturali (621 sq.); et ita certus, *cui non potest subesse falsum* (TRID. sess. 6 cap. 9). Sed haec nequeunt convenire assensui fidei fundato in revelatione pure apparente. Ergo ad credendum fide divina non satis est revelatio pure apparens. Cfr. ERBER, *De fide* tr. 4 d. 3 a. 3.

515. *Difficultas vero est in explicando quo pacto possit haec veritas conciliari cum modo quo homines, maxime rudes, inducuntur ad assensum fidei per magisterium aliorum hominum, v. g. parentum, ludimagistri,*

parochi. Etenim potest contingere, sive per malitiam sive per ignorantiam, ut sufficienter proponatur eis aliquid tamquam divinitus revelatum, quod revera revelatum non sit: et in hoc casu rudes videntur aeque credere obiectum non revelatum ac revelatum, falsum ac verum. Ad hanc difficultatem solvendam, «mihi videtur, inquit Suarez, in re ipsa numquam dari sufficientem propositionem rei falsae, quae ad credendum per fidem infusam sufficiat». SUAREZ, *De fide* d. 3 s. 13 n. 9. Cfr. superius n. 370.

516. *Alia tamen solutio, teste ipso Suarez ibidem n. 7, fere communis est.* Ad quam explicandam, tres actus in fide possumus distinguere: *primus* est iudicium, quo quis iudicat obiectum propositum esse credendum; *secundus* est actus voluntatis, quo vult illud credere; *tertius* est ipse assensus fidei, quo illud de facto credit.

Nunc vero, *primus* actus potest esse eiusdem rationis in utroque casu, sive sit sive non sit revelatum id quod proponitur credendum; nam etiam in hoc altero casu, quando nimirum aliquis invincibiliter decipitur, actus ille, licet speculative falsus, est tamen in suo ordine verus, inquantum videlicet est iudicium practice practicum, dirigens hic et nunc voluntatem; quandoquidem iudicium practice practicum est vera regula agendi, etiamsi per accidens procedat ex errore aliquo operantis.

Similiter et *secundus* actus potest esse eiusdem rationis in utroque casu, quia voluntas in hoc sequitur iudicium prudentiale; quod, quamvis sit speculative falsum, practice tamen est proxima regula moralitatis; et ideo actus voluntatis, illi conformis, semper est moraliter bonus; et, si debitae condiciones accedant, poterit esse etiam supernaturalis, necnon et meritorius; haud quidem aliter ac actus omnium virtutum moralium, quae semper hoc modo operantur.

At *tertius* actus nequit esse assensus fidei divinae circa obiectum non revelatum; quia ad hunc assensum praerequiritur specialis illustratio Spiritus Sancti, qui non potest illustrare intellectum illustratione falsa, qualis esset illustratio in ordine ad credendum obiectum non revelatum propter auctoritatem Dei illud revelantis. Est ergo magna differentia inter actum intellectus et actum voluntatis: ille enim est actus virtutis intellectualis, quae perficit intellectum in ordine ad attingendum verum; hic autem est actus virtutis moralis, quae perficit voluntatem in ordine ad comitandum iudicium rationis; ille igitur est actus speculativus; hic autem practicus seu moralis; ille assumit suam bonitatem ex conformitate cum obiecto praecise prout est a parte rei; hic autem ex conformitate cum obiecto praecise prout est in intellectu.

Hinc est, quod Spiritus Sanctus potest quidem movere voluntatem ad actum ponendum secundum iudicium invincibiliter falsum, non autem possit movere intellectum ad actum discordem cum obiecto prout est a parte rei. Cfr. n. 658 sqq.

517. Quaer. III. *An ad credendum fide divina requiratur revelatio immediata, i. e. singulis a Deo immediate facta.*

Novatores profecto id affirmabant [1], catholici vero id semper negarunt. Cfr. BELLARMINUS, *De verbo Dei* l. 3 c. 3. Quam quidem catholicorum doctrinam esse fide tenendam, constat ex praxi quam in tradenda doctrina fidei Deus constanter servavit: «*Euntes ergo docete omnes gentes*». MT. 28, 19. «*Euntes in mundum universum, praedicate evangelium omni creaturae*». MC. 16, 15. «*Et eritis mihi testes in Ierusalem, et in omni Iudaea et Samaria, et usque ad ultimum terrae*». ACT. 1, 8. Cfr. GEN. 18, 19; EX. 14, 31. Constat praeterea ex absurdis quae sequerentur ex illo spiritu privato, quem lutherani et calvinistae appellabant testimonium internum Spiritus Sancti. Ex illo enim sequerentur, revelationem divinam publicam nullius fuisse necessitatis, instructiones Ecclesiae esse omnino supervacaneas, nullam regulam fidei vivam esse credentibus necessariam, multaque alia, quibuscum unitas fidei et oboedientia erga legitimos pastores conciliari non possent.

Et revera ex spiritu illo privato tam multae divisiones in doctrina fidei natae fuerunt, ut quot capita tot articuli fidei apud novatores fuisse dicerentur. Unde facile colligitur, spiritum illum privatum non fuisse testimonium internum Spiritus Sancti, qui sibi contradicere non potest; sed fuisse spiritum humanum sibi passim contradicentem. Nam Lutherus ex suo spiritu privato credebat epistulam Iacobi non esse veram Scripturam; Calvinus vero ex suo spiritu privato credebat, illam esse veram Scripturam. Lutherus ex suo spiritu privato credebat, Christum esse realiter in eucharistia, dum haec sumitur; Calvinus autem ex suo spiritu privato credebat, Christum esse in eucharistia solum in signo et figura. At quid multa? integer quidem liber esset necessarius ad enumerandas contradictiones, quas ille spiritus privatus inspiravit in eos qui ipsum sequebantur. Cfr. PESCH, *Praelect. Dogm.* t. 8 n. 235-240.

---

[1] «Atque ita reipsa effutierunt anabaptistae, alio nomine *enthusiastae* appellati; qui iactitarunt, se ante verbum (externum) et sine tali verbo spiritum habere, quo Scripturam pro lubitu iudicare, flectere et reflectere possent. Idem *quakeri*, qui usque eo devenerunt, ut Scripturam ipsam, quae initio a protestantibus sicut unica fidei regula fuit proposita, vel penitus abicerent, vel ut fidei regulam plane secundariam et accidentalem statuerent, uno suffecto *lumine interno* seu revelatione singulis immediate facta, loco cuiuslibet magisterii vel adminiculi exterioris». SCHIFFINI, *De virt. inf.* n. 82.

CAPUT II

AN ET QUOMODO OBIECTUM FORMALE FIDEI ATTINGATUR IN IPSO ACTU CREDENDI

518. *Ex iis quae hucusque diximus patet, obiectum formale fidei esse auctoritatem Dei revelantis, consistentem in sapientia, veracitate et revelatione divina.* Quae quidem possunt attingi tum per actum scientiae, tum per actum fidei, ut obiectum materiale. *Primo modo,* quia sapientia et veracitas Dei per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur; revelationis autem ex motivis credibilitatis rite perpensis paritur notitia. *Altero modo,* quia potest credi sapientia Dei, quae revelata fuit illis verbis: «*Omnia autem nuda et aperta sunt oculis eius*» (Hebr. 4, 13); quia etiam potest credi veracitas Dei, cum dictum sit ab Spiritu Sancto: «*Est autem Deus verax*» (Rom. 3, 4); quia denique potest credi ipsa revelatio quando haec per aliam novam revelationem est revelata, sicut cum dictum fuit: «*Ut adimpleretur quod dictum est a Domino per prophetam dicentem: ex Aegypto vocavi filium meum*». Mt. 2, 15.

At in praesenti quaestione non quaeritur: an et quomodo attingatur auctoritas Dei revelantis, ut est obiectum materiale divinitus revelatum; sed quaeritur: an et quomodo attingatur auctoritas Dei revelantis, praecise ut est obiectum formale fidei, seu ut est motivum obiective inducens intellectum ad assentiendum mysterio revelato: intellectus enim nihil posset credere propter auctoritatem Dei revelantis, nisi haec auctoritas et revelatio aliquo modo ei innotescerent. Ad hanc quaestionem solvendam plures inter theologos reperiuntur sententiae.

Prima sententia

519. *Plures theologi docent, auctoritatem Dei revelantis non attingi necessario in ipso actu fidei, sed praesupponi cognitam per actum praevium. Qui, iuxta aliquos debet esse supernaturalis; iuxta alios vero sufficit ut sit naturalis.* Quae quidem sententia paucis sic declarari potest: 1.° Actus fidei non est assensus virtualiter duplex, in obiectum scilicet formale et in obiectum materiale; sed est assensus simplex, in solum obiectum materiale. Unde non datur locus quaestioni: quomodo auctoritas Dei revelantis attingatur in ipso actu fidei. 2.° Auctoritas Dei revelantis nulla alia via nobis innotescit, nisi per motiva credibilitatis. 3.° Obiectum formale assensus fidei est auctoritas Dei revelantis nobis ante fidem

cognita; minime vero cognitio de auctoritate Dei revelantis. 4.° Haec cognitio, relate ad assensum fidei specifice sumptum, habet solam rationem applicationis et condicionis praeviae; etenim sicut appropinquatio est condicio sine qua non, ut ignis comburat; sic notitia de auctoritate Dei revelantis est condicio sine qua non, ut haec auctoritas moveat ad credendum. 5.° Auctoritas Dei, quomodocumque nobis innotuerit, meretur assensum super omnia firmum. Quaestio itaque: undenam scis auctoritatem Dei revelantis, ad analysim fidei non amplius pertinet. Ita VAN NOORT, *De fontibus revelationis, nec non de fide divina* n. 297; SEMERIA in *Comment. Divus Thomas* (1893) 271 sqq.; FRINS, apud *Der Katholik* (1886) I, 611 sqq.; ELIZALDE apud MAURUM, *Opus Theol.* t. 2 q. 113 n. 14; SALMANTICENSES, *De fide* d. 1 dub. 5 n. 181; aliique apud STRAUB, *De analysi fidei* (Oeniponte 1922) pag. 241 sqq.

Secunda sententia

520. *Sunt qui dicunt, obiectum formale fidei in ipso actu credendi non quidem attingi ut quod, sed certe ut quo.* Haec tamen opinio non re, sed solum nomine, a praecedenti differre videtur. Nam propugnatores huius sententiae ita rem explicant: Attingi *ut quod,* sive per actum intellectus sive per actum voluntatis, est attingi aliquid ut res quae affirmatur, aut creditur, aut appetitur. Attingi *ut quo,* est attingi aliquid ut mera ratio aliquid aliud affirmandi vel credendi vel appetendi. Unde in casu nostro auctoritas Dei revelantis attingitur in actu fidei non ut aliquid, de quo sit scientia vel fides; sed ut aliquid *propter quod* creditur obiectum materiale. «Melius ergo negatur utrumque, vel *credi* in actu fidei vel *sciri* auctoritatem divinam». BAINVEL, *La foi et l'acte de foi* pag. 184 sq. [1].

Nunc vero, auctoritas Dei revelantis attingi debet ante fidem absolute *ut res;* quae, cum non sit evidens per se, oportet ut innotescat ex motivis credibilitatis. Semel autem ac introducta sit in intellectum no-

[1] «Remarque.—Cet article touche à la délicate question du rôle intellectuel du motif dans l'acte même de la foi Nous disons que le motif doit être, dans l'acte de foi, présent à l'esprit et, par conséquent, atteint par lui d'une certaine façon; mais, distinguant avec soin l'objet matériel ou article révélé de l'objet formel ou motif, nous ajoutons que l'article révélé est proprement ce sur quoi porte le jugement de foi; ce jugement ne porte pas, à parler strictement, sur le motif (cela ne convient qu'à l'objet matériel). D'oú il suit que l'autorité divine, *en tant que motif de la foi,* n'est, en rigueur de termes, ni crue de foi, ni sûe de science. Que l'on analyse un acte de foi humaine—en prenant comme objet d'analyse non la foi scientifique, mais la foi de simple autorité—et l'on comprendra ce que cela veut dire. Sur ce point qui, à vrai dire, est indiqué un peu partout dans le livre, voir surtout le chapitre 6 de la première partie.» In hoc autem capite sexto exponit sententiam Billot.

titia certa auctoritatis et locutionis Dei, potest iam voluntas imperare prudenter assensum fidei circa ea quae sunt dicta a Deo; idque propter eius auctoritatem, quae amplius non attingitur *ut quod,* sed mere *ut quo,* seu *propter quod.* Nec oportet ut certitudo actus fidei proportionetur certitudini actus praecedentis; quia rationes, quibus suadentur auctoritas et locutio Dei, non sunt nisi introducentes in intellectum id quod erit deinde obiectum formale assensus fidei. Quod quidem obiectum, quomodocumque et ex quibuscumque argumentis inductum fuerit in intellectum, semper aequali modo exerit vim sibi propriam respectu obiecti materialis, efficiendo nempe illud credibile super omnia.

521. Re quidem vera: Credere dicitur proprie quando non ex intrinsecis rationibus, sed solum ex alterius testimonio intellectus firmiter adhaeret rei testificatae. Quod dupliciter fieri potest: *Primo modo,* propter evidentiam rei in attestante; seu quia evidens est, testificantem in testificando nec falli nec fallere potuisse. In hoc casu evidentia non est tantum de praerequisitis ad assensum fidei, sed est ipsum motivum super quo fundatur fides, et ratio mensurans firmitatem ac certitudinem eius. Ideo ille qui ita credit, non fidit testificanti, sed evidentiae testimonii; neque honorificat testificantem, quasi in actu exercito signans, quia verax est. Talis est etiam daemonum fides, coacta quodammodo ex signorum evidentia; et ideo non pertinet ad laudem voluntatis ipsorum, quod credant. *Altero modo,* non praecise propter evidentiam veri testimonii, sed propter dignitatem quam habet testificans ad hoc ut fidatur sibi. Cfr. 2-2 q. 5 a. 2.

522. Qui modus multum differt a praecedenti. Nam in primo modo ratio formalis assensus fidei est evidentia; in altero autem, dignitas testificantis. In primo modo potest contingere ut testis dicat veritatem solum per accidens, ita ut habitualiter sit vilissimus ac mendacissimus homo, sicut patet exemplo iudicis firmiter credentis ea, quae reus in iudicium adductus, aliquando contra se confitetur; in altero autem oportet ut testis sit habitualiter dignus cui credatur. In primo modo, si evidentia sit perfecta, fides est necessaria; in altero autem fides semper est libera et honorifica attestanti. In primo modo gradus firmitatis assensus est secundum evidentiam rei in attestante; in altero autem, secundum auctoritatem attestantis, quidquid sit de perfectione evidentiae sub qua haec auctoritas mihi innotescit; et ideo, etsi evidentia quam habeo de divina infallibilitate et veracitate, non sit super omnia, attamen, quia semper scio auctoritatem Dei (si est) omnibus praeva-

lere, credens propter auctoritatem Dei, semper credo assensu qui debet esse firmus super omnia. Denique in primo modo credens propter evidentiam rei in attestante (etiam quando attestans est Deus), numquam credit propter motivum increatum; evidentia enim cuiuscumque enuntiabilis nobis propositi semper aliquid creatum est; in altero autem, credens propter auctoritatem Dei reduplicative inquantum huiusmodi, vere ponit actum theologicum, quia assensus eius nititur reapse in praedicato aliquo divino; «unde tandem apparet quam vere dicat S. Thomas, obiectum fidei christianae esse ipsam primam Veritatem». BILLOT, *De virt. inf. Proleg. de fide* § 2 pg. 203 sqq. Ita quoque BAINVEL, *La foi et l'acte de foi* (Paris 1921), *Appendices, Assertum* V pg. 184 sq.

Tertia sententia

523. *Sunt et alii qui dicunt: Ut testimonium divinum sit proxime potens movere intellectum ad credendum mysterium revelatum, sufficit, atque etiam requiritur, ut testimonium Dei proponatur intellectui illustratione suasiva Spiritus Sancti.* Unde per actum fidei intellectus indivisibiliter adhaeret mysterio et testimonio Dei, sed non eodem modo; nam mysterio adhaeret *affirmative* et propter aliud; testimonio autem Dei, *apprehensive* tantum et propter se ipsum, ut propositum illustratione suasiva Spiritus Sancti; utrique tamen adhaeret eadem certitudine et infallibilitate, sita in essentiali conexione actus fidei tam cum exsistentia testimonii divini propositi ab Spiritu Sancto, quam cum veritate mysterii divinitus revelati.

Profecto illustratio suasiva Spiritus Sancti, qua proponitur et immediate applicatur intellectui auctoritas Dei revelantis, sufficit ad movendum obiective intellectum ad assensum fidei. Nam haec illustratio non est aliqua illustratio *neutra*, seu pure suspensive repraesentativa revelationis, sed est illustratio *suasiva*, et saltem virtualiter iudicativa exsistentiae revelationis, et ideo inclinativa ad assensum. Quis enim talem vim ac energiam negare ausit supernis illustrationibus, in quibus formaliter consistit gratia actualis, qua homines ad salutariter agendum moventur? Sufficit praeterea ad assensum certissimum super omnia: cum enim huiusmodi illustratio sit intrinsece supernaturalis, et essentialiter conexa cum exsistentia revelationis; patet, eam esse aptissimam ad movendum intellectum ad assensum intrinsece supernaturalem et essentialiter conexum cum exsistentia revelationis, atque idcirco certissimum super omnia.

524. Nec solum *sufficit*, sed etiam *requiritur*. Nam, ut divinum tes-

timonium sit proxime potens movere intellectum ad assensum fidei, oportet ut illud aliqua cognitione intellectui proponatur: non cognitione naturali, quia haec nequit per se et immediate movere potentiam ad actum supernaturalem; ergo cognitione supernaturali. Quae quidem cognitio supernaturalis, quae est gratia, non suadet exsistentiam testimonii divini per aliud motivum, sed seipsa tamquam motivum *quo;* sicut apprehensio actus praeteriti suadet, quod ille actus exstiterit; sicut auditio suadet, quod alter loquatur; suadet denique inquantum est virtualiter iudicativa exsistentiae revelationis, aequivalens iudicio, et potens determinare ad iudicium.

Neque ex eo quod revelatio, ut proposita illustratione suasiva Spiritus Sancti, necessario praerequiratur; sequitur, quod per actum fidei debeat formaliter affirmari exsistentia revelationis, saltem propter illustrationem suasivam Spiritus Sancti; tum quia ad credendum fide divina mysterium, non est necessarium ut formaliter affirmetur exsistentia revelationis, tum quia illustratio non est motivum *quod* assentiendi, sed solum motivum *quo,* seu applicatio immediata motivi *quod;* solum ergo requiritur ut revelatio praevie proponatur illustratione suasiva Spiritus Sancti, ita ut illustratio sit ratio formalis *sub qua* revelatio divina moveat intellectum ad assensum fidei. Ita Erber, *Theol. Spec.* tr. 4 d. 6 a. 3; Halensis, *Summa Theol.* p. 3 q. 64 membr. 5 a. 2; Albertus M., *Summa Theol.* p. 1 q. 5 membr. 2 ad 4; In 3 dist. 23 a. 17.

Quarta sententia

525. *Multi sunt qui putant, obiectum formale credi fide divina per ipsum actum, quo eadem fide creditur obiectum materiale.* Porro auctoritas Dei et revelatio divina possunt ac debent credi, dum creditur obiectum materiale. *Primo possunt credi,* quia Deus revelando directe aliquod mysterium, v. g. Trinitatis, semper reflexe revelat se revelare tale mysterium. Nam Deus revelando directe aliquid, nos obligat ad illud propter suam auctoritatem et revelationem firmiter credendum; ita ut per modum motivi interponat suam auctoritatem et revelationem. Iam vero, cum quis non solum affirmat aliquid, sed praeterea, interposito suo testimonio suaque auctoritate, obligat alterum ad praestandum assensum dictis, reflexe et saltem implicite etiam affirmat, se rem scire atque in ea affirmanda esse veracem.

Secundo debent credi, quia obiectum formale non potest movere ad cognoscendum vel amandum obiectum materiale nisi prius, saltem ratione, illud cognoscatur; ergo nec obiectum formale fidei poterit movere intellectum ad assentiendum revelatis assensu fidei firmissimo, nisi illud

eodem assensu fidei firmissimo affirmetur. *Consequentia patet,* quia si obiectum formale fidei, qua tale, cognosceretur scientia naturali aut fide humana, tunc obiectum formale teneretur assensu minus firmo quam obiectum materiale; sed obiectum formale nequit teneri assensu minus firmo quam obiectum materiale; quandoquidem assensus circa obiectum materiale est propter assensum circa obiectum formale. Porro assensus supernaturalis nequit fundari in assensu naturali, nec certitudo maior in minori. Atqui fides divina est assensus supernaturalis, certior quavis alia certitudine, fundatus in assensu obiecti formalis. Ergo necesse est ut hic assensus obiecti formalis sit supernaturalis, certissimus super omnia, qualis est solus assensus fidei.

Quapropter in revelatione cuiusvis veritatis, v. g. Incarnationis, Deus tria haec revelat: *Incarnationem, se loqui, se esse veracem;* seu obiectum materiale, factum revelationis, et auctoritatem divinam. Unde in omni actu fidei semper tria creduntur: obiectum materiale, quia Deus illud revelavit; auctoritas divina, quia Deus illam revelavit; revelatio, quia Deus illam revelavit.

526. *Si dicas:* ergo requiritur alia revelatio ad credendum Deum revelasse revelationem, et alia ad credendam revelationem revelationis, et sic in infinitum. «*Primo* possumus respondere, inquit Valentia, non esse opus ut in universum omne obiectum, cui fides assentitur, sit revelatum; sed satis esse, ut sit vel revelatum vel ipsa revelatio. Sicut non est necesse ut omne obiectum, in quod potentia visiva fertur, sit lucidum; sed satis est, ut sit lucidum vel ipsa lux, quam etiam videmus... Sic ergo in proposito recte potest intellegi naturam fidei esse talem, ut ex se habeat ordinem, et ad quae sunt extrinsece revelata, et ad ipsam etiam revelationem: sic, ut non solum in revelata possit ferri tamquam in obiectum, sed etiam in ipsam revelationem, qua similiter fulciatur ac sustentetur; ac proinde ut ipsa revelatio non modo sit obiectum *quod,* sed etiam exerceat munus obiecti *quo,* sive rationis formalis sub qua obiecti respectu suipsius... Possumus *secundo* ad argumentum respondere concedendo, quod fides praebeat assensum revelationi *ut revelatae,* non per aliam revelationem sed per seipsam... Utraque solutio est bona, et per utramque satis vitatur processus infinitus in revelationibus». Valentia, In 2-2 d. 1 q. 1 punct. 1 § 5 *Octava difficultas.*

527. Hanc sententiam tuentur etiam Capreolus, *Def. theol. d. Thomae* in l. 3 dist. 24 a. 3 § 2 ad 3; § 4 ad 1; Iohannes a S. Thoma, In 1 d. 1 a. 1 n. 24; a. 3 n. 13-16; In 2-2 d. 1 a. 2 n. 4; Gonet, *Clyp. Theol. Thom.* tr. 10 d. 1 a. 1 § 4 n. 35 sq.; Gotti, *De fide* q. 1 dub. 1 n. 13; Billuart, *De fide*

diss. 1 a. 1 *Obi.* 3; BECANUS, *Theol. Schol.* p. 2 tro. 1 c. 1 q. 2 n. 9; q. 3 n. 9-11; TANNER, *Theol. Schol.* t. 3 d. 1 q. 5 dub. 5 *assert.* 2; q. 1 dub. 4 assert. 6 sq.; SUAREZ, *De fide* d. 3 s. 2 4. 6; CONINCK, *De act. supern.* d. 9 n. 71 sqq.; PLATELIUS, *Synop. Curs. Theol.* t. 3 c. 1 § 1 n. 19. 21 sqq.; MAURUS, *Opus Theol.* t. 2 q. 118 n. 10 sq. 18 sqq.; VIVA, *Curs. Theol.* t. 1 p. 4 d. 1 q. 3 a. 2 n. 8-14; q. 4 a. 2 n. 8 sq.; ANTOINE, *Theol. Univ.* t. 1 s. 2 a. 1 obi. 2. 6; a. 2 obi. 3; s. 3 a. 1 obi. 4; DE RHODES, *De fide* d. 2 q. 1 s. 3; YSAMBERTUS, *De fide* d. 5 a. 3 sqq.; KILBER, *Theol. Wirc.* t. 8 n. 156-158; WILMERS, *De fide divina* n. 341-354; CASAJOANA, *De virt. inf.* n. 49-53; TEPE, *Inst. Theol.* t. 3 n. 655; aliique multi, ita ut RIPALDA, *De fide* d. 3 s. 3 n. 41 dicat: «et iam fere omnes»; et VIVA, *De fide* d. 1 q. 4 a. 2: «Dico cum communissima thomistarum et doctorum Societatis et aliorum apud ARRIAGA, disp. 3 sect. 4, positis signis credibilitatis et propositione Ecclesiae, posse exsistentiam revelationis affirmari et credi fide divina, unice ex motivo ipsiusmet revelationis seipsam exercite revelantis; unde motivum adaequatum, tam fidei de mysterio, quam fidei de exsistentia revelationis, sit, quia Deus revelavit». Cfr. STRAUB, *De analysi fidei* (Oeniponte 1922) pg. 92-222.

Quinta sententia

528. *Sunt qui teneant, auctoritatem et revelationem affirmari in actu fidei tamquam veritates per se notas.* Nam si bene attendamus, assensus fidei fit per hunc discursum, sive formalem sive virtualem: Deus fallere non potest; Deus autem dixit Verbum esse hominem; ergo Verbum est homo. Quae omnia unico actu possunt attingi, si dicas: Verbum est homo, quia Deus infallibilis dixit. Ecce motivum formale adaequatum, in quo nititur fides nostra, auctoritas nempe Dei et revelatio mysterii. Restat nunc difficultas in examinando, an auctoritas et revelatio sint motivum immediatum per se notum; an vero, notum per aliud, in quod ultimo resolvatur fides.

529. *Dico primo, auctoritatem Dei esse veritatem nobis per se notam.* Pro quo notandum est, sapientiam et veracitatem dupliciter posse affirmari de Deo: *Primo* absolute, dicendo, *Deus est summe sapiens et verax;* et tunc, esto, quod sapientia et veracitas debeant colligi ex alio. Nam, sicut exsistentia Dei non est per se nota, sed debet cognosci ex creaturis vel ex revelatione, sic etiam reliquae divinae perfectiones. *Secundo* condicionate, hoc modo: *si Deus est, est summe sapiens et verax; si Deus loquitur, dicit verum.* Haec autem veritas est evidens per se, ac proinde non colligitur ex alio; ex ipsis quippe terminis bene intellectis liquet, Deum, si sit, debere esse summe sapientem et veracem. Iam hic assensus condicionalis videtur sufficere ad assensum fidei; sequitur enim, Verbum esse incarnatum ex his duobus principiis: Si Deus loquitur,

dicit verum; sed Deus loquitur, et dicit Verbum esse incarnatum; ergo vera est incarnatio Verbi. Potest itaque auctoritas Dei, affirmata sub condicione, esse motivum saltem partiale assensus fidei.

530. *Dico secundo, etiam exsistentiam revelationis esse veritatem nobis per se notam.* Neque mireris si factum revelationis dicatur per se notum, Deus enim multifariam multisque modis loquitur. HEBR. 1, 1 sq. Nobis autem loquitur per prophetas et apostolos, per doctores et praedicatores, per scripturas et traditiones, per martyres et confessores, per vitam, mortem et resurrectionem Domini Nostri Iesu Christi, per charismata Spiritus Sancti in effectibus externis manifestata, per signa et miracula, per admirabilem religionis christianae propagationem inter ferrum et ignem, inter omnia tormentorum genera, per non minus mirabilem Ecclesiae conservationem inter tot tantasque intumescentes procellas, per totam denique antiqui et novi Testamenti historiam; nam haec omnia integrant locutionem divinam. Etenim sicut miracula, martyria, aliaque huiusmodi signa fuerunt quodammodo voces et nutus Dei, quibus loquebatur videntibus illa; sic nobis parentes, magistri, libri, tota haec notitia de illis omnibus, quae ad nos immediate pervenit, est aliquo modo os Dei per quod loquitur nobis. Quando igitur per magistros, per libros, per praedicatores nobis proponitur sufficienter doctrina fidei; perinde est ac si Deus ipse eam nobis proponeret. [1]

Nec mireris, quod locutio haec mediata appelletur locutio Dei; sic enim appellatur saepissime in sacris litteris: «*Sicut locutus est per os Sanctorum*». LC. 1, 70. «*Quam praedixit Spiritus Sanctus per os David*». ACT. 1, 16. «*Omnis qui audivit a Patre et didicit, venit ad me*», IOH. 6, 46; ubi omnes fideles dicuntur audire Deum. «*Oves meae vocem meam audiunt*». IOH. 10, 25. Quod si audiunt Deum, Deus ipsis loquitur. Ideo Apostolus dixit, miracula esse quandam Dei locutionem: «*Contestante Deo signis et portentis*». HEBR. 2, 4.

[1] «Nam licet non intrent haec omnia tamquam motiva humana, nec suadeant auctoritate hominum, intrant tamen quatenus ex ipsis componitur et conflatur revelatio mediata Dei, seu hoc quod est proponi nobis ex parte Dei illud mysterium; sicut apparatus et comitatus, quo legatus regius venit ad Pontificem, ostendit illum esse legatum regium; et quidem quando loquitur, ego iudico eum loqui ex parte sui regis, non quidem propter auctoritatem famulorum qui ipsum comitantur, sistendo in ipsis, sed quia ex terminis mihi constat, orationem cum tanto apparatu et talibus circumstantiis factam, esse orationem legati regii, et non privati hominis; sic etiam ex terminis, non quidem evidenter sed obscure, apparet, doctrinam quae mihi cum tantis miraculis et cum tanto apparatu proponitur, proponi quidem non auctoritate privata, sed divina; itaque non credo hoc propter testimonium hominum proponentium, sed quia est legatio divina, quam componunt etiam partialiter in ratione legationis ipsa miracula et reliquus apparatus famulorum et circumstantiarum, quae integrant hanc propositionem, qua mihi proponitur mysterium credendum». LUGO, *De fide* d. 1 s. 7 n. 131.

531. *Ex dictis infertur, haec omnia motiva extrinseca, prout mihi hic et nunc proponuntur, esse partim rationem formalem fidei, saltem partialem, partim vero esse condicionem.* Sunt quidem ratio formalis, quia ex iis omnibus, ut mihi proponuntur, integratur hic et nunc locutio mediata Dei mihi facta, propter quam credo. Deinde haec motiva sunt condicio etiam ad assensum fidei, quatenus eorum cognitio generat prius iudicium prudentis credibilitatis mysteriorum, ex quo iudicio movetur voluntas ad imperandum assensum fidei. Quare illa motiva habent duplicem influxum in fidei assensum; alterum immediatum, quatenus sunt ratio formalis partialis assentiendi mysteriis revelatis; alterum mediatum movendo voluntatem, et, media voluntate, excitando ad actum fidei sine formidine eliciendum, et ut sic sunt condicio.

532. *Restat tamen difficultas, utrum revelationem credamus propter aliud, an solum immediate in seipsa.* Nam assensus in revelationem videtur praesupponere hunc discursum: Omnis testificatio taliter facta est locutio Dei; haec est testificatio talis; ergo haec est locutio Dei. Ut igitur haec difficultas, quae maxima est in hac materia, dissolvatur, dicere possumus, assensum illum, quo credimus Deum hoc revelasse, esse immediatum et ex apprehensione terminorum, sicut solent esse assensus primorum principiorum. Sicut enim quando audio Petrum, non discurro: omnis vox talis, est vox Petri; haec est talis; ergo est vox Petri; sed comparo immediate vocem quam audio cum idea vocis Petri quam habeo, et dico: haec est sicut illa; sic etiam in praesenti, quando video proponi mihi mysterium Incarnationis ut revelatum a Deo, et proponi cum tanta copia miraculorum, martyrum, doctorum, cum tanta concordia saeculorum, conformitate cum ratione etc., comparo istam propositionem cum idea quam habeo de locutione mediata Dei, et, licet non evidenter, iudico tamen ex terminis: talis modus proponendi est omnino modus dignus Deo. Itaque non assentitur intellectus discurrendo et inferendo unum ex alio; sed eliciendo assensum quo dicit: haec propositio est locutio Dei proponentis mihi hanc doctrinam credendam.

533. *Hic autem assensus in revelationem, etsi immediatus, est tamen obscurus.* Neque enim omnis assensus immediatus est necessario evidens. Nam assensus immediatus est qui generatur ex apprehensione conexionis inter extrema propositionis sine alio medio. Potest autem contingere, quod apprehensio ostendat quidem certo, non vero evidenter, illam conexionem. Et hoc accidit in nostro casu; potest quippe homo, si velit, formidare, an hoc sit nuntium Dei, an hic propheta sit missus a Deo,

an Deus loquatur per ipsum etc. Item hic assensus est supernaturalis et elicitus ab habitu fidei. Cum enim habitus fidei sit ad modum potentiae, idemmet extenditur ad assensum principii et ad assensum conclusionis. Quare habitus fidei elicit tres assensus realiter distinctos vel virtualiter omnino diversos. *Primus* est assensus immediatus, aliquando evidens, in auctoritatem Dei; *secundus* est assensus etiam immediatus, semper tamen obscurus, in revelationem; *tertius* denique est assensus mediatus et obscurus in rem revelatam; et hic tertius appellatur potissimum actus fidei.

534. *Quaeres denique, num iste assensus, quo iudico Deum revelare haec mysteria, seu hoc proponi mihi ex parte Dei, sit actus scientiae, an fidei.* Respondeo, potius esse actum fidei: nam, licet sit assensus immediatus ex ipsa apprehensione terminorum, quia tamen assentior obscure et captivando intellectum ad assentiendum sine formidine, ideo talis assensus iure potest appellari fides. Attamen huiusmodi fides multum differt a fide, qua credimus mysteria revelata: illa enim est ad modum principii per se noti; haec vero ad modum conclusionis et propter aliud. Ita Lugo, *De fide* d. 1 s. 6 n. 100; s. 7 n. 115-130. Hanc sententiam tuentur quoque Franzelin, *De Trad. et Script. Append.* c. 4 sq.; Ripalda, *De fide* d. 3 s. 4 sq.; Pallavicinus, *De fide* n. 56 sqq.; Amicus, *De fide* d. 2 s. 1 n. 27; Hurtadus, *De fide* d. 7 s. 6; Hannoldus, *De fide* c. 1 *Controv.* 5 § 5.

Sexta sententia

535. *Auctoritas Dei revelantis affirmatur in ipso actu fidei, non propter aliud, nec propter se tamquam motivum, sed mere in se tamquam terminus immediatus affirmationis.* Affirmatur itaque absque ullo motivo, quod sit vera causa assensus. Porro, cum fides divina sit assensus intellectualis liber, procedat necesse est, modo tamen diverso, tum ab intellectu tum a voluntate. Quapropter quando inquiritur ultimum fundamentum, in quo nititur fides nostra, duplex processus est instituendus: *Unus* est ex parte intellectus, ille nimirum quo inquiritur ultima ratio intrinseca, a qua fides obiective accipit suam specificam perfectionem. *Alter* est ex parte voluntatis, ille scilicet quo inquiritur causa propter quam homo voluit credere. Etenim cum ratio obiectiva assensus est stricte evidens, ea necessario rapit intellectum ad assensum; ideoque frustra profecto quaeretur alia causa assensus ex parte voluntatis. Cum vero ratio obiectiva assensus non est stricte evidens, ac

proinde nec cogens intellectum ad assentiendum; tunc quidem merito investigatur alia causa assensus, propter quam voluntas voluit ut intellectus assentiretur. Hoc autem evenit in nostra fide, et ex quo habet quod sit libera.

536. Nunc vero, in processu ex parte voluntatis immediate pervenimus ad aliquod bonum; siquidem voluntas non movetur nisi propter bonum; et ideo multi suscipiunt fidem, vel eam susceptam retinent, ob bona quae credentibus promittuntur. Unde S. AUGUSTINUS, *In Ioh.* tr. 26 n. 2 ait: «Intrare quisquam Ecclesiam potest nolens, accedere ad altare potest nolens, accipere sacramentum potest nolens; credere non potest nisi volens». ML 35, 1607; J 1821. Dein in eodem processu pervenimus mediate ad iudicium evidens credibilitatis et credentitatis; nam voluntas non potest imperare intellectui assensum fidei, nisi praeluceat iudicium quo iudicemus esse prudens credere doctrinam revelatam propter auctoritatem Dei revelantis. Hoc autem iudicium *evidens* nascitur ex iudicio *certo* de exsistentia revelationis comprobata per motiva credibilitatis.

537. In processu autem ex parte intellectus, inquirentes ultimam rationem obiectivam intrinsecam assensus fidei, non possumus pervenire ad aliquam rationem *evidentem;* sic enim assensus fidei non esset liber, sed necessarius, ortus nimirum ex evidentia rationis. Unde quaerere evidens motivum fidei, est quaerere motivum fidei destruens fidem. Itaque primo et etiam ultimo invenimus in hoc processu auctoritatem Dei revelantis, quae est proxima et etiam ultima ratio obiectiva fidei. Dico, *etiam ultimo,* quia iste processus ulterius progredi non potest. Nam postquam auctoritas et revelatio divina introductae sunt intentionaliter in intellectum, potest ac debet intellectus illis assentiri; et de facto assentitur ex imperio voluntatis, praescindendo omnino a rationibus quae illas introduxerunt. Istae ergo rationes, quibus suadentur auctoritas Dei et locutio, munere funguntur introducendi in intellectum id quod dein erit motivum fidei, attactum in seipso, non ex influxu alicuius rationis obiectivae, sed ex solo voluntatis imperio. Cfr. n. 520 sq.

538. Quod autem intellectus veritati aliunde notae valeat sine influxu alicuius rationis obiectivae assentiri ex solo imperio voluntatis, patet, tum ex natura intellectus, qui natus est attingere omnem veritatem ei sese ostendentem, tum ex cotidiana propria experientia, quae nobis testatur, nos saepe affirmare exsistentiam Dei oblitos demonstra-

tionis de Dei exsistentia, asserere exstitisse Aristotelem oblitos historiarum ex quibus id accepimus. Gratis autem dicitur ab aliquibus, in his casibus dari imperceptibilem memoriam motivorum praeteritorum. Nam si revera talis memoria esset necessaria, ea non posset esse imperceptibilis, sed deberet esse vividior et clarior, quam sit cognitio obiecti affirmati, iuxta illud, propter quod unumquodque tale, et illud magis. Quare si propter motiva praeterita affirmamus v. g. Deum esse, Aristotelem fuisse, a fortiori debemus affirmare et clarius cognoscere illa motiva. Aliter sane non apparet quomodo possit evidenter affirmari exsistentia Dei, si motivum ad illam affirmandam non cognoscatur evidenter. «Quare dicendum, id affirmari unice propter intrinsecam eius affirmabilitatem; quae relucet, positis motivis praeteritis illam illustrantibus, tamquam condicione praerequisita». VIVA, *De fide* d. 1 q. 4 a. 2 n. 9.

539. Itaque cum dicimus, obiectum formale fidei esse primam Veritatem in cognoscendo et in dicendo, oportet ut, docente S. Thoma, dicamus esse primam Veritatem *non visam, non apparentem*. «Veritas prima est obiectum fidei, secundum quod ipsa est non visa». 2-2 q. 4 a. 1. «Veritas prima non est obiectum proprium fidei, nisi sub hac ratione prout est non apparens». *De verit.* q. 14 a. 3 ad 6. Cum autem veritas *non visa* non valeat determinare intellectum ad assensum, oportet ut voluntas determinet illum. Ideo dicit S. Thomas, «quod illud cui assentit intellectus, non movet intellectum ex propria virtute, sed ex inclinatione voluntatis», *De verit.* q. 14 a. 2 ad 13; et ibidem a. 3 ad 10: «quod fides non est in intellectu, nisi secundum quod imperatur a voluntate... Unde, quamvis illud quod est ex parte voluntatis possit dici accidentale intellectui, est tamen essentiale fidei».

Exinde quoque apparet, cur certitudo propria actus fidei non proportionetur rationibus, quae induxerunt in intellectum obiectum formale fidei. Prima quippe Veritas loquens (si revera sit), quomodocumque et quibuscumque argumentis certo innotuerit, ipsa meretur assensum firmissimum super omnia. Unde merito damnata est sequens propositio: «Voluntas non potest efficere, ut assensus fidei in seipso sit magis firmus quam mereatur pondus rationum ad assensum impellentium». DB 1169 (1036).

540. Itaque prima Veritas loquens, ut obiectum formale, affirmatur quidem in actu fidei, sed non quia motiva credibilitatis illam demonstrant, nec quia est exercite revelata in revelatione obiecti materialis, nec

quia est nobis immediate ex ipsis terminis nota, nec propter ullum aliud motivum ab ipsa distinctum; sed propter seipsam, id est, propter intrinsecam affirmabilitatem seu cognoscibilitatem eius. Ad hoc autem requiritur profecto, ut Veritas prima loquens sit intentionaliter praesens in nostro intellectu, inducta per aliquem actum praevium certum, etsi non evidentem. Et haec sententia tamquam simplicior, facilior et verisimilior nobis praeferenda videtur. Cfr. MENDIVE, *De virt. inf.* n. 188-206; MAZZELLA, *De virt. inf.* n. 799-821; MARIN, *De fide* d. 2 n. 16 et 32; SCHIFFINI, *De virt. inf.* n. 120-124; VAN NOORT, *De fontibus revelationis nec non de fide divina* n. 297; STRAUB, *De analysi fidei* pg. 346 sqq.

THESIS

In actu fidei divinae obiectum formale affirmatur non prout est exercite revelatum in revelatione obiecti materialis, nec prout est ex ipsis terminis immediate notum, sed ex imperio voluntatis absque ulla nova ratione obiectiva ex parte intellectus sese habente

541. Pars 1.ª *Obiectum formale affirmatur.*

Haec pars statuitur adversus eos qui dixerunt, in actu fidei de mysterio revelato auctoritatem Dei revelantis connotari quidem et praesupponi lumine sive naturali sive supernaturali cognitam, non autem vere ac proprie affirmari. Cfr. n. 519.

Prob. 1.° Actus fidei, quo credo mysterium revelatum, ex sua tendentia aequivalet huic propositioni causali; credo hoc mysterium, quia Deus illud revelavit. Sed in omni propositione causali affirmantur causa, causatum et causalitas. Ergo in actu fidei de mysterio revelato affirmantur mysterium, eius revelatio et auctoritas Dei revelantis. Porro assensus unius propter aliud attingit, saltem exercite et indirecte, etiam illud propter quod datur assensus. Atqui assensus fidei est propter auctoritatem Dei revelantis. Ergo omnis actus fidei de mysterio revelato attingit, saltem exercite et indirecte, auctoritatem Dei revelantis.

2.° Affirmare aliquod mysterium propter testimonium Dei, et negare simul hoc testimonium, implicat contradictionem. Atqui nulla esset in hoc contradictio si, affirmando directe et explicite mysterium propter testimonium Dei, non affirmaretur indirecte et implicite ipsum testimonium. Ergo quando directe et explicite affirmatur aliquod mysterium propter testimonium Dei, eo ipso affirmatur indirecte et implicite ipsum testimonium. Cfr. SUAREZ, *De bonit. et malit.* d. 4 s. 2 n. 7; LUGO, *De fide* d. 1 s. 6 n. 88; ARRIAGA, *De fide* d. 1 n. 24; OVIEDO, *Controv.* I n. 24.

3.° Obiectum, iuxta vim vocis, est id quod obicitur potentiae attingendum. Attingibile autem potest esse aliquid dupliciter: attingibile ratione sui seu *propter se,* et attingibile *propter aliud.* Quod est attingibile ratione sui seu propter se, dicitur obiectum seu attingibile formale; quod vero est attingibile propter aliud, dicitur obiectum seu attingibile materiale. Nunc vero si attingibile formale non realiter sed solum formaliter distinguatur a materiali, eo ipso quod attingitur formale, attingatur necesse est et materiale. Sin autem attingibile formale sit aliquid realiter distinctum a materiali, tunc actu re quidem uno, sed virtualiter duplici, attingitur utrumque: formale propter seipsum, materiale propter formale ratione prius attactum. Potest sane contingere ut obiectum formale, cum sit propter se attingibile, attingatur sine obiecto materiali. Quod vero obiectum materiale attingatur, quin attingatur obiectum formale, id nullatenus evenire potest; quandoquidem ratio attingendi obiectum materiale est attactus obiecti formalis. Atqui obiectum formale actus fidei, quo attingitur mysterium revelatum, est auctoritas Dei revelantis. Ergo auctoritas Dei revelantis attingitur in omni actu fidei.

4.° Omnis actus theologicus debet immediate attingere Deum (14). Atqui multi sunt actus fidei theologicae, qui non attingunt Deum ut obiectum materiale, puta v. g. actum quo credimus exstitisse Pilatum. Restat ergo ut attingant eum ut obiectum formale.

Probabilius quoque videtur, in omni actu fidei affirmari auctoritatem Dei revelantis *ut quod;* vix enim intellegitur quo pacto possit aliquid affirmari mere *ut quo.* Nam haec affirmatio est actus potentiae; actus autem potentiae est motus in obiectum. Unde obiectum formale quatenus movet potentiam, est principium seu motivum motus; quatenus terminat motum, est terminus eius: quatenus movet potentiam, sese habet *ut quo* respectu motus; quatenus terminat motum, sese habet *ut quod:* quatenus movet potentiam, non attingitur nec affirmatur; quatenus terminat motum, attingitur et affirmatur ab eo; ergo revera non apparet quomodo obiectum, quod non solum est motivum, sed etiam terminus actus, sese habeat mere *ut quo.*

5.° Finis est volitus propter se, id autem quod est ad finem, est volitum propter finem. Ideo voluntas dupliciter fertur in finem: *Uno modo* absolute secundum se, sine hoc quod feratur in ea quae sunt ad finem; et hic motus aliquando praecedit tempore, sicut cum aliquis primo vult sanitatem, et postea deliberat de mediis quibus sanetur. *Alio modo* fertur voluntas in finem sicut in rationem volendi ea quae sunt ad finem; nam in ea quae sunt ad finem, inquantum huiusmodi, ferri nequit nisi feratur in ipsum finem; et tunc uno eodemque motu

fertur in utrumque, in finem scilicet et in ea quae sunt ad finem. Quod etiam circa intellectum accidit; «nam primo aliquis intellegit ipsa principia secundum se, postmodum autem intellegit ea in ipsis conclusionibus, secundum quod assentit conclusionibus propter principia». S. THOMAS, 1-2 q. 8 a. 3. Et ibidem ad 2: «Quandocumque quis vult ea quae sunt ad finem, vult eodem actu finem, non tamen e converso». Ergo affirmando obiectum materiale, eo ipso affirmatur et obiectum formale fidei. Cfr. FRANZELIN, *De trad. et script.* pg. 284 *adnot.;* STRAUB, *De analysi fidei* pg. 249 sqq. 280 sqq.

542. Pars 2.ª *Non prout est exercite revelatum.*

Est contra eos qui dicunt, nos credendo explicite mysterium revelatum, credere implicite auctoritatem Dei revelantis, quia Deus dum revelat aliquid explicite, eo ipso revelat exercite, se illud revelare et esse dignum cui credatur. Nos asserimus, in actu fidei de mysterio revelato non credi, saltem ultimatim, auctoritatem Dei revelantis; dicimusque, *saltem ultimatim,* ut praescindamus a quaestione: an Deus revelando mysterium, ipso facto revelet exercite, se illud infallibiliter revelare; nam, licet hoc esset verum, non tamen esset verum, fidem divinam ultimo resolvi in auctoritatem Dei revelantis *creditam.*

543. Prob. 1.° Nam, supposito quod revelatio mysterii sit simul revelatio sui exercita, revelatio haec crederetur ut revelata per semetipsam, non vero ut revelans. Crederetur ut revelata, quia tendentia essentialis fidei est: credo hoc, quia Deus dixit; nihil ergo est credibile fide divina nisi sit *dictum* a Deo. Non vero crederetur ut revelans, quia sic non esset iterum exercite revelata; secus enim daretur processus in infinitum. Itaque si quaeram: cur credis Trinitatem? Respondebis: propter revelationem Trinitatis. Cur credis revelationem Trinitatis? Respondebis: propter revelationem ipsius revelationis. Cur credis revelationem ipsius revelationis? Non potes iam respondere, propter revelationem; sic enim procederemus in infinitum; assignes igitur oportet aliud motivum quod non sit revelatio. Ergo impossibile est ut fides divina resolvatur ultimatim in motivum aliquod *creditum.* Porro nemo potest credere revelationem *ut se ipsa revelatam,* quin simul affirmet eam *ut revelantem.* Affirmatio autem revelationis *ut revelantis,* non potest esse fides, quemadmodum ex natura fidei evidenter colligitur.

Merito ait LUGO, *De fide* d. 1 s. 6 n. 82: «Nam si Incarnationem credis, quia Deus est summe verax et id revelavit; et rursum Deum esse summe veracem credis, quia Deus id de se revelavit; quaero, cur credas

Deo dicenti se esse summe veracem? Dicis, quia Deus est summe verax: ecce Deo dicenti credis summam eius veracitatem, quia ipse est summe verax; et rursus hoc totum credis, quia Deus dicit se esse summe veracem. Quod quantumcumque explicetur, totum est ludere verbis, cum numquam reducatur assensus ad aliquem assensum immediatum alicuius obiecti, cui non propter aliud, sed propter seipsum assentiamur».

Profecto fides essentialiter est assensus mediatus, praestitus nempe propter aliud; ergo ultimum motivum fidei non potest attingi per fidem. Nam revelatio divina, in sententia quam impugnamus, est revelans et revelata. Iam vero non potest affirmari ut revelata, quin eo ipso affirmetur ut revelans. Sed ut revelans non potest affirmari *creditive*. Ergo impossibile est ut assensus fidei resolvatur ultimo in motivum *ut creditum*. Cfr. FRANZELIN, *De trad. et script.* pg. 661; KLEUTGEN, *Theologie der Vorzeit*, 4^2 n. 265.

544. 2.° Quamvis revelatio divina non revelaret seipsam, sed solum mysterium, possemus hoc credere propter auctoritatem Dei revelantis. Atqui non propter auctoritatem Dei revelantis *ut creditam*, quippe quae ex hypothesi non esset revelata. Ergo ad assensum fidei non requiritur ut motivum eius attingatur *creditive*. Equidem revelatio exercita auctoritatis Dei revelantis esset ad assensum fidei necessaria vel propter firmitatem assensus vel propter supernaturalitatem eius. Atqui neutrum: *Non primum*, quia firmitas assensus *obiectiva* non minor habetur ex revelatione revelante mysterium, quam ex revelatione revelata; firmitas autem *adhaesiva* habetur ex imperio voluntatis; quae pari modo potest imperare assensum firmissimum super omnia propter revelationem revelantem solum mysterium, ac propter revelationem revelantem tum mysterium tum etiam seipsam. *Non alterum*, quia supernaturalitas assensus habetur tum ex principio efficiente, quod est sive habitus fidei infusus sive auxilium supernaturale illum supplens, tum ex motivo formali, seu ex auctoritate Dei revelantis illustratione aliqua supernaturali nobis nota. Ergo non est necessarium, ut obiectum formale eadem teneatur fide, qua obiectum materiale, quod propter illud creditur, tenetur. Cfr. HARENT, *Dict. de théol. cath.* t. 6 col. 472 sq.; KLEUTGEN, *Zur Lehre vom Glauben* pg. 179; STRAUB, *De analysi fidei* pg. 137 sqq.

545. Pars 3.ª *Nec prout est ex ipsis terminis notum.*

Prob. 1.° Sententia, quam hic impugnamus, fundatur in eo quod miracula aliaque motiva credibilitatis sint pars constitutiva revelationis

divinae. Hoc autem non videtur verum. Nam miracula, testimonium martyrum, praedicatio apostolica, nec non tota historia christiana cum omnibus suis manifestationibus supernaturalibus, aliaque signa credibilitatis, quae Lugo recenset, non sunt locutio Dei, sed argumenta quibus locutio Dei comprobatur. Etenim, docente VATICANO sess. 3 cap. 3, «voluit Deus cum internis Spiritus Sancti auxiliis externa iungi revelationis suae *argumenta,* facta scilicet divina, atque imprimis miracula et prophetias, quae, cum Dei omnipotentiam et infinitam scientiam luculenter commonstrent, divinae revelationis *signa* sunt certissima et omnium intellegentiae accommodata». DB 1790 (1639). Signa autem et argumenta divinae revelationis non sunt, nec partialiter quidem, ipsamet divina revelatio.

546. 2.° Assensus altioris ordinis et firmissimus super omnia non potest fundari in assensu inferioris ordinis et minus firmo. Atqui sententia, quam impugnamus, ponit assensum altioris ordinis et firmissimum super omnia fundatum in assensu inferioris ordinis et minus firmo. Ergo talis sententia non videtur admittenda. Revera assensus firmissimus super omnia est assensus fidei de mysterio revelato. Hic autem assensus, ex hac sententia, fundatur in auctoritate Dei et revelatione, *quatenus sunt ex ipsis terminis notae,* et quidem non evidenter sed obscure notae, tali nempe notitia quae non excludat omnem formidinem, sicut Lugo plus semel asseverat. At huiusmodi notitia de auctoritate et revelatione divina est procul dubio inferioris ordinis ac minus firma, quam assensus fidei de mysterio revelato.

Dicit Lugo: Notitia haec de auctoritate Dei et revelatione divina est assensus tam firmus ac supernaturalis, quam est assensus de mysterio revelato. Istam autem firmitatem et supernaturalitatem habet assensus ille ex habitu fidei, a quo elicitur, et ex imperio voluntatis. *Resp.* Si assensus in auctoritatem Dei et revelationem accipit suam firmitatem et supernaturalitatem non ex parte rationis obiectivae, qua innotescit, sed ex parte principii efficientis, a quo procedit, i. e. ex habitu fidei et ex imperio voluntatis; a pari, ne dicam a fortiori, assensus fidei in mysterium revelatum poterit accipere suam firmitatem et supernaturalitatem ex eodem fonte, nullo habito respectu ad rationem obiectivam, in qua nititur. Cur itaque Lugo saepius asserit, assensum fidei in mysterium revelatum non posse esse firmiorem assensu in auctoritatem Dei revelantis? Cur quaerit assensum firmissimum super omnia in auctoritatem Dei et revelationem, ad fundandum assensum fidei de mysterio revelato?

«Ego existimo, inquit, assensum illum de summa Dei auctoritate, qui ad credenda mysteria revelata inservit, debere quidem esse supernaturalem». *De fide* d. 1 s. 6 n. 82. Et in n. 101 contra Hurtado haec scribit: «Impossibile enim est ut veritas conclusionis... magis nunc credatur et firmius, quam ipsae praemissae quae eam intellectui manifestarunt... Similiter ergo in praesenti, si admittis fidelem credere veracitatem Dei specie relicta et fundata in argumento deducto ex creaturis... non tamen poterit magis id credere, quam credat vel crediderit veritatem ipsius medii, et per consequens non magis credit veracitatem Dei, quam exsistentiam creaturarum et earum dependentiam a prima causa, quae ipsum inducit ad credendum Deum esse veracem. Hoc autem concedi non potest, cum firmius credamus Deum esse veracem, et mysteria fidei in ea veracitate fundata, quam veritates illas philosophicas quae arguunt exsistentiam Dei et divinarum perfectionum».

Similiter ergo et nos contra Lugonem possemus arguere: Si admittis, fideles affirmare auctoritatem et revelationem divinam, *quatenus ex terminis notas,* non poterunt illas magis affirmare et firmius quam innotescunt. Hoc autem concedi non potest, cum fideles in actu fidei firmius affirment, Deum esse veracem et mysteria fidei in ea veracitate fundata, quam veritates ex ipsis terminis obscure notas. Consulto subsignavi verba illa, *quatenus ex terminis notas;* quia, iuxta Lugonem, intellectus per assensum immediatum assentitur immediate veritati, praecise *qua notae;* nec potest aliter assentiri, hoc enim esset contra naturam intellectus (Cfr. *Ibid.* n. 74 sqq.). Quod si esset verum, nec ex voluntatis imperio posset intellectus assentiri veritati per se notae, plus quam sit nota; siquidem assentiri veritati plus quam sit nota, est ex parte assentiri veritati secundum excessum notitiae, i. e. secundum quod non est nota. Ideo intellectus potest assentiri primae Veritati plus quam est nota, quia intellectus, veritati aliunde certo notae, potest per novum assensum, ex imperio voluntatis, assentiri immediate, non secundum evidentiam, sed secundum auctoritatem eiusdem veritatis.

547. Merito ait Viva, ex sententia Lugonis sequi assensum fidei esse temerarium. Nam quotiens assensus in aliquod obiectum materiale est firmior, quam quod exigit obiectum formale, talis assensus est temerarius; non secus ac si assensus conclusioni praestitus esset firmior, quam quod postulant praemissae. Atqui assensus fidei in mysterium revelatum est firmissimus supra ipsam scientiam metaphysicam (628); assensus autem in auctoritatem et revelationem divinam, ut motivum formale fidei, nequit gaudere firmitate maiore prae illa, quam postulat moralis

apparentia divinae revelationis. Ergo ex sententia Lugonis concluditur, assensum fidei esse temerarium.

Neque dicas, posse voluntatem prudenter imperare assensum fidei firmiorem, quam mereatur pondus rationum ad assensum impellentium, ut constat ex thesi 19 confixa ab Innoc. XI.—Nam licet possimus prudenter imperare assensum fidei firmiorem, quam mereatur motivum extrinsecum, ut sunt signa credibilitatis; non possumus tamen prudenter imperare assensum ullum firmiorem, quam mereatur eius motivum formale intrinsecum. Cfr. VIVA, *De fide* d. 1 q. 4 a. 3 n. 13; *Damnatae Theses,* in thes. 19 damnata ab Innoc. XI; DB 1169 (1036).

548. 3.° Fides divina ultimo resolvenda est in auctoritatem Dei revelantis, ut facile concedunt omnes. Sed in sententia Lugonis potius resolvitur in fidem humanam. Quia in hac sententia assensus fidei fundatur in auctoritate Dei revelantis, et auctoritas Dei revelantis in fide humana. Nam dato quod haec iudicia condicionata, *si Deus loquitur, loquitur verum; si aliqua doctrina est miraculis confirmata, est vere doctrina Dei,* habeantur ex ipsa apprehensione terminorum; nihilominus semper erit verum, iudicium de exsistentia revelationis in actu fidei debere esse absolutum. Absolutum autem esse non potest nisi miracula facta in confirmationem divinae revelationis absolute cognoscantur. Qui vero miracula illa non vidimus, nequimus ea absolute cognoscere nisi per hominum testimonium. Ergo fides divina, iuxta sententiam Lugonis, ultimo resolvenda videtur in fidem humanam. Cfr. MAZZELLA, *De virt. inf.* n. 814 sq.; KLEUTGEN, *Theologie der Vorzeit* 4^2 n. 270; WILMERS, *De fide divina* n. 355-362; STENTRUP, *De fide* (Oeniponte 1890) pg. 207; PESCH, *Praelect. Dogm.* t. 8 n. 349-354; STRAUB, *De analysi fidei* pg. 197-208.

549. Pars 4.ª *Sed ex imperio voluntatis absque ulla nova ratione obiectiva ex parte intellectus se habente.*

Status quaestionis. Patet ex dictis et ex dicendis inferius (617 sqq.), fidem divinam esse assensum firmissimum super omnia, praestitum propter auctoritatem Dei revelantis. At exinde nascitur difficultas: Mysteria revelata admittimus propter auctoritatem Dei revelantis; auctoritatem Dei revelantis, propter miracula, prophetias, aliaque motiva credibilitatis; motiva credibilitatis, propter argumenta humana; ergo fides ultimo fundata esse videtur in argumentis humanis; quae profecto non possunt fundare assensum firmissimum super omnia. Cui difficultati fieri solet satis, distinguendo inter ea quae sunt praeambula ad fidem, et ea quae

sunt constitutiva et specificativa fidei. Nam ante fidem necessarium sane est iudicium credibilitatis; ad iudicium credibilitatis necessaria est notitia certa de auctoritate Dei et facto revelationis; ad certam notitiam de facto revelationis necessaria sunt plura iudicia, quibus examinentur et perpendantur motiva credibilitatis. Quae omnia, etsi praerequirantur ad fidem non tamen constituunt et specificant eam. Ergo non obstant quominus fides nostra sit assensus firmissimus super omnia fundatus in auctoritate Dei revelantis.

550. Cum vero factum revelationis cognoscatur per iudicia et testimonia humana ex motivis credibilitatis, quae sunt praeambula ad fidem, quomodo fieri potest ut certitudo assensus fidei in revelatione fundatae sit maior certitudine assensus, quo admittimus praeambula ad fidem? En quaestio nondum soluta, et etiam insolubilis pro illis theologis qui auctoritatem Dei revelantis, inquantum obiectum formale fidei, volunt fundatam in aliquo motivo obiectivo ab ipsa auctoritate et revelatione distincto. Hoc quippe motivum vel est divinum vel humanum: si divinum, analysis fidei aut incurrit in circulum vitiosum, aut procedit in infinitum, quemadmodum paulo superius (543 sq.) ostensum est: si humanum, fides divina in aliquid humanum ultimo resolvatur necesse est; quod sane est contra naturam actus virtutis theologicae.

In hanc inextricabilem difficultatem incurrunt omnes illi qui imaginantur se ad fidem pervenire, ita plus minus ratiocinando: Quod Deus revelat, verum est. Sed Deus revelavit Incarnationem Verbi. Ergo vere Verbum incarnatum est. At assensus, quo propter hunc syllogismum, sive formalem sive virtualem, assentimur Incarnationi, nec esse potest fides theologica de qua loquimur. Sicut enim talis conclusio est scientifice illata, sic assensus illi praestitus, potius quam actus fidei, actus scientiae vocandus est.

551. Quare proposita difficultas aliter solvenda esse videtur. Porro ex motivis credibilitatis cognoscimus auctoritatem Dei revelantis. Haec vero cognitio non est motivum credendi, sed mera applicatio motivi. Non enim credimus propter *evidentiam* veri testimonii, sed propter *auctoritatem* testificantis; fides namque assentitur *fidendo,* id est, veluti committendo assensum suum in manus alterius. Ideo quando habemus notitiam certam de auctoritate alicuius in loquendo, assentimur ei non secundum mensuram certitudinis nostrae notitiae, sed secundum mensuram auctoritatis illius. Quocirca semel ac prima Veritas sistitur nobis certo praesens ac testificans aliquid, potest voluntas imperare intellec-

tui, ut ei assentiatur assensu firmissimo super omnia; quandoquidem auctoritas primae Veritatis huiusmodi assensum meretur.

Assentimur itaque mysterio revelato propter primam Veritatem revelantem, ut motivum formale nostri assensus; primae autem Veritati assentimur propter seipsam, minime vero propter aliquod aliud motivum, super quod ipsa Prima veritas fundetur. Unde quaestio illa: Quomodo cognovisti auctoritatem Dei et factum revelationis? non quaerit iam motivum credendi, ac proinde ad analysim fidei non amplius spectat.

552. Via igitur per quam homo infidelis ad fidem pervenit, haec est: Certum est, Deum revelasse religionem christianam. Certum quoque est, me posse ac debere credere Deo revelanti. Ergo certum est, me posse ac debere credere religionem christianam. Iste syllogismus non continet fidem, sed aliquid praerequisitum ad fidem; non causat assensum fidei, sed solum efficit ut hic assensus sit rationabilis, si homo illum praestare velit. Accedit pius credulitatis affectus, vi cuius voluntas imperat intellectui assensum firmissimum, quo teneat sine ulla dubitatione religionem christianam propter auctoritatem Dei revelantis, qui nec falli nec fallere potest.

Unde, quamvis illud quod est ex parte voluntatis possit dici accidentale intellectui, est tamen essentiale fidei. Fides etenim a voluntate habet, quod sit actus moralis, virtuosus, meritorius, firmus super omnia. Sic quoque intellegitur illud S. Thomae: «In cognitione autem fidei *principalitatem* habet voluntas, intellectus enim assentit per fidem his, quae sibi proponuntur, quia vult, non autem ex ipsa veritatis evidentia necessario tractus». *(C. gent.* l. 3 c. 40). Cfr. *De verit.* q. 14 a. 3 ad 10.

Quae cum ita sint, nihil mirum si certitudo assensus fidei sit maior, quam certitudo assensus, quo admittimus praeambula ad fidem. Fides enim non mutuatur suam certitudinem ab actibus praeviis intellectus, sed partim a lumine fidei, partim ab imperio voluntatis: a lumine fidei accipit certitudinem *infallibilitatis,* actus quippe procedens ex illustratione Spiritus Sancti absolute repugnat cum falsitate: ab imperio voluntatis, motae quoque ab Spiritu Sancto per pium credulitatis affectum, accipit certitudinem *adhaesionis,* qua adhaeret super omnia primae Veritati revelanti, excluso omni dubio voluntario.

553. Prob. 1.° Si praeter primam Veritatem esset necessaria alia causa obiectiva assensus, illa foret necessaria ad illum determinandum vel quoad exercitium vel quoad specificationem. Neutrum vero dici

potest. *Non quoad exercitium,* quia assensus fidei non determinatur ab ulla causa obiectiva. Praeterea, cum veritas sit obiectum intellectus, ipsa Veritas prima, prius nota, est ratio sufficiens obiectiva ad hoc ut intellectus ex imperio voluntatis assentiatur ei propter seipsam absque ulla nova ratione obiectiva, ex parte intellectus sese habente. *Non quoad specificationem,* quia species assensus determinatur per ipsam Veritatem primam *non visam;* quatenus nimirum assensus non est propter *evidentiam* primae Veritatis revelantis, sed propter auctoritatem eius.

554. *Dices:* Assensus ad auctoritatem Dei revelantis, ut obiectum formale fidei, aut est mediatus aut immediatus. Si mediatus, est sine dubio propter aliud; si immediatus, est ex sola apprehensione terminorum; nam intellectus nulli veritati potest assentiri immediate propter seipsam et non propter aliud, nisi talis veritas ex ipsis terminis innotescat. Nisi ergo auctoritas Dei revelantis praesupponatur ex terminis nota, impossibile est ut in actu fidei assentiamur ei immediate propter seipsam.

Resp. Assensus ad auctoritatem Dei revelantis, prout obiectum formale fidei, est profecto immediatus; sed neque auctoritas Dei nec revelatio sunt ex ipsis terminis notae. Non ergo videtur esse generaliter concedendum, nullum posse dari assensum immediatum, qui non sit circa aliquam veritatem per se notam. Nam hoc verum quidem est in assensu naturali, qui necessario determinatur ab ipsa veritate, non autem in assensu supernaturali fidei essentialiter libero, qui solummodo determinatur ex imperio voluntatis. Etenim, semel cognita auctoritate et revelatione divina, et praelucente exinde iudicio evidente de credibilitate mysterii revelati, potest voluntas determinare intellectum ad assentiendum mysterio revelato mediate propter auctoritatem Dei revelantis, et auctoritati Dei revelantis immediate propter seipsam.

Unde in forma sic respondeo: Impossibile est, quod intellectus immediate assentiatur veritati quae non sit per se nota, id est, quae nullo modo sit praesens intellectui, *concedo;* quae non sit ex ipsis terminis nota, *subdistinguo:* impossibile est ut assentiatur assensu naturali determinabili ab ipsa praesentia veritatis, *concedo;* assensu supernaturali fidei non determinabili ab ipsa veritate, sed a solo voluntatis imperio, *nego.* Nam, licet prima Veritas, inquantum revelans, sit nobis obscura, id est, non cogens intellectum ad assensum; ita tamen est certa, ut generet in nobis iudicium evidens credibilitatis, quo intellectus sufficienter disponitur ad assentiendum ei firmissime propter se ipsam ex imperio voluntatis.

555. 2.° Nostra sententia quaestioni solvendae plene satisfacere videtur. Etenim assensus fidei ultimo sistere debet in auctoritate Dei revelantis; secus enim nec esset actus virtutis theologicae, nec esset firmissimus super omnia, nec esset ex *sola* auctoritate divina in loquendo. Ad hoc autem, ut ultimo sistat assensus in auctoritate Dei revelantis, necesse est, ut, prout fertur in eam, non resolvatur in aliud motivum, seu in aliam rationem obiectivam se habentem ex parte intellectus. Atqui id habetur in nostra sententia, sine incommodis quae ex aliis sententiis sequuntur. Ergo nostra sententia prae aliis praeferenda videtur.

Revera probavimus, auctoritatem Dei revelantis, prout obiectum formale, attingi in omni actu fidei. Iam vero, iuxta alias sententias, attingitur vel quatenus est revelata, vel quatenus est per se immediate nota, vel quatenus nixa in aliquo alio motivo. Si *primum,* habetur processus in infinitum vel circulus vitiosus. Si *secundum,* asseritur factum revelationis esse nobis per se immediate notum, quod sane incredibile videtur. Si *tertium,* fides nostra theologica non in prima Veritate, sed in aliquo motivo humano fundetur necesse est.

556. 3.° Nostrae sententiae S. Thomas suffragari videtur. Nam *De verit.* q. 14 a. 1 scribit: «Quandoque vero intellectus non potest determinari ad alteram partem contradictionis neque statim per ipsas definitiones terminorum, sicut in principiis, nec etiam virtute principiorum, sicut in conclusionibus demonstrativis est; determinatur autem per voluntatem, quae eligit assentiri uni parti determinate et praecise propter aliquid quod est sufficiens ad movendum voluntatem, non autem ad movendum intellectum, utpote quod videtur bonum vel conveniens huic parti assentire; et ista est dispositio credentis, ut cum aliquis credit dictis alicuius hominis, quia videtur decens vel utile: et sic etiam movemur ad credendum dictis, inquantum nobis repromittitur, si crediderimus, praemium aeternae vitae: et hoc praemio movetur voluntas ad assentiendum his quae dicuntur, *quamvis intellectus non moveatur per aliquid intellectum*... Non enim assensus ex cogitatione causatur, sed ex voluntate, ut dictum est».

Et ibidem ad 2: «Fides dicitur non inquisitus assensus, inquantum assensus fidei vel consensus non causatur ex inquisitione rationis». Ad 6: «Dicendum quod ratio illa probat vel concludit, quod cognitio non est causa assensus fidei; non autem quin assensum fidei comitetur».

In a. 2 ad 13: «Dicendum quod illud, cui assentit intellectus, non movet intellectum ex propria virtute, sed ex inclinatione voluntatis;

unde bonum quod movet affectum, se habet in actu fidei sicut primum movens motum; et ideo primo ponitur in definitione fidei comparatio eius ad bonum affectus, quam ad proprium obiectum».

In BOETH., *De Trinit.* l. 1 c. 1 q. 1 ord. 3 a. 1 ad 4: Fides «non movet per viam intellectus, sed per viam voluntatis; unde non facit videre illa quae creduntur, sed facit voluntarie assentire». In 3 dist. 24 q. 1 a. 1 sol. 1: «Veritas prima est formale in obiecto fidei, et a qua est tota ratio obiecti». Cfr. 2-2 q. 5 a. 2; In 3 dist. 23 q. 3 a. 3 quaest. 1.

557. In his aliisque locis Doctor Angelicus affirmat, esse duplicem fidem: unam ex *evidentia* testimonii divini, qualis est fides daemonum; aliam ex *sola auctoritate* Dei revelantis, qualis est fides nostra. Docet insuper, cognitionem auctoritatis Dei revelantis, habitam ex motivis credibilitatis, comitari quidem assensui fidei, sed non esse causam eius. Asserit denique, intellectum moveri ad assentiendum primae Veritati non ex aliquo cognito, sed ex solo imperio voluntatis. Unde Angelicus Doctor, praeter primam Veritatem revelantem, nullam aliam causam *obiectivam* fidei theologicae agnovisse videtur. Cfr. SCHIFFINI, *De virt. inf.* n. 121-124; MAZZELLA, *De virt. inf.* n. 819-822; BAINVEL, *La foi et l'acte de foi* (Paris 1921) pg. 176-179; BILLOT, *De virt. inf. Proleg.* (de fide) § 2 th. 16; MANNENS, *Theol. Dogm.* t. 1 pg. 443; VAN NOORT, *De fide divina,* n. 297-302; PESCH, *Praelect. Dogm.* t. 8 n. 318-326; P. EHRHARD, *Traité scientifique et critique de la vraie foi* pg. 244 sq.

558. Quaer. *An sit discursus in fide.*

Discursus, vi vocis, importat aliquem motum. Omnis autem motus est transitus de uno priori in aliud posterius. Unde cognitio discursiva habetur quando ex aliquo prius noto devenitur in cognitionem alterius, quod prius erat ignotum. Si autem, uno cognito, simul cognoscitur et aliud, sicut in speculo, inspecta imagine rei, simul inspicitur et res; tunc cognitio non est discursiva. Cfr. S. THOMAS, 1 q. 58 a. 3 ad 1.

Duplex est discursus, *formalis* nempe et *virtualis*. Discursus formalis habetur quando ex cognitione unius devenitur in cognitionem alterius realiter distinctam, ita ut prior cognitio sit causa alterius cognitionis. Virtualis vero habetur quando intellectus unico actu cognoscit utrumque, ita tamen ut unum eorum cognoscat propter conexionem quam habet cum alio; nulla etenim datur repugnantia in eo quod intellectus unico actu intellegat plura obiecta subordinata, sicut voluntas unico actu potest amare finem et media propter finem (541-5.°). Dicitur hic discursus virtualis, quia, quamvis sit unicus actus, aequivalet tamen

duobus, quorum prior affirmaret antecedens, et alter affirmaret consequens, tamquam ab eo promanans. Unde aliud est videre unum esse propter aliud, in quo nullus est discursus, et aliud est videre unum propter aliud, ita ut visio unius sit causa videndi alterum.

559. Nunc vero, planum est, ad fidem esse necessarium discursum, et quidem formalem, ex cognitione motivorum credibilitatis ad cognitionem facti revelationis, et ex cognitione facti revelationis ad iudicium credibilitatis et credentitatis. Sed hunc discursum nemo non videt esse in praeparatione ad fidem, non autem in ipso actu fidei. Hic vero quaeritur, num ipse actus fidei sit discursivus.

Iam in actu fidei discursus concipi potest dupliciter: *Primo,* ex uno obiecto materiali ad aliud obiectum materiale, v. g. Christus est homo; sed omnis homo habet corpus; ergo Christus habet corpus. *Secundo,* ex obiecto formali ad obiectum materiale, v. g.: Quidquid Deus revelat, est verum; sed Deus revelavit Incarnationem Verbi; ergo revera Verbum incarnatum est. In praesenti autem quaestione solum agitur de discursu ex obiecto formali ad materiale; quaeritur nimirum, an in ipso actu fidei, quo attingitur obiectum formale ac materiale simul, cognitio obiecti formalis sit vera causa assentiendi obiecto materiali. Obiecto materiali proculdubio assentimur propter obiectum formale; sed hoc *propter* potest significare aut simplicem rationem obiectivam assensus, aut veram praemissam propter quam assentimur conclusioni; quia non solum assensus mediatus, qualis est fides, verum etiam assensus immediatus, qui nullatenus est discursivus, habet suam rationem obiectivam seu obiectum formale, propter quod assentimur materiali.

Itaque nexus inter obiectum formale et materiale, seu bonitas illationis ex veritate revelationis in veritatem rei revelatae, potest ita se habere in actu fidei, ut sit vel partiale motivum assentiendi obiecto revelato, vel tantum condicio praerequisita ad credendum. In primo casu fides est discursiva, minime vero in altero. Primum docet Lugo, alterum Suarez. Cfr. Lugo, *De fide* d. 7 s. 3; Suarez, *De fide* d. 6 s. 4.

560. Sunt qui admittunt discursum formalem in fide, et tamen negant bonitatem illationis esse necessario obiectum partiale fidei. Quod ita explicant: Difficultas itaque est, ait Viva, an possit huiusmodi actus fidei haberi per discursum formalem, atque adeo per tres actus, dicendo: Quod Deus revelat, est verum; Deus revelavit Incarnationem; ergo Incarnatio est vera. Praemissae huius syllogismi exhibent auctoritatem Dei et revelationem, seu obiectum adaequatum fidei; conclusio vero,

mysterium revelatum credendum. Nunc vero, cum assensus ad istam conclusionem non sit necessarius, sed liber, poterit quis assentiri conclusioni vel ex solo motivo illationis, vel ex solo motivo auctoritatis Dei revelantis, vel ex utroque. In primo casu assensus erit actus scientiae, in secundo actus fidei divinae, in tertio actus scientiae et fidei divinae simul; nam idem actus potest esse scientiae et fidei, si procedat ex motivo adaequato scientiae et adaequato fidei. Ergo non repugnat actus fidei divinae qui sit formaliter discursivus. Cfr. VIVA, *De fide* d. 3 q. 4 n. 1 sq.

At in nostra sententia praesens quaestio locum non habet. Ideo fortasse D. Thomas, quamvis de analysi fidei accurate scripsit, hanc tamen quaestionem alto silentio praetermisit. Nam in nostra sententia ratio assentiendi obiecto materiali non est diversa a ratione assentiendi obiecto formali. Assentimur enim mysterio revelato propter *solam* auctoritatem Dei revelantis, et auctoritati Dei revelantis propter *seipsam*, ita ut eius cognitio sit mera condicio sine qua non. Cfr. SALMANTICENSES, *De fide* d. 1 dub. 5 n. 180 sqq.; VALENTIA, In 3 d. 1 q. 1 punc. 2; WILMERS, *De fide* n. 331-339; FRANZELIN, *De div. trad.* (ed. 4). pg. 503.

OBIECTIONES

561. Obi. c. 1.am p. Hic actus: *Credo omnia quae credit Ecclesia,* est actus fidei. Atqui per hunc actum non affirmatur auctoritas Dei revelantis. Ergo obiectum formale non affirmatur in omni actu fidei.

Resp. *Dist. min.* Non affirmatur *explicite C.* neque *implicite N.* Nam fideles volunt credere, et de facto credunt, eo modo quo credit Ecclesia; haec autem credit propter auctoritatem Dei revelantis. Ergo obiectum formale non affirmatur in omni actu fidei, *explicite C. implicite N.* Idem dicas de actibus fidei, qui saepe a moribundis eliciuntur; nam hi recte sciunt, quae credenda fidelibus proponuntur, ea ideo praecise esse credenda, quia sunt a Deo revelata.

Inst. 1. Assensus fidei est conclusio ex duabus praemissis, quarum una est auctoritas Dei et altera factum revelationis. Atqui in conclusione non affirmantur praemissae. Ergo in actu fidei non affirmatur auctoritas Dei revelantis.

Resp. *Neg. mai.* siquidem iam dictum est (560) assensum fidei in nostra sententia nullatenus esse discursivum. Praeterea negatur quoque *minor,* quia non possumus affirmare conclusionem, qua talem, quin simul affirmemus praemissas, licet indirecte et obscure.

562. Obi. c. 2.am p. Cum testis testando rem aliquam interponit suam auctoritatem, simul exercite affirmat se loqui, et scire quae loquitur, et in sua locutione esse veracem. Atqui ita se habuit Deus in suis revelationibus. Ergo non solum mysterium revelatum, sed etiam ipsam revelationem et auctoritatem Dei in omni actu fidei credere debemus.

Resp. *Trans. mai.* Et exinde sequitur, nos actu directo credere semper locutionem, scientiam et veracitatem testis *N.* sequitur nos posse credere eas actu reflexo, *Subdist.* si aliunde sint nobis notae *C.* secus *N. Trans. min. Dist. conseq.* Ergo et ipsam revelationem et auctoritatem Dei credere debemus in omni actu fidei directo *N.* reflexo *Subdist.* si sint aliunde notae *C.* secus *N.* Profecto quidquid actu fidei credimus, illud credimus propter auctoritatem Dei revelantis; ergo auctoritas Dei et revelatio in actu fidei non possunt attingi ultimatim *ut revelatae,* sed simpliciter *ut revelantes;* ergo auctoritas Dei *revelans,* ut est motivum fidei, neque debet neque potest credi fide proprie dicta. Porro ratio ultima, cur dicta alicuius testis vera esse credimus, nequit esse quod ipse affirmaverit suam scientiam et veracitatem; sic enim omnibus testibus aeque credere deberemus. Neque constat, Deum revelando aliquod mysterium, semper revelare exercite suam revelationem.

Inst. 1. Non solum tenemur credere mysteria religionis christianae esse vera, verum etiam revelationem illorum fuisse factam. Sed nihil tenemur credere, quod non sit divinitus revelatum. Ergo et ipsa revelatio revelata est.

Resp. *Conc.* totum; quia revera revelatum est, mysteria religionis christianae esse divinitus revelata. Ideo fide divina credere tenemur sacram Scripturam, quoad omnes et singulas sententias, sic Spiritu Sancto inspirante conscriptam esse, ut Deum habeat auctorem. Pariter eadem fide credere tenemur, quidquid Ecclesia suprema sua auctoritate proponit nobis firmiter credendum, esse divinitus revelatum. Exinde tamen non sequitur, omnem divinam revelationem esse semper exercitam suipsius revelationem.

Inst. 2. Qui negat obiectum formale fidei est haereticus. Ergo etiam obiectum formale credendum est in actu fidei.

Resp. *Conc. antec. Neg. conseq.* Non enim negamus obiectum formale fidei, i. e. auctoritatem Dei revelantis, connumerari inter obiecta credenda; sed solum asserimus, hanc auctoritatem, *quatenus est motivum formale fidei,* non esse quid creditum, sed solam rationem obiectivam propter quam credimus aliud. Immo, etiam in hypothesi, quod auctoritas Dei revelantis non esset divinitus revelata, esset haereticus qui illam negaret; quippe qui negando obiectum formale, ipso facto redderet impossibilem fidem de obiecto materiali revelato.

563. Inst. 3. Fides, utpote virtus theologica, debet attingere auctoritatem Dei revelantis, tamquam obiectum formale *quod.* Sed fides non attingit auctoritatem Dei revelantis, tamquam obiectum formale *quod,* nisi credendo illam. Ergo obiectum formale vere et proprie creditur in actu fidei.

Resp. *Trans. mai. Neg. min.* In actu fidei attingitur utrumque obiectum, formale et materiale: formale ut revelans, materiale ut revelatum. Quocirca assensus fidei, solum quatenus attingit obiectum materiale propter formale, est proprie et stricte fides.

Inst. 4. Obiectum formale non potest movere ad assensum, nisi ut cognitum; ergo nec ad assensum certum, nisi ut certo cognitum; ergo nec ad certum super omnia, nisi ut cognitum certo super omnia. Atqui cognitio super omnia certa est sola cognitio fidei. Ergo obiectum formale fidei non potest non esse creditum.

Resp. Obiectum formale non potest movere ad assensum, nisi ut cognitum, ita tamen ut cognitio sit saltem mera condicio *C.* ut sit vera causa *Subdist.* si assensus sit discursivus, illatus scilicet ex cognitione alterius *C.* secus *N.* et sub data distinctione negatur *consequens;* quod solum valet in assensu discursivo, ubi conclusio, *qua* conclusio, certitudinem praemissarum superare non potest. Fides vero divina non specificatur nec mensuratur a suo obiecto formali sumpto secundum cognitionem, sed secundum auctoritatem eius. Cognitio sane requiritur, sed ut mera condicio, qua posita, possit voluntas imperare assensum super omnia, prout postulat auctoritas Dei revelantis (549-557).

Inst. 5. Assensus, auctoritati Dei revelantis praestitus, debet esse appretiative summus. Sed talis esse non potest, nisi assentiamur ei ut revelatae. Ergo obiectum formale fidei debet esse auctoritas Dei revelantis ut credita.

Resp. Assensus, auctoritati Dei revelantis praestitus, debet esse appretiative summus, si iste assensus est necessarius, ortus ex motivis credibilitatis *N.* si est liber ex imperio voluntatis *C.* Prima Veritas revelans seipsam, et ut talis certo a nobis cognita, non est minus digna ut ei adhaereamus prout revelanti, quam prout revelatae. Assentimur igitur ei, ex imperio voluntatis, assensu firmissimo super omnia, tam ut revelanti quam ut revelatae. Hic tamen assensus, quatenus praestitus primae Veritati, ut revelanti, nequit esse fides proprie dicta.

564. Inst. 6. Videmus obiecta propter lucem, lucem autem propter seipsam. Ergo a pari credimus obiectum materiale propter formale, formale autem propter seipsum.

Resp. Disparitas est in eo quod de ratione fidei sit, ut id quod creditur, credatur propter aliud; nihil ergo potest esse ex seipso credibile, sicut potest esse visibile. Fides enim essentialiter tendit in obiectum *ut dictum,* et quidem propter auctoritatem dicentis illud; ergo fides essentialiter est cognitio mediata.

Inst. 7. Propter quod unumquodque tale, et illud magis. Atqui obiectum materiale creditur propter formale. Ergo formale debet magis credi, quam materiale in omni actu fidei.

Resp. 1.° Propter quod unumquodque tale, et illud magis. Atqui homo est homo propter animam rationalem. Ergo anima est magis homo quam ipse homo.

Resp. 2.° *Dist. mai.* Propter quod *ut tale* unumquodque tale, et illud magis *C.* secus *N. Contradist. min.* Obiectum materiale creditur propter formale non creditum *C.* creditum *N.* In hoc argumento adversariorum datur petitio principii; sic enim argumentantur: Obiectum materiale *creditur* propter formale; ergo *credendo* materiale, *credatur* necesse est et formale; quia propter quod unumquodque tale, et illud magis. Quae quidem argumentatio supponit obiectum materiale credi propter formale *creditum,* quod est probandum.

Inst. 8. Ex doctrina D. Thomae, testimonium Veritatis primae se habet in fide, ut principium in scientiis demonstrativis. *(De verit.* q. 14 a. 8 ad 18). Atqui principium in scientiis demonstrativis vere causat, mediante discursu, assensum conclusionis. Ergo fides est assensus discursivus ex testimonio Dei credito in rem testificatam creditam.

Resp. *Dist. mai.* Testimonium Dei se habet in fide sicut principium in scientiis, quatenus utrumque est motivum obiectivum ultimum assentiendi *C.* quatenus utrumque *eodem modo* est motivum *N.* D. THOMAS l. c. distinguit inter *intellegentem, scientem* et *credentem.* Intellegens habet assensum sine cogitatione; sciens habet cogitationem et assensum, ita tamen ut cogitatio sit causa assensus; credens autem habet quasi ex aequo cogitationem et assensum; non enim assensus ex cogitatione causatur, sed ex voluntate, ut superius (552) dictum est.

565. Obi. c. 3.am p. Intellectus nulli veritati assentiri potest, propter seipsam, nisi sit per seipsam nota. Atqui ex dictis intellectus assentitur auctoritati Dei revelantis propter seipsam. Ergo auctoritas Dei et revelatio sunt per se notae.

Resp. *Dist. mai.* Si assensus sit necessario ortus ex evidentia veritatis *C.* si sit liber ex imperio voluntatis *N.* Ut intellectus ex imperio voluntatis adhaereat Deo propter seipsum, sufficit profecto ut certo constet, absque ulla prudente formidine, Deum revera aliquid revelasse.

Inst. 1. Voluntas, si suo imperio posset determinare intellectum ad assentiendum propter seipsam veritati non per se notae, pariter posset quoque determinare illum ad assentiendum propter seipsam veritati penitus ignotae. Atqui hoc dici nequit. Ergo nec illud.

Resp. *Neg. mai.* Ratio negationis est, quia sicut obiectum voluntatis proprium est bonum, ita obiectum proprium intellectus est verum. Quare sicut voluntas non potest adhaerere bono, nisi hoc sufficienter ei proponatur; ita intellectus non potest adhaerere vero, nisi hoc sufficienter ei exhibeatur. Verum autem penitus ignotum nullam exhibet intellectui rationem veritatis; et ideo intellectus, nec ex imperio voluntatis, potest praestare assensum; quandoquidem repugnat actus sine obiecto. Sed semel ac veritas splendet in mente, undecumque hic splendor oriatur, iam habet intellectus obiectum, cui suum assensum ex imperio voluntatis praestare valeat.

Inst. 2. Quod si verum sit, praelucente notitia certa de revelatione alicuius mysterii, poterit intellectus ex imperio voluntatis assentiri mysterio propter seipsum. Ergo nec erit necessarium credere propter auctoritatem Dei revelantis.

Resp. *Conc. antec. Neg. conseq.* Quia ille assensus mysterio revelato propter se ipsum praestitus ex imperio voluntatis, cuius est seligere inter plura motivum assensus liberi non esset actus fidei; quippe qui non esset praestitus propter auctoritatem loquentis.

Inst. 3. Sicut revelatio est motivum affirmandi mysterium, quia hoc non apparet nisi per revelationem; ita motiva credibilitatis sunt motivum affirmandi exsistentiam revelationis, quia haec non apparet nisi per motiva credibilitatis. Ergo mysterium ultimo affirmatur propter motiva credibilitatis.

Resp. Et haec affirmatio esset actus fidei *N.* esset actus scientiae *C.* Talis enim affirmatio esset formaliter discursiva, conclusio logice derivata ex duabus praemissis naturaliter notis. Vel, si vis eam vocare fidem, erit fides similis fidei, qua credunt et daemones. Porro signa credibilitatis sunt sane motivum assentiendi revelationi, quando assensus nascitur necessario

ex accurata eorum consideratione; non autem quando nascitur ex voluntate libere illum praecipiente. Unde assensus necessarius circa revelationem attingit sane intrinsece motiva credibilitatis, ex quorum consideratione nascitur; minime vero assensus libere imperatus a voluntate, quae vult ut intellectus assentiatur primae Veritati revelanti propter seipsam.

566. Inst. 4. Quod non apparet affirmabile propter se, sed tantum propter aliud, non potest affirmari nisi propter aliud. Atqui factum revelationis non apparet affirmabile propter se, sed solum propter motiva credibilitatis. Ergo non potest affirmari nisi propter motiva credibilitatis; ergo et haec, sicut revelatio ipsa, pertinent ad obiectum formale fidei.

Resp. *Conc. mai. Dist. min.* Factum revelationis non apparet affirmabile propter se, antequam notum sit ex motivis credibilitatis *C.* postquam notum est ex motivis credibilitatis *N.* Factum revelationis proculdubio indiget motivo credibilitatis, ut primo appareat intellectui verum, ac proinde affirmabile; sed postquam ex motivis credibilitatis apparuit verum, iam est propter se affirmabile per novum actum; nam tunc sola intrinseca veritas facti revelationis reddit hoc formaliter attingibile a potentia intellectiva.

Inst. 5. Intellectus dum aliquid affirmat, semper fundatur in aliquo primo principio. Ergo dum in actu fidei affirmat auctoritatem Dei revelantis, non fundatur ultimo in hac auctoritate, sed in aliquo alio principio, in quo auctoritas Dei revelantis nititur, i. e. in motivis credibilitatis.

Resp. Intellectus, dum aliquid affirmat, semper fundatur in aliquo principio, sive simpliciter sive secundum quid primo *C.* simpliciter primo *Subdist.* cum elicit assensum ex determinatione obiecti *C.* cum elicit assensum ex determinatione voluntatis *N.* Nimirum quando intellectus determinatur ad actum ab ipso obiecto, tunc opus est ut intellectus ultimo sistat in aliquo principio simpliciter primo seu per se noto, siquidem sola evidentia habet vim extorquendi assensum intellectualem. Cum vero intellectus determinatur non ab obiecto sed a voluntate, tunc potest intellectus, imperante voluntate, sistere in aliquo principio primo secundum quid, id est, non per se noto, adhaerendo ei propter seipsum, sicut de prima Veritate revelante dictum est (554). Intellectus in hoc casu determinatur quidem ab obiecto quoad specificationem, non vero quoad exercitium. Cfr. Mendive, *De virt. inf.* n. 199-206.

CAPUT III

DE ANALYSI ACTUS FIDEI

567. Analysis fidei est logica eius resolutio in sua principia; seu quidam veluti mentis regressus, quo actus fidei in suas causas resolvitur. At praeter causam finalem, formalem et materialem actus, quae ad rem nihil faciunt, aliae sunt causae subiectivae seu *efficientes,* aliae obiectivae seu *motivae.* Efficientes sunt voluntas ut imperans, intellectus

ut eliciens, habitus fidei, si adsit, auxilium transiens supernaturale ut excitans et adiuvans, Deus denique ut causa prima influens in actum.

Praesens vero quaestio non movetur de analysi fidei in suas causas efficientes, sed in suas causas obiectivas. Ad hoc quippe instituitur analysis fidei, ut possimus respondere interroganti, cur credis? Cui si responderes, quia habeo intellectum et habitum fidei, profecto non responderes ad mentem interrogantis; ipse enim non quaerit de causa efficiente, sed de motivo credendi: sicut non responderes ad mentem interrogantis, si quaerenti a te, cur volueris Romam venire, diceres, quia habeo voluntatem; ipse enim non quaerebat de causa efficiente, sed de motivo volendi. Quaestio itaque agitatur de ultimo motivo credendi, in quod ultimatim resolvitur fides; nam tunc ultimo resolvitur fides, cum redditur ultima ratio movens nos ad credendum; atque ideo interroganti nos, cur credamus, non sit ulterius progrediendum. Cfr. Lugo, *De fide* d. 1 s. 1 n. 6.

568. Nunc vero in reddenda ratione fidei accurate vitandus est circulus vitiosus, quem increduli nobis haud raro exprobrare solent. Si enim infidelis quaerat a fideli, inquiunt, cur credis mysteria religionis christianae? respondet fidelis, quia Deus illa revelavit. Si rursus quaerat, cur credis, Deum illa revelasse? respondet, quia Ecclesia id me docet. Si ulterius quaerat, cur credis auctoritatem Ecclesiae id docentis? respondet, quia Deus illam revelavit. En petitio principii, aiunt, in quam catholici etiam in aliis casibus similibus frequenter incurrunt. Quam accusationem illi potissimum nobis obicere solent, qui, non distinguentes diversos sensus qui in hac una interrogatione, cur credis? comprehendi possunt, facile secum pugnant ac misere permiscent omnia: cum enim pro vario sensu interrogationis varia sit responsio danda, si unum pro alio assumant sensum, de una quoque in aliam quaestionem, de uno in alium ordinem causarum transgrediantur oportet. Cfr. Augustus Messer, *La filosofía actual* (vers. hisp.) p. 1 c. 2 pg. 38 sqq. (Madrid 1925).

Quare hi diversi sensus rite distinguendi sunt. Per hanc enim interrogationem, *cur credis?* multa profecto quaeri possunt: 1.° Cur existimas religionem christianam esse credibilem et credendam? 2.° Cur vis illam credere? 3.° Cur credis illam assensu firmissimo super omnia? 4.° Maxime si agatur de aliqua veritate in particulari, unde nosti hanc veritatem esse divinitus revelatam? Porro quatuor istae significationes, quas interrogatio illa *cur credis*? habere potest, respondent totidem diversis sensibus sub quibus sumitur fides. Fides enim sumi solet quadrupliciter: *dispositive, affective, formaliter, directive.*

569. Dico I. *Fides dispositive sumpta ultimo resolvitur in motiva credibilitatis.*

Nam fides dispositive sumpta est iudicium credibilitatis, quo proxime disponitur voluntas ad libere imperandum assensum fidei. Sed hoc iudicium ultimo resolvitur in motiva credibilitatis. Quia interroganti, cur iudicas religionem christianam esse prudenter credibilem? respondemus, quia Deus illam revelavit. Interroganti ulterius, unde scis Deum illam revelasse? respondemus: ex motivis credibilitatis. Ultra quae interrogans, nisi recedat a linea fidei, ulterius progredi non potest. Ergo fides dispositive sumpta ultimo resolvitur in motiva credibilitatis.

570. Dico II. *Fides affective sumpta ultimo resolvitur in honestatem illam obiectivam propter quam voluntas imperat assensum fidei.*

Nam fides affective sumpta est bona voluntas, seu pia affectio, seu actus voluntatis efficaciter volentis assensum fidei. Sed iste actus ultimo resolvitur in praedictam honestatem. Etenim talis actus voluntatis resolvitur in illud motivum obiectivum quod afficit voluntatem, eamque efficaciter movet ad imperandam fidem. Hoc autem motivum est illa honestas obiectiva propter quam voluntas imperat assensum fidei. Cum enim haec pia voluntatis affectio sit supernaturalis, ea nonnisi ex motivo honesto concipi potest. Quod quidem motivum est honestas illa quae relucet in eo quod Deo aliquid revelanti assentiatur creatura. Hoc tamen non obstat quominus voluntas possit induci ad fidem imperandam etiam ab aliis virtutibus; et tunc actus fidei resolvendus erit in honestatem illius virtutis, qua voluntas inducta fuit ad imperandam fidem. Revera, etiam posito iudicio credibilitatis, potest contingere, et de facto saepe contingit, ut ex culpa hominis non sequatur fides; illud quippe iudicium est quidem condicio, sine qua voluntas non potest prudenter imperare fidem, minime vero est causa necessitans voluntatem ad assensum fidei imperandum. Unde rationabiliter quaeri potest, *cur credis?* id est, cur vis credere? Cui interrogationi recte respondetur designando motivum propter quod voluntas imperavit fidem.

571. Dico III. *Fides formaliter seu creditive sumpta ultimo resolvitur in auctoritatem Dei revelantis, seu in primam Veritatem non visam; cui, propter seipsam et non propter argumenta humana, ex pia voluntatis affectione simpliciter assentimur.*

Profecto fides formaliter seu creditive sumpta est ipsemet actus fidei. Sed ultima et unica ratio motiva huius actus est auctoritas Dei revelantis, seu prima Veritas non visa, ut ex dictis (470 sqq.) abunde

constat. Ergo fides formaliter sumpta ultimo resolvitur in auctoritatem Dei revelantis. Unde interroganti, cur credis mysterium Incarnationis? respondeo: propter primam Veritatem, quae illud revelavit. Interroganti ulterius, cur credis vel cur assentiris primae Veritati revelanti? respondeo: propter seipsam, et non propter aliam rationem; quae, quantumvis validissima, nullatenus valeret ad fundandum assensum firmissimum *super omnia*.

Porro ex iis, quae hucusque diximus, haud sane obscure colligitur, fidem formaliter sumptam non resolvi ultimo in Deitatem, sed in sapientiam et veracitatem Dei, quae est auctoritas eius in loquendo: neque resolvi in hanc auctoritatem, ut cognitam lumine naturali, nec ut immediate ex ipsis terminis notam, nec ut revelatam exercite, sed in auctoritatem Dei non visam, id est, tantum secundum seipsam consideratam. «Et propterea dicendum est, quod aliter *verum* est obiectum *fidei,* aliter obiectum *scientiae: scientiae,* inquam, obiectum est, quia est verum *visum;* fidei autem est obiectum, quia est verum; verum, inquam, *non visum,* sed *salutiferum*... Est enim in veritatem *non visam* et veritatem salutiferam. Quia enim *non visa* est, creditur *voluntarie;* quia autem non solum *non visa,* sed etiam salutifera, creditur *voluntarie* et *meritorie;* quae duo aliena sunt a speculatione scientiae. Unde et veritas, in quam est fides, est veritas *secundum pietatem;* quae quidem nota est catholicis, sed ignota fuit philosophis». S. BONAVENTURA, In 3 dist. 23 a. 1 q. 1 concl. ad 1.

572. Dico IV. ***Fides directive sumpta ultimo resolvitur in auctoritatem Ecclesiae infallibilem.***

Fides *directive* sumpta est fides considerata praecise secundum illam regulam fidei, quam omnes Christi fideles in credendo sequi tenentur. Sed haec regula, ex institutione Christi, est magisterium Ecclesiae infallibile. Ergo fides *directive* sumpta ultimo resolvitur in auctoritatem Ecclesiae docentis, absolute infallibilem. Profecto ex theologia fundamentali constat, soli Ecclesiae competere ius proponendi, et quidem infallibiliter, quae sint vel non sint divinitus revelata. Ex quo sequitur omne quod Ecclesia proponit ut revelatum a Deo, ipso facto esse prudenter credibile et credendum. Fides ergo directive sumpta in auctoritatem Ecclesiae infallibilem iure merito resolvi potest. Unde damnata est a Pio IX propositio 21 Syllabi quae sic sonat: «Ecclesia non habet potestatem dogmatice definiendi, religionem catholicae Ecclesiae esse unice veram religionem». DB 1721 (1569).

Notandum tamen est, fidem directive sumptam non resolvi *absolute,*

sed solum *secundum quid* ultimo, in auctoritatem Ecclesiae. Ratio est, quia ipsa fides in hanc auctoritatem ulterius resolvenda est in aliam regulam quae nos ducat ad credendam auctoritatem Ecclesiae. Quia si dicas, te credere v. g. Immaculatam Virginis Conceptionem, quia Ecclesia illam credendam proponit, iure quaeritur ulterius; et unde scis Ecclesiam in hoc non errare? Cui interrogationi non facies satis, nisi adducendo argumenta quibus probari solet infallibilitas Ecclesiae.

573. Dico V. ***Auctoritas vero Ecclesiae, sive divina sive humana, nullatenus potest esse id, in quod resolvitur fides formaliter sumpta.***

Est sane aliqua ratio dubitandi, quia quaerenti v. g. cur credis Incarnationem? responderi solet: quia Deus illam revelavit et Sancta Mater Ecclesia ita nos docet. Quae quidem responsio significare videtur, nos credere non solum propter auctoritatem Dei, verum etiam propter auctoritatem Ecclesiae; ac proinde et hanc auctoritatem esse partiale motivum credendi, non quidem mysterium revelatum, sed certe revelationem eius: credo enim Incarnationem, quia Deus illam revelavit; et credo Deum illam revelasse, quia id Ecclesia docet. Quaeritur itaque, an assensus in revelationem, quatenus haec est obiectum formale fidei, resolvatur in auctoritatem Ecclesiae docentis. Responsio profecto est negativa; quia si fides, quatenus fundata in revelatione, resolveretur in auctoritatem Ecclesiae, haec auctoritas esset partiale obiectum formale fidei, ideoque absque illa numquam posset haberi fides. Atqui ostendimus superius (421-424), assensum fidei theologicae posse interdum haberi, praescindendo omnino ab auctoritate Ecclesiae. Ergo auctoritas Ecclesiae nequit esse partiale obiectum formale fidei, ideoque nec haec potest resolvi in auctoritatem Ecclesiae.

574. Praeterea, si qua auctoritas Ecclesiae esset partiale motivum credendi, haec foret sine dubio auctoritas eius divina, non humana. Atqui nec de divina auctoritate Ecclesiae hoc affirmari licet. Nam propositio Ecclesiae aliquid definientis non est locutio Dei, sed mera applicatio locutionis divinae olim habitae. Etenim Deus per definitionem Ecclesiae non revelat de novo illud quod Ecclesia definit, nec praecipit Ecclesiae ut veritatem olim revelatam nunc nomine Dei proponat, sed solummodo assistit Ecclesiae, ne in declaratione vel explicatione illius, quod est revelatum, erret. Ecclesia igitur non est nisi regula viva, interpres infallibilis, custos fidelis eorum, quae in deposito revelationis servantur.

575. Denique, si fides ultimo resolveretur in auctoritatem Ecclesiae,

daretur circulus vitiosus. Possemus enim ulterius urgere fidelem, interrogando: Unde scis, Ecclesiam esse infallibilem in docendo? Cum autem hoc non sit per se notum, debet respondere: quia Deus promisit ei assistentiam Spiritus Sancti, ne erret. Urgebo iterum: Unde scis, Deum promisisse Ecclesiae assistentiam Spiritus Sancti? Huic interrogationi, si fides ultimo resolveretur in auctoritatem Ecclesiae, deberet respondere: quia Ecclesia, quae errare non potest, ita docet. Ecce manifestum circulum vitiosum, dum divinam promissionem ostendis ex auctoritate Ecclesiae, et auctoritatem Ecclesiae ex divina promissione. Cfr. LUGO, *De fide* d. 1 s. 5 n. 52; SUAREZ, *De fide* d. 3 s. 10 n. 8: ERBER, *De virt. theol.* d. 4 a. 2 sq.; MAYR, *De fide* n. 488 sqq.; PESCH, *Praelect. Dogm.* t. 8 n. 251-257; P. EHRHARD, *Traité scientifique et critique de la vraie foi* pg. 267-274.

DISPUTATIO II

De actu fidei

In disputatione praecedente investigavimus naturam fidei divinae, ponderantes potissimum obiectum materiale et formale eius. In praesenti autem agere debemus de actu fidei, considerantes praecipuas eius proprietates. Priusquam vero has proprietates perpendamus, aliqua sunt praenotanda de actibus necessario praecedentibus fidem.

CAPUT I

DE ACTIBUS PRAECEDENTIBUS FIDEM

576. Ad hoc ut homo infidelis transeat ex infidelitate ad fidem, plures sunt actus necessarii. Nam: 1.° Proponenda sunt ei mysteria religionis christianae, revelatio eorum et motiva credibilitatis. 2.° Ipse debet ponderare et examinare haec motiva. 3.° Ex his motivis rite ponderatis oritur notitia certa de facto revelationis. 4.° Inde sequitur iudicium evidens de credibilitate et credentitate religionis christianae. 5.° Posito hoc iudicio, et inspirante Spiritu Sancto, nascitur in voluntate pius credulitatis affectus. 6.° Voluntas libere imperat intellectui, ut assentiatur mysteriis revelatis propter auctoritatem Dei revelantis. 7.° Tandem, vi huius imperii, consequitur assensus fidei, supernaturalis ac liber. Iam vero superius (362 sqq.) ostendimus, ad assensum fidei esse necessariam notitiam certam de exsistentia revelationis; oportebat enim hoc prae oculis habere ad bene intellegenda plura, quibus

in disputatione praecedente locus proprius erat. Restat igitur nunc, ut aliquid dicamus de iudicio credibilitatis et de pia voluntatis affectione, inquantum sunt actus praevii necessarii ad assensum fidei.

ARTICULUS I

AN ET QUALE IUDICIUM CREDIBILITATIS REQUIRATUR AD ASSENSUM FIDEI

577. Iudicium credibilitatis, ex modo loquendi plurium theologorum, aliud est *speculativum* et aliud *practicum*. Per iudicium speculativum intellectus affirmat, mysteria religionis christianae posse credi prudenter. Per iudicium practicum intellectus affirmat, illa non solum posse credi, verum etiam hic et nunc esse sibi credenda. Utrumque iudicium habet obiectum formale supernaturale. Nam iudicium speculativum habet pro motivo miracula, aliaque signa credibilitatis, posita a Deo, ut mysteria religionis christianae possent prudenter credi. Eadem miracula et signa credibilitatis habet etiam pro motivo iudicium practicum, quo quis iudicat sibi hic et nunc esse credendum. Verum motiva credibilitatis, etiamsi non essent secundum se supernaturalia, cognita tamen sub illustratione Spiritus Sancti, possent profecto fundare iudicium intrinsece supernaturale.

THESIS

Iudicium credibilitatis, tam speculativum quam practicum, praerequisitum ad assensum fidei, debet esse intrinsece supernaturale

578. Pars 1.ª *Praerequiritur iudicium credibilitatis.*

Haec propositio est manifesta. Quia fides est assensus prudens ac liber. Non autem esset prudens ac liber nisi praecederet motivum credibilitatis. Etenim ad fidem praerequiritur imperium voluntatis. Hoc autem imperium esse nequit sine iudicio practico dictante, hanc veritatem hic et nunc esse credendam; neque potest esse prudens, nisi praelucente iudicio speculativo, quo intellectus iudicet, hanc veritatem posse credi prudenter. «Quis enim non videat prius esse cogitare quam credere? Nullus quippe credit aliquid, nisi prius cogitaverit esse credendum. Quamvis enim raptim, quamvis celerrime credendi voluntatem quaedam cogitationes antevolent, moxque illa sequatur, ut quasi coniunctissima comitetur; necesse est tamen, ut omnia quae creduntur, praeveniente cogitatione credantur. Quamquam et ipsum credere nihil aliud est, quam cum assensione cogitare». S. AUGUSTINUS, *De praedest. sanct.* c. 2 n. 5, ML 44, 962; J 1980.

579. Pars 2.ª *Debet esse intrinsece supernaturale.*

Non negamus dari posse iudicium credibilitatis *naturale,* praesertim in homine praedisposito ad non amplectendam religionem christianam, etiam si haec appareat ei evidenter credibilis et credenda. Motiva quippe credibilitatis sunt talia, ut non possint non generare iudicium credibilitatis evidens in homine sapiente, a quo talia motiva recte perpendantur. Potest autem contingere, ut in consideratione et examine motivorum homo male dispositus nullam habeat illustrationem supernaturalem. Quo fiet, ut iudicium credibilitatis evadat mere naturale; et, si qua fides sequatur, erit fides improprie dicta, assensus scilicet necessarius fundatus in motivis credibilitatis. Quod si homo inquirat veritatem religionis animo paratus ad illam amplectendam, dummodo appareat vera; iudicium credibilitatis ultimo fulgens ex consideratione motivorum et proxime disponens hominem ad assensum fidei dicimus fore intrinsece supernaturale.

580. Prob. 1.° *De iudicio practico.*

Ex 2 Cor. 3, 5: «*Non quod sufficientes simus cogitare aliquid a nobis, quasi ex nobis, sed sufficientia nostra ex Deo est*». Quae quidem verba Patres communiter interpretantur de omni cogitatione per se pertinente vel conducente ad salutem animae, qualis utique est praedictum iudicium credibilitatis. Hinc S. Augustinus in loco nuper citato ait: «Et ideo commendans istam gratiam, quae non datur secundum aliqua merita, sed efficit omnia bona merita: *Non quia idonei sumus,* inquit [Apostolus], *cogitare aliquid quasi ex nobismetipsis, sed sufficientia nostra ex Deo est.* Attendant hic et verba ista perpendant, qui putant ex nobis esse fidei coeptum et ex Deo esse fidei supplementum». Continuo adiungit verba superius (578) transcripta.

Et contra ipsos semipelagianos qui contendebant, bonam voluntatem esse a nobis, ita scribit: «Videant quid respondeant dicenti Apostolo: *Non quia idonei sumus cogitare aliquid quasi ex nobismetipsis, sed sufficientia nostra ex Deo est.* Cogitare, ait, aliquid, utique bonum: minus est autem cogitare, quam cupere. Cogitamus quippe omne quod cupimus, nec tamen cupimus omne quod cogitamus; quoniam nonnumquam et quod non cupimus, cogitamus. Cum igitur minus sit cogitare quam cupere, potest enim homo cogitare bonum, quod nondum cupit, et proficiendo postea cupere, quod antea non cupiendo cogitabat; quomodo ad id quod minus est, id est, ad cogitandum aliquid boni non sumus idonei tamquam ex nobismetipsis, sed sufficientia nostra ex Deo est; et ad id quod est amplius, id est, ad cupiendum aliquid boni sine divino

adiutorio idonei sumus ex libero arbitrio?». *C. duas epist. pelag.* l. 2 c. 8 n. 18, ML 44, 584.

S. ISIDORUS HISPALENSIS, *Sent.* l. 3 c. 10 scribit: «Doctrina sine adiuvante gratia, quamvis infundatur auribus, ad cor numquam descendit; foris quidem perstrepit, sed interius nihil proficit. Tunc autem Dei sermo infusus auribus ad cordis ultima pervenit, quando Dei gratia mentem interius, ut intellegat, tangit». ML 83, 682.

ARAUS. II can. 7 definit, evangelicae praedicationi neminem posse consentire, ut expedit, absque illuminatione et inspiratione Spiritus Sancti. Si autem quis contrarium doceat, haeretico fallitur spiritu, non intellegens vocem Dei in Evangelio dicentis: «*Sine me nihil potestis facere*», et illud Apostoli: «*Non quod idonei simus cogitare aliquid a nobis, quasi ex nobis, sed sufficientia nostra ex Deo est*». DB 180 (150). Illuminatio autem illa Spiritus Sancti, quam Concilium definit necessariam ad fidem, est sine dubio illuminatio iudicii credibilitatis, saltem practici, proxime disponentis intellectum ad assensum fidei. Item, sicut utrumque est donum Dei, et scire quid facere debeamus, et diligere ut faciamus; sic etiam oportet ut sit donum Dei scire quid credere debeamus: quae quidem scientia habetur maxime per iudicium practicum credibilitatis. Cfr. MILEV. II can. 4, DB 104 (68).

Denique ille actus est intrinsece supernaturalis, qui per se et positive inducit ad alium actum intrinsece supernaturalem, ut ex ipso conceptu entis supernaturalis patet. Sed iudicium practicum credibilitatis per se et positive conducit ad supernaturalem piam affectionem, qua voluntas imperat actum fidei. Ergo iudicium credibilitatis practicum, quod sequitur fides, non potest non esse intrinsece supernaturale. Cfr. STRUGGL, *Theol.* p. 2 tr. 7 d. 3 q. 1 a. 2.

581. Prob. 2.° *De iudicio speculativo.*

Quoad iudicium speculativum non adeo unanimis est theologorum sententia. Nam intrinsecam illius supernaturalitatem negant Suarez et alii; affirmant vero Lugo et alii complures. Cfr. SUAREZ, *De fide* d. 6 s. 8 n. 7-14; LUGO, *De fide* d. 11 s. 1, ubi, exposita sententia negante, ait sub n.° 3: «Contraria tamen sententia verior est, et communis iam inter nostros recentiores, iudicium illud esse supernaturale secundum substantiam, sicut et ipsam voluntatem credendi». Ibidem sub n.° 6 impugnat «id quod dicebat P. Suarez, intervenire debere apprehensiones supernaturales, quibus mediis illuminat nos Spiritus Sanctus ad volendum credere; ipsum tamen iudicium credibilitatis esse naturale, et ex solis viribus naturae». Cfr. RIPALDA, *De ente supernat.* d. 49 s. 49 sq.; *De fide* d. 9 s. 5.

Quibus praegressis, nostra sententia sic probari potest: Iudicium speculativum credibilitatis per se et positive conducit ad efformandum iudicium practicum; nam, ut intellectus per iudicium practicum affirmet religionem christianam esse credendam, opus est, ut prius per iudicium speculativum affirmet illam esse credibilem. Atqui iudicium practicum constat ex dictis esse supernaturale. Ergo et speculativum. Illatio est sane legitima; actus quippe naturalis nequit per se et positive conducere, disponendo subiectum, ad actum supernaturalem.

Praeterea illuminatio intellectus, quae, iuxta Suarez, se habet ad modum simplicis apprehensionis, est intrinsece supernaturalis; ergo et iudicium speculativum credibilitatis. Consequentia probatur: Quia illuminatio intellectus circa motiva credibilitatis prius concurrit ad iudicium speculativum, quo intellectus iudicat rem posse prudenter credi, quam ad iudicium practicum, quo iudicat rem hic et nunc esse credendam.

582. *Obi.* Iudicium credibilitatis speculativum potest ab intellectu hominis sapientis obtineri per discursum mere naturalem. Immo tale iudicium habent de facto aliqui haeretici docti ac litterati, necnon et ipsi daemones. Ergo iudicium speculativum credibilitatis non est intrinsece supernaturale.

Resp. Iudicium credibilitatis speculativum naturale, quod per se et positive nequit conducere ad actum supernaturalem, neque fluit ex illuminatione supernaturali, potest obtineri per discursum mere naturalem *C.* iudicium credibilitatis speculativum, quod per se et positive determinat intellectum ad alium actum supernaturalem, et fluit ex illustratione supernaturali Spiritus Sancti *N.*

Porro cum homo ponderat motiva non ex intentione credendi, sed ex sola intentione sciendi, potest profecto obtinere iudicium naturale credibilitatis; quod quidem neque fluit ex gratia illustrationis, neque potest per se influere in actum supernaturalem. Cum vero homo ponderat motiva ex intentione fidei, communiter assequitur iudicium credibilitatis supernaturale. Tunc enim tempus est valde opportunum, ut detur a Deo illustratio mentis supernaturalis, quae immediate influat in iudicium speculativum, et, hoc mediante, in iudicium practicum credibilitatis. Ergo tale iudicium credibilitatis non est supernaturale in daemonibus, quibus ad illud eliciendum non datur gratia illustrationis supernaturalis *C.* in hominibus viatoribus *Subdist.* in quibus illud iudicium est mere scientificum et non productum ex gratia supernaturali *C.* in quibus illud iudicium est prudentiale et ordinatum per gratiam ad eliciendum actum fidei *N.* Etiam haereticis formalibus datur aliquando

gratia sufficiens ad fidem; et tunc, etiam ipsi, habent iudicium credibilitatis intrinsece supernaturale.

583. *Inst.* Si iudicium credibilitatis speculativum deberet esse intrinsece supernaturale, pari ratione deberent esse aeque supernaturales actus omnes praevii qui ad fidem salutarem conducunt. Sed hoc dici nequit; quia tunc ipsa auditio externa et a fortiori ipsa prima intellectualis perceptio verbi divini essent entitative supernaturales.

Resp. Deberent esse aeque supernaturales omnes actus praevii qui ad fidem salutarem obtinendam conducunt *per se C.* qui conducunt *per accidens N.* Neque exinde sequitur, quod detur magna series actuum supernaturalium praecedentium pium credulitatis affectum. Neque sequitur, quod auditio externa verbi divini debeat esse supernaturalis; quae, utpote materialis, nequit esse entitative supernaturalis. Prima autem intellectualis apprehensio verbi divini erit intrinsece supernaturalis, si per eam apprehendatur verbum divinum, ut divinum, sicut oportet ad fidem; in ea quippe apprehensione prima saepe consistit prima illustratio supernaturalis, sicut colligitur ex ACT. 16, 14, ubi de Lydia muliere dicitur: «*cuius Dominus aperuit cor intendere his quae dicebantur a Paulo*».

ARTICULUS II

AN AD ACTUM FIDEI PRAEREQUIRATUR PIA AFFECTIO VOLUNTATIS INTRINSECE SUPERNATURALIS

584. Praenotanda. Fides, utpote actus intellectus, non potest esse per se et immediate libera ac meritoria. Cum igitur fides ex imperio voluntatis denominetur libera ac meritoria, quaeritur *primo,* num ad actum fidei praerequiratur semper aliqua voluntatis affectio: cumque meritum vitae aeternae sit supernaturale, quaeritur *secundo,* an ista voluntatis affectio debeat esse intrinsece supernaturalis. Porro duplex est pia voluntatis affectio: *Una* indeliberata, se habens ad modum simplicis complacentiae, qua voluntas movetur ad imperandum actum fidei; estque gratia actualis voluntatis. *Altera* deliberata, se habens ad modum imperii efficacis, quo voluntas libere et efficaciter imperat intellectui assensum fidei; estque effectus gratiae efficacis. De priore egimus in tractatu *de gratia Christi* n. 41-69; nunc igitur solum movetur quaestio de altera.

585. Qua de re plures sunt antiquorum sententiae, quae tamen a modernis communiter reiciuntur. *Prima* tenet, voluntatem suo imperio

determinare intellectum ad assensum fidei, absque ullo motivo se habente ex parte intellectus. *Secunda* extreme opposita docet, intellectum, perpensis motivis credibilitatis, necessario credere; ac proinde actum fidei non dependere a voluntate, nisi quatenus haec potest retrahere intellectum a motivorum consideratione. *Tertia* asserit, actum fidei dependere quidem a voluntate permittente seu non resistente, minime vero a voluntate per actum positivum imperante. *Quarta* affirmat, actum fidei dependere a voluntate actuali in iis, qui nondum habent habitum fidei, non autem in aliis. *Quinta* denique vult, requiri utique imperium voluntatis ad primum actum fidei, non tamen ad alios qui postea eliciuntur. Vera tamen et communis sententia inter theologos docet, intellectum necessario pendere a voluntate per actualem et positivum affectum imperantem assensum fidei, a quo affectu fides denominatur voluntaria et libera. Cfr. SUAREZ, *De fide* d. 6 s. 6 n. 4; STRUGGL, *Theol.* p. 2 tr. 7 d. 3 q. 1 a. 3; LUGO, *De fide* d. 10 s. 1 n. 3.

THESIS

Ad omnem actum fidei theologicae praerequiritur pia affectio seu positivum imperium voluntatis intrinsece supernaturale

586. Pars 1.ª *Praerequiritur pia affectio.*

Prob. 1.° «*Euntes in mundum universum, praedicate Evangelium omni creaturae. Qui crediderit et baptizatus fuerit, salvus erit; qui vero non crediderit, condemnabitur*». MC. 16, 15 sq. «*Corde enim creditur ad iustitiam*». ROM. 10, 10. «*Si credis ex toto corde*». ACT. 8, 37. In quibus textibus fides exhibetur dependens a voluntate nostra, confortata utique auxilio gratiae. Quae quidem voluntas, etsi absolute posset intellegi de voluntate *mediata*, magis tamen obvie et rationabiliter intellegitur de voluntate *immediata*. Nam ex his aliisque locis S. Scripturae probant theologi, actum fidei theologicae esse liberum, diversa sane ratione ac est liber actus scientiae. Scimus autem, etiam actum scientiae esse liberum libertate mediata, quatenus nimirum a libera hominis voluntate dependet consideratio eorum quae intellectum necessitant ad actum scientificum. Fides ergo, si sit libera diverso modo ac est libera scientia, oportet, ut, etiam post considerationem motivorum credibilitatis, libero subiaceat arbitrio. Ergo ad omnem actum fidei theologicae, positis quoque omnibus aliis praerequisitis ad credendum, requiritur insuper pia affectio seu positivum imperium voluntatis. Cfr. S. THOMAS, 2-2 q. 2 a. 9.

587. 2.° *Probatur ex Conciliis.* ARAUS. II can. 5 statuit, initium fidei esse ipsum credulitatis affectum, eumque inesse nobis per inspi-

rationem Spiritus Sancti corrigentem voluntatem nostram ab infidelitate ad fidem. Quo quidem aperte significatur, fidem et infidelitatem hominis esse radicaliter in libera eius voluntate. Item TRID. sess. 6 cap. 6 docet, homines disponi ad iustitiam, «dum excitati divina gratia et adiuti, fidem ex auditu concipientes, *libere* moventur in Deum, credentes vera esse, quae divinitus revelata et promissa sunt»; ubi libera voluntatis motio ponitur post conceptam ex auditu fidem, i. e., post iudicium credibilitatis, et immediate ante assensum fidei, qua creduntur quae divinitus revelata sunt. Cfr. DB 178. 798 (148. 680).

588. 3.° *Probatur quoque ex Patribus.* Nam S. AUGUSTINUS, *In Ioh.* tr. 26 n. 2 scribit: «Quid hic dicimus, fratres? Si trahimur ad Christum, ergo inviti credimus; ergo violentia adhibetur, non voluntas excitatur? Intrare quisquam Ecclesiam potest nolens... credere non potest nisi volens». Et *De praedest. sanct.* c. 5 n. 10: «Ac per hoc ubi dicitur: *Quis enim te discernit? Quid autem habes quod non accepisti?* quisquis audet dicere: Habeo ex me ipso fidem, non ergo accepi, profecto contradicit huic apertissimae veritati, non quia credere vel non credere non est in arbitrio voluntatis humanae, sed in electis praeparatur voluntas a Domino». ML 35. 44, 1607. 968; J 1821. 1928. S. AMBROSIUS, *Ad Rom.* 4, 4 ait: «Credere autem aut non credere, voluntatis est. Neque enim quis cogi potest ad id quod manifestum non est, sed invitatur; quia non extorquetur, sed suadetur. Quamobrem assentiens praemiis afficiendus est, sicut et Abraham qui, quod non vidit, credidit». ML 17, 82.

589. 4.° *Probatur denique ratione.* Quia fides actualis est actus obscurus, simulque super omnia appretiative firmus (617 sqq.). Sed actus intellectus nequit esse obscurus, et simul super omnia appretiative firmus, nisi imperetur a voluntate. Nam intellectus non determinatur ad actum nisi vel ex evidentia veritatis, vel ex imperio voluntatis. Ad fidem autem non determinatur ex evidentia veritatis, sic enim fides non esset obscura, sed evidens; ergo oportet ut determinetur ex imperio voluntatis.

Porro quantacumque sit evidentia actuum fidem praecedentium, hi actus non determinant intellectum nisi ad assensum fundatum in ipsa evidentia, et huic evidentiae quoad firmitatem proportionatum. At huiusmodi assensus non est fides divina; haec enim debet esse assensus obscurus et firmior, quam mereantur motiva credibilitatis et omnes cognitiones quae fidem praegrediuntur. Licet enim iudicium credibili-

tatis sit evidens, hoc tamen iudicium non dicit obiectum fidei esse evidens aut evidenter verum (401 sqq.), sed solum esse prudens et honestum credere illud obiectum. Quod autem est prudens et honestum non movet immediate intellectum, sed voluntatem; et hac mediante, intellectum, si nempe illud per intellectum sit assequendum. Adde quod fides est libera et meritoria, ut patet ex Scriptura et ex tota traditione (603-606). Oportet itaque ut intellectus ad assensum fidei, super omnia appretiative firmum, moveatur per imperium voluntatis.

590. *Dices.* Intellectus non movetur nisi a veritate obiecti. Sed voluntas non potest ponere vel augere veritatem obiecti, ut haec magis moveat intellectum. Ergo voluntas nequit movere intellectum, nisi applicando illum ad inquirenda motiva; et consequenter nequit movere eum ad assensum firmiorem, quam haec motiva mereantur.

Resp. Intellectus noster natus est moveri, tum a veritate ut ab obiecto suadente, tum a voluntate ut ab extrinseco impellente ad assensum circa veritatem sufficienter propositam. Nam obiectum verum dupliciter intellectui proponi potest: *Primo,* sub ratione veri, absque ulla specie falsitatis; et tunc ipsum solum necessitat intellectum ad assensum. *Secundo,* sub ratione veri, sed cum aliqua specie falsitatis ex alio capite orta; et tunc intellectus manet indifferens, potest tamen determinari a voluntate ad assentiendum obiecto proposito sub ratione veri, non attendendo ad speciem falsitatis. Confirmatur solutio exemplo desumpto ex ipsa voluntate: cui interdum proponitur obiectum, ut omni ex parte bonum; interdum, ut partim bonum et partim malum. In primo casu amat necessario; in altero, manet indifferens; potest tamen pro nutu exire ex hac indifferentia, vel amando illud ob bonitatem, vel odio habendo ob malitiam. Iam vero, quid simile contingit in intellectu; qui, si proponatur obiectum omni ex parte verum, necessario trahitur ad actum; si vero proponatur illud cum specie veri et falsi, manet indifferens; et, quia ipse non est liber, nequit se determinare ad actum; potest tamen determinari a voluntate ad assensum vel ad dissensum, cum ad utrumque detur, ex hypothesi, motivum sufficiens. Cfr. Lugo, *De fide* d. 10 s. 1 n. 11.

591. *Inst.* Daemones non habent piam affectionem, et tamen credunt et contremiscunt (Iac. 2, 19). Praeterea ad credendum aliquid fide humana non requiritur pia affectio; ergo nec ad credendum fide divina.

Resp. Negatur paritas in utroque casu. Nam *primo* assensus daemonum est naturalis, necessarius, ortus ex evidentia revelationis, non

appretiative summus, sed motivis credibilitatis proportionatus, non positus in obsequium Dei, nec propter solam auctoritatem Dei revelantis. Nihil igitur mirum, quod daemones sic credentes contremiscant, et quod ad fidem huiusmodi nulla requiratur voluntatis affectio. *Secundo,* obiectum *fidei humanae* saepe est evidens vel creditu facile; assensus non est firmissimus super omnia, nec semper praestitus in obsequium loquentis; animus credendi non est generalis, paratus nempe ad credenda firmissime etiam creditu difficillima; ergo non datur paritas. Addo praeterea quod etiam ad credendum *fide humana,* maxime si res credenda aliquam habeat difficultatem, requiratur aliquod voluntatis imperium.

592. Pars 2.ª *Intrinsece supernaturalis.*

Aliqui dixerunt, fidei assensum imperari aliquando a voluntate naturali, orta tamen ex speciali Dei beneficio; cui sententiae a fortiori suffragati sunt qui putabant assensum fidei esse supernaturalem tantum *quoad modum.* Cfr. Beraza, *De grat. Christi* n. 66. Communis tamen et vera sententia asserit, illam voluntatem esse semper supernaturalem *quoad substantiam.* Cfr. Suarez, *De grat.* l. 2 c. 5; *De fide* d. 6 s. 7; Lugo, *De fide* d. 10 s. 3 n. 31.

Prob. 1.° Ex Araus. II can. 5: «Si quis sicut augmentum, ita etiam initium fidei, *ipsumque credulitatis affectum,* quo in eum credimus qui iustificat impium, et ad (re) generationem sacri baptismatis pervenimus, non per gratiae donum, id est, per inspirationem Spiritus Sancti corrigentem voluntatem nostram ab infidelitate ad fidem, ab impietate ad pietatem, sed naturaliter nobis inesse dicit, Apostolicis dogmatibus adversarius approbatur».

Favent quoque Milevitanum II can. 4, et Coelestinus I, *Epist. I. ad episc. Galliae* cap. 9 sq. DB 104. 135 sq. 178 (68. 93 sq. 148), necnon S. Augustinus passim. Sic *De spir. et litt.* c. 34 n. 60 scribit: «His ergo modis quando Deus agit cum anima rationali, ut ei credat, neque enim credere potest quodlibet libero arbitrio, si nulla sit suasio vel vocatio cui credat; profecto et ipsum velle credere Deus operatur in homine et in omnibus misericordia eius praevenit nos; consentire autem vocationi Dei, vel ab ea dissentire, sicut dixi, propriae voluntatis est». ML 44, 240; CV 60, 220; J 1736. Idem tradit *In Ps.* 118 *serm.* 8 n. 4; *serm.* 17 n. 3; *Ad Simplic.* l. 1 q. 2 n. 21; *De peccat. mer. et remiss.* l. 2 c. 17 n. 26; *De grat. Christi* c. 26 n. 27, ML 37. 40. 44, 1522. 1549. 147. 167. 203; CV 42. 60, 147. 98. 157; J 1485. 1722. 1729.

593. 2.° Pia affectio credendi directe, per se, immediate movet intellectum ad assensum fidei. Sed hic est intrinsece supernaturalis. Ergo

iuxta ea, quae in tractatu de gratia diximus adversus semipelagianos, debet et illa esse intrinsece supernaturalis. Actus fidei theologicae in homine iusto est meritorius. Sed rationem meriti accipit a pia affectione voluntatis. Ergo et haec est meritoria. Atqui omnis actus theologice meritorius est intrinsece supernaturalis. Oportet igitur ut etiam pia affectio credendi sit intrinsece supernaturalis. Si pia voluntatis affectio esset naturalis, homo per vires naturae posset ponere initium salutis, ut volebant semipelagiani. Sed hoc est ab Ecclesia damnatum. Ergo dicendum est, piam voluntatis affectionem esse intrinsece supernaturalem.

Porro actus voluntatis imperantis et actus fidei imperatus faciunt unum concretum morale, liberum et meritorium; si igitur actus imperatus est intrinsece supernaturalis, necesse est ut actus imperans eadem supernaturalitate praeditus sit. Quare cum Scriptura et Patres dicunt initium meriti et salutis esse fidem, considerant fidem ut assensum mentis liberum, ideoque ut imperatum a voluntate; non ergo excludunt, sed potius includunt pium credulitatis affectum.

594. *Dices.* Voluntas supernaturalis credendi potest imperari a voluntate mala; ergo a pari assensus fidei poterit imperari a voluntate mala. Sed voluntas mala nequit esse supernaturalis. Ergo ex eo quod actus fidei imperatus sit supernaturalis non sequitur actum voluntatis imperantis debere esse pariter supernaturalem.

Resp. Voluntas supernaturalis credendi potest imperari a voluntate *graviter mala N. venialiter mala Subdist.* Si voluntas credendi habeat propriam libertatem et motivum adaequate honestum, et adsit gratia Dei *Trans.* secus *N.* Negatur etiam consequens, quia nulla est paritas. Nam actus voluntatis, etsi imperatus ab alio, per se et formaliter est liber; adeoque gratia, quae ad illum datur, non necessario praesupponit alium actum supernaturalem tamquam dispositionem. At aliter se habet actus fidei, qui per se non est formaliter liber; adeoque gratia, quae ad illum datur, debet supponere actum voluntatis imperantis per se liberum ac supernaturalem, tamquam dispositionem proximam ad credendum.

Inst. Fides supernaturalis poterit imperari a duplici voluntate, altera bona et supernaturali, altera mala et naturali; sicut v. g. datio eleemosynae potest imperari et a voluntate bona sublevandi egestatem, et a voluntate mala assequendi gloriam vanam. Ergo saltem in hoc casu poterit voluntas mala determinare intellectum ad actum fidei supernaturalem.

Resp. *Neg. antec.* Nam si voluntas mala est mortaliter peccaminosa ipsa naturaliter excludit piam affectionem credendi super omnia in obsequium Dei; si autem est solum venialiter peccaminosa, ipsa excluditur a pia affectione imperante fidem. Nam pia affectio, imperans de facto obsequium Dei intellectuale, ita est efficax ut excludat a se omnem affectum peccaminosum. Unde negatur paritas, quia erogatio externa eleemosynae est actus entitative naturalis, adeoque potest illam determinare voluntas etiam inhonesta et naturalis; fides autem est entitative supernaturalis, et ideo illam non potest determinare per se et immediate voluntas inhonesta et naturalis.

Inst. Potest aliquis amplecti fidem catholicam propter regnum, dignitates, aut alia commoda naturalia adipiscenda, sicut experientia aliquotiens testificatur. Sed talis voluntas amplectendi fidem non est supernaturalis. Ergo voluntas credendi non necessario debet esse intrinsece supernaturalis.

Resp. Propter bona naturalia comparanda aut mala vitanda potest quis amplecti fidem, remote et mediate *C.* proxime ac immediate *Subdist.* fidem internam ac supernaturalem *N.* externam eius professionem *C.* Motiva illa naturalia possunt sane movere hominem ad inquirendam veritatem perpendendo motiva credibilitatis. Quod si faciat, exsurget in eo iudicium evidens credibilitatis, et dein, Deo auxiliante, pia affectio credendi, quam tandem subsequetur fides. «Rarissime quippe accidit, immo vero numquam, ut quisquam veniat volens fieri christianus, qui non sit aliquo Dei timore perculsus. Si enim aliquod commodum exspectando ab hominibus, quibus se aliter placiturum non putat, aut aliquod ab hominibus incommodum devitando, quorum offensionem aut inimicitias reformidat, vult fieri christianus, non fieri vult potius quam fingere. Fides enim non est res salvandi [salutantis?] corporis, sed credentis animi». S. Augustinus, *De catechiz. rud.* c. 5 n. 9. ML 40, 316.

595. Schol. Sunt theologi qui putant, hominem iustum posse, vi habitus infusi, elicere actum supernaturalem sine gratia actuali *excitante;* habitus quippe infusus, aiunt, potest per agentia naturalia excitari ad proprios actus supernaturales efficiendos. Cfr. Beraza, *De grat. Christi* n. 218 sq. Hinc quaeritur: An homo iustus, vi habitus fidei infusi, possit elicere actum fidei entitative supernaturalem, etsi imperium voluntatis sit naturale, aut etiam inhonestum?—Communior ac probabilior responsio est negativa. Quia fides divina est assensus liber, super omnia firmus, positus in obsequium Dei, et in iustis etiam meritorius vitae aeternae. Huiusmodi autem praedicata nequeunt competere fidei, nisi ex voluntate supernaturali fidem imperante, ut paulisper cogitanti liquet; *corde enim creditur ad iustitiam.* Rom. 10, 10.

Attamen potest dari actus fidei supernaturalis, quamvis voluntas credendi remota sit venialiter peccaminosa; finge aliquem qui ex motivo ambitionis, regnandi, aut ex alia intentione venialiter mala, movetur ad fidem catholicam amplectendam. In hoc casu voluntas ultima et immediata credendi potest esse entitative supernaturalis, et consequenter poterit determinare intellectum ad actum fidei entitative supernaturalem. Cum enim voluntas haec ultimata retineat propriam libertatem et motivum honestum credendi, non est cur vitietur per voluntatem praeviam venialiter peccaminosam. Sic aliquis ad confitenda sacramentaliter sua peccata potest moveri ex intentione, fortasse inhonesta, obsequendi alicuius voluntati, quin ultimata voluntas confitendi vitietur per praeviam illam, etsi inhonestam, intentionem. Cfr. STRUGGL, *Theol.* p. 2 tr. 7 d. 3 q. 1 a. 4; LUGO, *De fide* d. 10 s. 5; SUAREZ, *De actibus humanis* s. 1 n. 15 sqq.

CAPUT II

DE PROPRIETATIBUS FIDEI

Ex variis fidei proprietatibus maxime ponderandae sunt supernaturalitas, libertas, certitudo, veritas, obscuritas, universalitas, necessitas; quas in praesente capite totidem separatis articulis conabimur ponderare.

ARTICULUS I

DE SUPERNATURALITATE FIDEI

Omnibus est nota divisio entis supernaturalis in supernaturale *quoad substantiam* et supernaturale *quoad modum*. Supernaturale quoad substantiam appellamus illud quod, in sua entitate physica inspectum, supergreditur naturam. Unde etiam entitative seu quidditative seu intrinsece supernaturale appellari consuevit. Supernaturale quoad modum dicitur illud cuius entitas continetur quidem intra vires naturae; modus autem, quo producitur vel acquiritur, vires naturales excedit. Affirmamus fidem esse supernaturalem quoad substantiam. Cfr. BERAZA, *De Deo elevante* n. 25-34.

THESIS

Fides divina est intrinsece supernaturalis

CENSURA. Fidem divinam esse aliquo modo supernaturalem, est de fide; esse autem intrinsece supernaturalem, ita est certum ut sine magna temeritate negari non possit.

596. Prob. 1.° Conc. Vatic., *De fide cath.* cap. 3 ait: «Licet autem fidei assensus nequaquam sit motus animi caecus, nemo tamen evangelicae praedicationi consentire potest, sicut oportet ad salutem consequendam, absque illuminatione et inspiratione Spiritus Sancti, qui dat omnibus suavitatem in consentiendo et credendo veritati. Quare fides ipsa in se, etiamsi per caritatem non operetur, donum Dei est, et actus eius est opus ad salutem pertinens». Et in can. 5: «Si quis dixerit, assensum fidei christianae non esse liberum, sed argumentis humanae rationis necessario produci; aut ad solam fidem vivam, quae per caritatem operatur, gratiam Dei necessariam esse, A. S.». Adde Trid. sess. 6 can. 3; Araus. II can. 7. Cfr. DB 180. 813. 1791. 1814 (150. 695. 1640. 1661). Idem tradunt Patres, praesertim S. Augustinus, *In Ioh.* tr. 26 n. 2; *De praedest. sanct.* c. 2 n. 5; *C. duas* epist. pelag. l. 2 c. 8 n. 18, ML 35. 44, 1607. 584. 962. 968. *Gratia enim estis salvati per fidem; et hoc non ex vobis, Dei enim donum est.* Eph. 2, 8.

Unde sic arguo: Scriptura, Concilia et Patres docent, neminem per solas vires naturae posse credere evangelicae praedicationi; nos non habere fidem ex nobismetipsis, sed ipsum velle credere, Deum operari in nobis; ad fidem, etiam mortuam, esse necessariam gratiam Dei; fidem esse donum Dei et opus ad salutem aeternam pertinens. Atqui haec praedicata nequeunt convenire nisi dono intrinsece supernaturali. Ergo Scriptura, Concilia et Patres praedicant fidem esse intrinsece supernaturalem.

597. 2.° Fides actualis in peccatore est dispositio ad gratiam iustificationis obtinendam; et fides habitualis in iusto est pars integralis ipsius iustitiae. Primum docet Trid. sess. 6 cap. 6; alterum, ibidem cap. 10 ubi ait: «Hoc vero iustitiae incrementum petit sancta Ecclesia cum orat: *Da nobis, Domine, fidei, spei et caritatis augmentum.* [Dom. 13 post Pent.]. Idem colligitur ex iis quae docent in cap. 7. Cfr. DB 798 sq. 803. (680 sq. 685). Atqui iustitia, qua iustificamur coram Deo est intrinsece supernaturalis. Oportet ergo ut fides actualis, quae in peccatore est dispositio ad hanc iustitiam, et in iusto actus virtutis integrantis eam, sit quoque intrinsece supernaturalis. Quare hanc fidem, «quae humanae salutis initium est, Ecclesia catholica profitetur virtutem esse supernaturalem». Vatic., *De fide cath.* cap. 3, DB 1789 (1638).

598. 3.° Fides theologica est virtus per se infusa; nam, docente Trid. sess. 6 cap. 7: «in ipsa iustificatione cum remissione peccatorum haec omnia simul infusa accipit homo per Iesum Christum, cui inseritur,

fidem, spem et caritatem». DB 800 (682). Iam vero, actus proportionantur virtutibus, ex quibus procedunt; virtutes infusae proportionantur gratiae sanctificanti, in qua, veluti proprietates eius, radicantur; gratia sanctificans proportionatur vitae aeternae, est enim fons aquae salientis in vitam aeternam, semen divinum germinans et crescens, florens et fructificans fructus beatitudinis sempiternae. Atqui vita aeterna est intrinsece supernaturalis. Ergo etiam actus virtutum infusarum, sicut et ipsae virtutes, et gratia sanctificans, in eodem ordine supernaturali sint, necesse est.

599. *Dices.* Videtur S. Thomas negavisse supernaturalitatem fidei *quoad substantiam;* sic enim scribit: «Dicendum quod omne donum gratiae hominem elevat ad aliquid quod est supra naturam humanam. Quod quidem potest esse dupliciter: *uno modo* quantum *ad substantiam actus,* sicut miracula facere, et cognoscere occulta, et incerta divinae sapientiae; et ad hos actus non datur homini donum gratiae habituale: *alio modo* est aliquid supra naturam humanam quantum *ad modum actus,* non autem quantum ad substantiam ipsius, sicut diligere Deum, et cognoscere eum in speculo creaturarum; et ad hoc datur donum gratiae habituale». 2-2 q. 171 a. 2 ad 3. Quibus verbis Angelicus aperte docet, actus, ad quos eliciendos infunduntur virtutes, non esse supernaturales *quoad substantiam,* sed tantum *quoad modum.*

Resp. Dist. conseq. docet non esse supernaturales quoad substantiam, si considerentur secundum rationem genericam actus *C.* si considerentur secundum rationem specificam actus *N.* Ratio distinctionis in eo est, quod S. Doctor conferat potestatem faciendi miracula et cognoscendi occulta Dei cum potestate diligendi et credendi Deum. Operationes prioris potestatis vocat supernaturales *quoad substantiam,* quia ita superant naturam humanam, ut haec nihil simile in isto genere facere valeat. Actus vero vitales supernaturales, de quibus agimus, considerati secundum suam rationem genericam, i. e., secundum quod est cognoscere, credere, diligere, sperare, non distinguuntur ab actibus naturalibus, quos natura viribus propriis elicere potest; sed solum distinguuntur considerati secundum rationem supernaturalitatis, secundum modum, ut ita dicam supernaturalitatis. Hac de causa Angelicus Doctor istos actus vocat hic supernaturales *quoad modum* et non quoad substantiam. Cfr. S. Thomas, 2-2 q. 2 a. 3; Suarez, *De grat.* l. 2 c. 6-8; Ripalda, *De ente supernat.* l. 3 d. 44 s. 1; Lugo, *De fide* d. 9 s. 2 sq.; Vazquez, In 1-2 d. 187 c. 2; Molina, *Concordia* q. 14 a. 13 d. 7; Valentia, In 1-2 d. 4 q. 3 punc. 4.

ARTICULUS II

DE LIBERTATE FIDEI

600. Actus fidei dupliciter spectari potest: *Uno modo* secundum physicas eius perfectiones, quae per se et intrinsece illi conveniunt praecise inquantum est actus intellectus: *Alio modo* secundum morales eius perfectiones, quae in ordine ad actum voluntatis, cui subicitur, ipsi competunt. Agimus hic de libertate fidei, quae proculdubio inter perfectiones morales est recensenda.

Porro actus aliquis duobus modis potest procedere a voluntate: a voluntate scilicet *eliciente,* vel a voluntate *imperante.* Actus libere *elicitus* a voluntate, dicitur et est *intrinsece* liber; actus vero *imperatus* a voluntate, sed elicitus ab alia facultate, dicitur et est tantum *denominative* liber. Scimus enim libertatem esse formaliter in sola voluntate; actus itaque elicitus ab alia potentia non potest esse nec denominari liber, nisi libertate actus voluntatis applicantis illam potentiam ad suum actum. Iam vero, actum fidei non esse *elicitive* a voluntate, sed ab intellectu, ex dictis iam abunde constat; actus ergo fidei nequit esse *intrinsece,* sed solum *denominative* liber. Quaeritur ergo nunc, an et quomodo actus fidei sit a voluntate *imperative,* applicante nempe intellectum ad credendum.

601. *Ratio dubitandi est,* quia voluntas dupliciter potest applicare intellectum ad actum fidei. Primo tantum *remote,* applicando illum ad examinanda motiva credibilitatis, quo examine proponat sibi intellectus obiectum fidei ut credibile et credendum. Secundo *immediate,* ita ut, proposito sufficienter obiecto, voluntas moveat intellectum ad illi assentiendum. Primum requiritur profecto, sed non sufficit. Quare assensum fidei dicimus esse *immediate* liberum.

Haec autem libertas dividitur in libertatem *quoad exercitium,* et libertatem *quoad specificationem.* Prior datur ad ponendum aut non ponendum actum; altera, non solum ad non ponendum actum, verum etiam ad ponendum actum contrarium. Utroque modo actus fidei dicitur liber; quia non solum est in nostra potestate credere aut non credere, sed etiam positive negare obiectum fidei; nam hoc sufficienter proposito, adhuc penes voluntatem est non solum non imperare assensum, verum etiam imperare positivum dissensum. Illud obtinet voluntas, non movendo intellectum ad assensum; hoc autem, applicando in-

tellectum ad dissensum propter rationes apparentes contra fidem, quae aut occurrunt sponte, aut excogitantur ab intellectu moto ad hoc ex imperio voluntatis. Unde actus fidei, etiam positis ex parte intellectus omnibus praerequisitis ad credendum, est liber, seu dependens a libera voluntate, tum quoad exercitium tum quoad specificationem.

602. *Sed dicet aliquis:* Intellectus est potentia necessaria. Aut ergo proponuntur motiva sufficientia ad fidem, aut non proponuntur. Si primum, intellectus necessitatur ad actum; si alterum, non potest credere, quantumvis voluntas imperet actum.

Huic difficultati satisfacturi aliqui dixere, intellectum non necessitari ad assentiendum obiecto fidei rite proposito, quia obiectum materiale fidei est intrinsece obscurum, licet extrinsece seu in attestante sit evidens. Haec autem ratio penitus est refellenda, quandoquidem evidentia obiecti, etiam in solo attestante, necessario trahit intellectum ad assensum. Alii indifferentiam intellectus ad assensum fidei repetunt ex inevidentia obiecti formalis inadaequate sumpti, id est, ex inevidentia revelationis; factum quippe revelationis, inquiunt, ad fidem theologicam necessario debet esse inevidens; et inde est, quod intellectus non necessitetur ad actum. Alii denique eam repetunt ex inevidentia obiecti formalis adaequate sumpti; quia intellectus fidelis assentit obiecto revelato propter auctoritatem Dei revelantis *non visam,* ei simpliciter inhaerendo.

Haec ultima sententia, cui et nos subscripsimus (539), concedit posse haberi evidentiam revelationis, maxime in iis quibus facta fuit immediate revelatio. At in hoc casu duplex est distinguendus assensus in obiectum revelatum: *Unus* ortus necessario ex evidentia revelationis, qui, proprie loquendo, non est fides sed scientia: *alter* praestitus propter auctoritatem Dei revelantis, non ut evidentem, sed ut dignam per seipsam cui credatur; et huiusmodi assensus, qui proprie est fides divina, determinatur non ex evidentia, sed ex imperio voluntatis. Cfr. Coninck, *De fide* d. 13 dub. 4 n. 39; Suarez, *De fide* d. 6 s. 7 n. 1; Iohannes a S. Thoma, *De fide* d. 3 a. 3; Wilmers, *De fide* n. 111-121; Mazzella, *De virt. inf.* n. 656-670.

603. Iterum offendimus hic theoriam P. Rousselot de relatione luminis fidei cum bona voluntate. Quae quidem theoria conciliari sane non potest cum vera ac immediata libertate fidei, quam Patres ac Theologos secuti, in praesenti articulo propugnandam suscepimus. Ait enim P. Rousselot: Libertas fidei non consistit in hoc quod homo videns esse credendum, possit credere vel non credere, et voluntarie se determinet

ad credendum; sed in eo quod lumen fidei infunditur a Deo, correspondens bonae voluntati libere se disponenti.

Quod ipsis ferme Auctoris verbis sic explicatur: In hoc formaliter consistit libertas actus fidei, quod homo vult aliquem finem, seque ad illum ordinat. Ex hac appetitione finis, accipit facultatem secundum eum iudicandi. Qua facultate accepta, interpretatur factum aliquod mundi naturalis, ut argumentum mundi supernaturalis. Et hic est ordo voluntarietatis. Ex hoc autem habet idem actus rationabilitatem, quod ex iudicio certo percepto agnoscit homo bonum divinum contineri in religione, et consequenter suam voluntatem ad illud bonum ordinat. Et hic est ordo rationabilitatis. Cfr. *Recherches de Science Religieuse,* V (1914) 57-69; *Revue de Philosophie* X (1910) 225-240; *Dict. Apol.* (ed.) *d'Alès,* II, 1066-1085.

THESIS

Actus fidei theologicae est immediate liber, tum quoad exercitium, tum quoad specificationem

604. CENSURA. Thesim esse de fide constat ex documentis Ecclesiae et argumentis quibus thesis confirmatur.

Documenta Ecclesiae: VATIC., *Const. de fide cath.* can. 5 definit: «Si quis dixerit, assensum fidei christianae non esse *liberum,* sed argumentis humanae rationis necessario produci... A. S.». In cap. 3 docet, actum fidei esse opus ad salutem pertinens, «quo homo *liberam* praestat ipsi Deo oboedientiam, gratiae eius, cui resistere posset, consentiendo et cooperando». TRID. sess. 6 cap. 7: «Disponuntur autem ad iustitiam, inquit, dum excitati divina gratia et adiuti, fidem ex auditu concipientes, *libere* moventur in Deum, credentes vera esse quae divinitus revelata et promissa sunt».

Iam in his documentis exhibetur assensus fidei dependens a libera voluntate: *a)* non solum permittente seu non resistente, sed etiam positive imperante; quandoquidem Vaticanum docet, assensum fidei esse liberum, quatenus homo per fidem praestat Deo oboedientiam, gratiae eius libere *assentiendo* et *cooperando:—b)* non solum mediate, sed etiam immediate; siquidem Vaticanum, definiens libertatem fidei christianae, fidem opponit scientiae, quae argumentis humanae rationis necessario producitur; *mediate* vero etiam assensus scientificus est liber, utpote dependens a libera hominis voluntate, applicante intellectum ad studium.

605. Prob. Ex Scriptura. Quae docet: *a)* praedicato et audito Evangelio, alios credere, alios non credere, necnon positive dissentire

(Mc. 16, 16; Act. 17, 32 sqq.; Rom. 10, 16);—*b)* infidelitatem positivam esse grave peccatum, et ideo non credentes et obnitentes graviter reprehendendos et puniendos esse, (Mc. 16, 16; Ioh. 15, 22; 1 Tim. 5, 8; Is. 65, 1 sqq.; Ps. 80, 12; Act. 7, 51; 13, 46);—*c)* fidem esse actum meritorium, et ideo hos, qui credunt, laudandos et praemiandos esse (Mt. 8, 10; 9, 22; 15, 28; Rom. 3, 30; 4, 3; Gal. 3, 8; Apoc. 2, 19). Haec autem libertatem supponunt, non solum quoad exercitium, sed etiam quoad specificationem.

Merito ergo A Lapide, *In Act.* 6, 7 scribit: «Ad fidem magis requiritur voluntatis pia inclinatio, quam intellectus propensio; res enim fidei sunt obscurae et supra rationis captum. Unde ad eas credendas pia voluntas movet intellectum hic caecutientem, eumque subicit et quasi captivat in obsequium fidei, ut ait Apostolus 2 Cor. 10, 5».

Et Lorinus, *In Act.* 6, 7: «Assensus fidei oboedientia nominatur tum hic, tum ab Apostolo; [1] et idem est de oboedientia Evangelii [2] et veritatis [3] et doctrinae [4] et verbi [5] et sermonis Domini nostri Iesu Christi. [6] Quoniam ad credendum opus est infallibili auctoritate, cui ceu magistrae in omnibus fidei quaestionibus oporteat oboedire assentiendo ut tradit Augustinus, [7] et fides eget pia quadam voluntatis affectione et impulsu propter difficultatem obiecti obscuri et supernaturalis: neque credit quis, quamtumlibet convinci videatur, nisi velit et captivet intellectum in obsequium fidei, [8] respiciens ad auctoritatem superioris, qui credenda revelat ac proponit, qui est Deus per Ecclesiam, et credere imperat, ita ut non credentes dicantur inoboedientes». [9] Cfr. S. Thomas, *In epist. ad Rom.* c. 1 lect. 4.

606. Ex Patribus. S. Irenaeus, *Adv. haer.* l. 4 c. 37 n. 5 ait: «Et non tantum in operibus, sed etiam in fide, liberum et suae potestatis arbitrium hominis servavit Dominus, dicens: *Secundum fidem tuam fiat tibi;* propriam fidem hominis ostendens, quoniam propriam suam habet sententiam. Et iterum: *Omnia possibilia sunt credenti;* et: *Vade, sicut credidisti fiat tibi.* Et omnia talia suae potestatis secundum fidem ostendunt hominem. Et propter hoc is, *qui credit ei, habet vitam aeternam; qui autem non credit Filio, non habet vitam aeternam, sed ira Dei manebit super ipsum*». (Mt. 8, 13; 9, 29; Mc. 9, 22; Ioh. 3, 36). MG 7, 1102; J 245.

S. Ambrosius, *De Abraham* l. 1 c. 3 n. 21: «Ideo reputatum est illi

---

[1] Rom. 1, 5; 16, 26.— [2] Rom. 10, 16; 2 Thess. 1, 8; 1 Tim. 6, 3.— [3] Gal. 3, 1; 5, 7.— [4] Rom. 6, 17.— [5] 2 Thess. 3, 14.— [6] 1 Tim. 6, 3.— [7] *De utilitate credendi* cap. 16, ML 42, 89; CV 25, 1, 42; J 1557.— [8] 2 Cor. 10, 6.— [9] Tit. 1, 10.

ad iustitiam, quia rationem non quaesivit, sed promptissima fide credidit. Bonum est ut rationem praeveniat fides, ne tamquam ab homine, ita a Domino Deo nostro rationem videamur exigere. Etenim quam indignum ut humanis testimoniis de alio credamus, Dei oraculis de se non credamus». ML 14, 428; CV 32, 1, 517, J 1321:

S. Augustinus, *De spir. et litt.* c. 31 n. 54: «De illa fide quaerimus, utrum in potestate sit, qua credimus Deo vel credimus in Deum... Vide nunc, utrum quisque credat, si noluerit, aut non credat, si voluerit. Quod si absurdum est (quid est enim credere, nisi consentire verum esse quod dicitur? consensio autem utique volentis est), profecto fides in potestate est. Sed sicut Apostolus dicit: *Non est potestas nisi a Deo.* [Rom. 13, 1]. Quid igitur causae est, cur non et de ista nobis dicatur: *Quid enim habes, quod non accepisti?* [Cor. 4, 7]. Nam et ut credamus, Deus dedit. Nusquam autem legimus in scripturis sanctis: non est voluntas nisi a Deo. Et recte non scriptum est, quia verum non est; alioquin etiam peccatorum, quod absit, auctor est Deus, si non est voluntas nisi ab illo; quoniam mala voluntas iam sola peccatum est, etiam si desit effectus, id est, si non habeat potestatem». ML 44, 235; J 1734.

Clemens Alex., *Strom.* l. 2 c. 2 scribit: «An non is quoque tibi videtur eos, qui non credunt, vituperare? *Iustus autem meus ex fide vivit,* dixit propheta [Hab. 2, 4]. Dicit autem alius quoque propheta: *nisi credideritis, non intellegetis.* [Is. 7, 9]. Quomodo enim admirabilem eorum contemplationem capere potuerit anima, si intus adversetur eorum, quae dicenda sunt, incredulitas? Fides autem... est voluntaria anticipatio, pietatis assensio... argumentum eorum quae non videntur». Ibidem l. 5 c. 1 impugnat Basilidem, quia non «animae libero arbitrio utentis rationalem assensionem dicit fidem». «Nam credere quidem et parere est in nostra potestate». *Ibid.* l. 7 c. 3. MG 8, 939; 9, 14. 419; J 417. 421.

Theodoretus, *Graec. affect. curat. serm.* 1: «Ceterum, inquit, prout ipsi definimus, fides est voluntaria animi assensio... Indiget autem fides cognitione, sicut et cognitio fide indiget». MG 83, 815; J 2144. S. Hilarius, *In Ps.* 118 lit. 10 n. 12: «Plus est autem nescio quid in cognitione, quam in fide, operis: et idcirco hic non credidit, sed cognovit: quia fides habet oboedientiae meritum, non habet autem cognitae veritatis fiduciam. Distinxit Apostolus plurimum inter cognitionem fidemque differre, posteriore eam loco inter gratiarum dona connumerans. Primo enim sapientiam, sequenti cognitionem, tertio fidem praedicavit: quia, qui credit, potest ignorare quod credit; qui autem iam cognovit, non potest id quod cognovit adepta cognitione non credere». ML 9, 568.

S. Bernardus, *De consid.* l. 5 c. 3: «Fides est, inquit, voluntaria quaedam et certa praelibatio necdum propalatae veritatis. Intellectus est rei cuiuscumque invisibilis certa et manifesta notitia. Opinio est quasi pro vero habere aliquid, quod falsum esse nescias». ML 182, 791. Quae omnia apertissime ostendunt, actum fidei divinae esse voluntarium ac liberum.

607. Ex ratione. Fides est libera si unicum determinativum intellectus ad actum fidei est voluntas. Atqui ita est. Nam id quod determinat intellectum ad assensum fidei vel est Deus, vel est creatura aliqua extrinseca intellectui, vel est obiectum formale fidei, vel est voluntas hominis. Non Deus, quia Deus nemini infert necessitatem ad credendum. Non creatura aliqua, quia nulla creatura potest agere immediate in intellectum, maxime determinando ipsum ad actum secundum. Non obiectum formale fidei, quia hoc natura sua est obscurum, et sola evidentia habet vim necessitandi intellectum ad assensum. Nihil igitur restat nisi hominis voluntas. Unde fides est actus intellectus secundum quod movetur a voluntate; non enim ex cogitatione, sed ex voluntate causatur. Et quia fides non determinatur per viam intellectus, sed per viam voluntatis, ideo fides non facit videre illa quae creduntur, sed facit eis assentire voluntarie.

Item, quia intellectus non videt id, quod credit; inde est, quod intellectus nondum sit quietatus, sed adhuc inquirat de iis quae credit, etsi firmissime eis assentiat; inde etiam est, quod intellectus credentis dicatur esse captivatus, cum teneatur terminis alienis, non propriis (2 Cor. 10, 5); inde denique est, quod in credente possint insurgere motus contra id quod fide firmiter tenet, non vero in sciente vel intellegente, contra id quod scit vel intellegit. Cfr. S. Thomas, 2-2 q. 4 a. 2; *De verit.* q. 14 a. 1; *In Boeth. de Trinit.* l. 1 c. 1 q. 1 ord. 3 a. 1 ad 4; Suarez, *De fide* d. 6 s. 6; Pesch, *Praelect. Dogm.* t. 8 n. 136-152.

ARTICULUS III

DE CERTITUDINE FIDEI

608. Certitudo dupliciter potest spectari: *Primo,* ex causa certitudinis; et sic illud dicitur esse certius, quod habet causam certiorem: *secundo,* ex parte subiecti; et sic illud dicitur certius, quod plenius consequitur intellectus. Hinc duplex est distinguenda certitudo: *Una* est certitudo obiecti cogniti, seu obiectiva; *altera,* certitudo subiecti cognoscentis, seu subiectiva. Illud dicitur obiectum certum, quod ita se habet,

ut aliter se habere non possit, quam agnoscitur. Quod significare solemus dum dicimus: *certum esse v.g. virtutem esse bonam, peccatum esse malum*, et alia huiusmodi. Certitudo itaque obiectiva est ipsa infallibilitas seu necessitas obiecti sic se habentis, et non aliter. Quae quidem necessitas potest esse sive metaphysica, sive physica, sive moralis. Cfr. S. Thomas, 2-2 q. 4 a. 8.

Certitudo autem subiecti, seu subiectiva, est firma mentis adhaesio ad obiectum, quod verum iudicatur. De hac certitudine loqui solemus cum dicimus: *certus sum de hac re; hoc mihi certum est; de hoc dubitare non possum*. Certitudo itaque subiectiva excludit dubium de opposito; unde et certitudo *indubitabilitatis* appellari consuevit. Quae per se non postulat veritatem nec infallibilitatem actus; nam interdum est quidem consentanea ac proportionata obiecto, quae ideo secundum prudentem rationem illi tribuitur, est omnino perfecta, et nomen certitudinis optime meretur: alias vero est excedens exigentiam obiecti, imprudenter supra mensuram rationis suscepta; ac proinde pertinacia potius quam certitudo est appellanda. Cfr. Suarez, *De fide* d. 6 s. 5 n. 6.

609. Quapropter certitudo simpliciter dicta, quae est vera et formalis certitudo, utramque complectitur, definiturque: status mentis obiecto firmiter adhaerentis propter motivum infallibiliter cum veritate conexum. Duo igitur includit, firmitatem scilicet adhaesionis et infallibilitatem cognitionis. Primum ab aliquibus vocatur certitudo *indubitabilitatis;* alterum, certitudo *infallibilitatis*. Haec infallibilis conexio actus cum obiecto potest oriri, tum ex principio efficiente, tum ex principio formali. *Ex parte principii efficientis* sunt absolute infallibiles omnes actus intellectuales, positi ex auxilio gratiae; cum enim gratia intellectus sit illustratio Spiritus Sancti, simpliciter impossibile est, ut illa reapse influat in aliquem errorem. *Ex parte principii formalis* habent intrinsecam suam infallibilitatem illi actus, qui fundantur in motivo conexo cum veritate.

Firmitas adhaesionis, praeter exclusionem formidinis, dicit insuper quandam positivam inclinationem potentiae ad obiectum. Est duplex, *necessaria* et *libera*. Necessaria oritur ex evidentia obiecti, et excludit non solum actuale dubium de opposito, verum etiam potentiam dubitandi. Libera, saltem ex parte, oritur ex imperio voluntatis. Sed quia hoc imperium voluntatis solum efficit ut intellectus firmiter adhaereat iis quae creduntur, non vero ut ea inspiciat sicut inspiciuntur principia per se nota, vel conclusiones quae in ipsa resolvuntur; ideo inclinatio potentiae ad obiectum in fide habetur ex firma adhaesione ad id quod

creditur, in scientia autem et intellegentia ex evidentia eorum quae certa esse dicuntur.

In fide ratio adhaerendi obiecto est prima Veritas revelans; in scientia autem et intellegentia, est evidentia qua manifestatur obiectum. Cum autem prima Veritas maiorem habeat firmitatem, quam lumen intellectus humani, quo inspiciuntur principia per se nota, et ratio hominis, qua ex principiis inferuntur conclusiones; ideo fides divina merito postulat maiorem adhaesionem iis quae creduntur, quam scientia et intellegentia iis quae videntur. Cfr. S. THOMAS, In 3 dist. 23 q. 2 a. 2 sol. 3.

610. Profecto in certitudine tria sunt elementa distinguenda: *exclusio formidinis, positiva adhaesio, conexio actus cum veritate.* Itaque excessus certitudinis fidei divinae prae alia certitudine poterit spectari quoad haec tria elementa.

Quoad primum, si sermo sit de exclusione deliberata formidinis, nulla certitudo alteri praestat; exclusio enim huius formidinis in indivisibili, ut aiunt, consistere videtur; sin autem de indeliberata, ea magis excluditur a certitudine naturali, quam a certitudine fidei; siquidem exclusio talis formidinis est effectus evidentiae, quae non datur in fide; et inde est, ut superius diximus (606), quod in his quae sunt fidei, possint motus dubitationis insurgere.

Quoad secundum, cum positiva adhaesio habeatur tum ex evidentia, si detur, tum ex voluntate, ut in fide; in hac, adhaesio prout procedit ex imperio voluntatis, est maior quam in omni alia certitudine naturali, ob rationem nuper indicatam (608). Cfr. S. THOMAS, *De verit.* q. 10 a. 12 ad 6.

Quoad tertium quoque admittendus est aliquis excessus; qui sine dubio repeti debet cum ex principio efficiente tum ex principio formali fidei, uti ex argumentis patebit. Cfr. SUAREZ, *De fide* d. 6 s. 5 n. 7.

THESIS

Actus fidei divinae certus est certitudine infallibilitatis et indubitabilitatis; et aliquo vero sensu certior qualibet cognitione naturali

611. Pars 1.ª *Certitudine infallibilitatis.*

DURANDUS, In 3 dist. 23 q. 7 n. 7 sqq. duplicem distinguit certitudinem: alteram *adhaesionis,* alteram *evidentiae,* quam solam dicit esse veram ac propriam certitudinem. Cumque paulo inferius asserat, unam certitudinem adhaesionis reperiri in actu fidei, videtur veram et propriam certitudinem in fide non agnovisse.

Hanc durandianam sententiam aliqui acribus censuris damnant; alii vero eam ab omni censura liberant, quoniam non in re, sed in modo loquendi dumtaxat a communi sententia aberrare videtur. Nihilominus, quia sancti Patres fidem divinam *certam, certiorem, certissimam* passim appellant, Durandus dicere debuisset, id nomine certitudinis proprie venire quod in assensu fidei reperitur. Quare, cum saltem in modo loquendi a Patribus dissentiat, haud sane videtur ab omni reprehensione immunis. Cfr. Lugo, *De fide* d. 6 s. 2 n. 26; Viva, *Trutin. Theol.* in prop. 19 Innocentii XI n. 1.

In hac materia de certitudine fidei erravit quoque antiquitus Abaelardus, dicens fidem christianam esse *aestimationem,* i. e. opinionem; quem impugnat S. Bernardus in suo tractatu ad Innocentium II c. 4, sive epist. 190 ad Innocentium II n. 9. Postea nostris ferme temporibus Hermes, Guenther, Kant, Fichte, Hegel, Schleiermacher, Iacobi, rationalistae, modernistae omnes, quorum falsae notiones de fide superius (222-227) expositae sunt. Pius X damnavit sequentes modernistarum propositiones: «Revelatio nihil aliud esse potuit quam acquisita ab homine suae ad Deum relationis conscientia» (p. 20). «Exsistere potest, et reipsa exsistit, oppositio inter facta quae in sacra Scriptura narrantur, eisque innixa Ecclesiae dogmata; ita ut criticus tamquam falsa reicere possit facta, quae Ecclesia tamquam certissima credit» (p. 23). «Assensus fidei ultimo innititur in congerie probabilitatum» (p. 25). «Dogmata fidei retinenda sunt tantummodo iuxta sensum practicum, id est, tamquam norma praeceptiva agendi, non vero tamquam norma credendi» (p. 26).

Censura. Est doctrina in deposito revelationis manifesto contenta. Cfr. Trid. sess. 6 cap. 9 can. 16, DB 802. 826. (684. 708).

612. Prob. Ex Scriptura. Quae multis in locis aperte declarat fidem nostram esse intrinsece certam, cui nimirum nullatenus potest subesse falsum. Exempli gratia, Petrus, effuso super eum Spiritu Sancto die Pentecostes, praedicavit, dicens: «*Certissime sciat ergo omnis domus Israel, quia et Dominum eum, et Christum fecit Deus, hunc Iesum quem vos crucifixistis*». Act. 2, 36. «*Hoc autem pro certo habet omnis qui te colit, quod vita eius, si in probatione fuerit, coronabitur*». Tob. 3, 21.

Merito ergo Catechismus Romanus in declaratione primae vocis *Credo* Symboli Apostolici, ait: «*Credendi* vox hoc loco *putare, existimare, opinari* non significat; sed, ut docent sacrae Litterae, certissimae assensionis vim habet, qua mens Deo sua mysteria aperienti firme constanterque assentitur». Et Trid. sess. 6 cap. 9 docet, certitudini fidei non

posse subesse falsum: et in can. 16 eiusdem sessionis statuit: «Si quis magnum illud usque in finem perseverantiae donum se certo habiturum absoluta et infallibili certitudine dixerit, nisi hoc ex speciali revelatione didicerit, A. S.». Quae sane verba supponunt, actum fidei fundatum in revelatione divina esse absolute et infallibiliter certum.

613. Ex Patribus. S. Basilius, *Hom. de fide* n. 1 ait: «Est igitur fides assensus haud haesitans super iis quae audita sunt, veritatem eorum quae Dei gratia praedicata sunt, persuasissimam habens... Manifestus a fide lapsus est ac superbiae crimen, si quis aut quidquam eorum, quae scripta sunt, reprobet, aut aliquid ex iis, quae scripta non sunt, introducat». MG 31, 677; J 972.

S. Chrysostomus, *In epist. ad Hebr. hom.* 21 n. 2: «*Est autem fides sperandarum substantia rerum, argumentum non apparentium. In hac enim testimonium consecuti sunt senes.* Papae! quali dictione usus est, dicens: *argumentum non apparentium;* argumentum enim solet dici de iis quae sunt valde manifesta. Fides ergo, inquit, est visio eorum quae non sunt manifesta; et ea quae non videntur, deducunt ad eandem certam persuasionem, ad quam quae videntur». MG 63, 150; J 1223.

S. Augustinus, *Confes.* l. 7 c. 10 n. 16: «Numquid nihil est veritas, quoniam neque per finita neque per infinita locorum spatia diffusa est? Et clamasti de longinquo: Ego sum qui sum [Ex. 3, 14]. Et audivi sicut auditur in corde, et non erat prorsus unde dubitarem; faciliusque dubitarem vivere me, quam non esse veritatem, quae *per ea quae facta sunt intellecta* [Rom. 1, 20] conspicitur». ML 32, 742; CV 33, 157; J 1593.

614. Ex ratione. Actus intrinsece conexus cum obiecto sic se habente ut ipse enuntiat, est actus certus certitudine infallibilitatis. Sed huiusmodi est actus fidei divinae, tum ratione motivi formalis, quod ad falsum credendum nullatenus nos inducere potest, tum ratione principii efficientis seu luminis fidei, sive actualis sive habitualis, quod natura sua nonnisi in actum verum influere valet.

615. Pars 2.ª *Certitudine indubitabilitatis.*

Censura. Est pariter de fide.

Prob. Ex Scriptura. «*Qui contra spem in spem credidit... et non infirmatus est fide... in repromissione etiam Dei non haesitavit diffidentia, sed confortatus est fide... plenissime sciens quia quaecumque promisit, potens est et facere*», Rom. 4, 18 sqq.; «*Si credis ex toto corde, licet*», Act. 8, 37; fides autem *ex toto corde* dicit actum certum certitudine indubita-

bilitatis. Hoc ipsum demonstrant textus superius allati (611). Unde Ecclesia in *Professionibus fidei* passim adhibere solet particulas, *firma fide, firmissime, indubitanter, firmiter constanterque.* Verbi gratia, in Symbolo *Athanasiano:* «Haec est fides catholica, quam nisi quisque fideliter firmiterque crediderit, salvus esse non poterit». In *Symbolo Leonis IX:* «Firmiter credo». In *Professione fidei* tridentinae: Ego N. firma fide credo et profiteor». In *Later.* IV cap. 1 de fide catholica: «Firmiter credimus et simpliciter confitemur». Cfr. DB 40. 343. 428. 994 (137. 292, 355. 863).

616. Ex Patribus. THEODORETUS, *Graec. affect. curat.* serm. 1 de fide, ait: «Ceterum, prout ipsi definimus, fides est voluntaria animi assensio, vel latentis rei contemplatio, vel in id quod vere est defixa cogitatio, invisibiliumque apprehensio naturae congruens, aut insita credentium animis citra ambiguitatem aliquam dispositio». MG 83, 815; J 2144.

S. AUGUSTINUS, *De Gen. ad litt.* l. 1 c. 21 n. 41: «Quidquid autem de quibuslibet suis voluminibus his nostris Litteris, id est, catholicae fidei contrarium protulerint, aut aliqua etiam facultate ostendamus, aut nulla dubitatione credamus esse falsissimum; atque ita teneamus Mediatorem nostrum, in quo sunt omnes thesauri sapientiae atque scientiae absconditi (COL. 2, 3), ut neque falsae philosophiae loquacitate seducamur, neque falsae religionis superstitione terreamur». ML 34, 262; CV 28, 2, 30; J 1686.

S. FULGENTIUS, *De fide ad Petrum* c. 4 n. 45: «Firmissime itaque tene, et nullatenus dubites, Patrem et Filium et Spiritum Sanctum unum esse naturaliter Deum, in cuius nomine baptizati sumus». Sequentia quoque capita incipit his verbis: «Firmissime tene et nullatenus dubites...». ML 65, 694; J 2270-2275.

S. BERNARDUS, *Contra quaedam capitula errorum Abaelardi epistula* 190 *seu tractatus ad Innocentium II Pontificem,* in cap. 1 n. 1 scribit: «Habemus in Francia novum de veteri magistro theologum, qui ab ineunte aetate sua in arte dialectica lusit, et nunc in Scripturis sanctis insanit». In cap. 4 n. 9: «Nec mirum si homo, qui non curat quae dicat, irruens in arcana fidei, thesauros absconditos pietatis tam irreverenter invadit atque discerpit, cum de ipsa pietate fidei nec pie nec fideliter sentiat. Denique in primo limine Theologiae, vel potius Stultilogiae suae, fidem definit aestimationem [*Theologiae libro* 1 pag. 977 et 1061]. Quasi cuique in ea sentire et loqui quae libeat, liceat; aut pendeant sub incerto in vagis ac variis opinionibus nostrae fidei sacramenta, et non magis certa veritate subsistant.

Nonne si fluctuat fides, inanis est et spes nostra? Stulti ergo martyres nostri, sustinentes tam acerba propter incerta, nec dubitantes sub dubio remunerationis praemio durum per exitum diuturnum inire exilium. Sed absit ut putemus in fide vel spe nostra aliquid, ut is putat, dubia aestimatione pendulum; et non magis totum quod in ea est, certa ac solida veritate subnixum, oraculis et miraculis divinitus persuasum, stabilitum et consecratum partu Virginis, sanguine Redemptoris, gloria resurgentis. Testimonia ista credibilia facta sunt nimis.

Si quo minus, ipse postremo Spiritus reddit testimonium spiritui nostro, quod filii Dei sumus. Quomodo ergo fidem quis audet dicere aestimationem, nisi qui Spiritum istum nondum accepit, quive Evangelium aut ignoret, aut fabulam putet? *Scio cui credidi, et certus sum,* clamat Apostolus [2 Tim. 1, 12]: et tu mihi subsibilas, «Fides est aestimatio?» Tu mihi ambiguum garris, quo nihil est certius. Sed Augustinus aliter: «Fides, ait, non coniectando vel opinando habetur in corde in quo est, ab eo cuius est; sed certa scientia, acclamante conscientia». Absit ergo, absit ut hos fines fides habeat christiana. Academicorum sint istae aestimationes, quorum est dubitare de omnibus, scire nihil». ML 182, 1055. 1061 sq.

Idem S. Doctor, *De consid.* l. 5 c. 3 n. 6 ait: «Omnino in his cavenda confusio; ne aut incertum opinionis fides figat, aut quod firmum fixumque est fidei, opinio revocet in quaestionem. Et hoc sciendum, quia opinio, si habet assertionem, temeraria est; fides, si habet haesitationem, infirma est: item intellectus, si signata fidei tentet irrumpere, reputatur effractor, scrutator maiestatis. Multi suam opinionem intellectum putaverunt, et errarunt. Et quidem opinio potest putari intellectus; intellectus opinio non potest. Unde hoc accidit? Profecto quia haec falli potest, ille non potest: aut si falli potuit, intellectus non fuit, sed opinio. Verus nempe intellectus certam habet non modo veritatem, sed notitiam veritatis.

Possumus singula haec ita definire: «Fides est voluntaria quaedam et certa praelibatio necdum propalatae veritatis. Intellectus est rei cuiuscumque invisibilis certa et manifesta notitia. Opinio est quasi pro vero habere aliquid, quod falsum esse nescias. Ergo, ut dixi, fides ambiguum non habet; aut si habet, fides non est, sed opinio. Quid igitur distat ab intellectu? Nempe quod etsi non habet incertum non magis quam intellectus, habet tamen involucrum, quod non intellectus. Denique quod intellexisti, non est de eo quod ultra quaeras; aut si est, non intellexisti. Nil autem malumus scire, quam quae fide iam scimus. Nil supererit ad beatitudinem cum, quae iam certa sunt nobis fide, erunt aeque et nuda». ML 182, 790.

617. Ex ratione. Assensus fidei concipitur sub iudicio certo de existentia revelationis divinae, ac proinde de eo quod sit imprudens, Deoque iniuriosa, quaevis dubitatio et formido de opposito. Atqui assensus sic conceptus excludit omnem contrariam dubitationem. Ergo assensus fidei divinae est certus etiam certitudine indubitabilitatis. Profecto fides est sperandarum substantia rerum, argumentum non apparentium. HEBR. 11, 1. Nunc vero, per hoc quod dicitur *sperandarum substantia rerum,* distinguitur fides divina a fide humana, quae non ordinatur ad beatitudinem, quam speramus. Per hoc quod dicitur *non apparentium,* secernitur fides a scientia et intellegentia, quae versantur circa obiecta quae menti apparent. Per hoc quod dicitur *argumentum,* significatur firma convictio intellectus; qua fides divina distinguitur ab opinione, suspicione, dubitatione, quippe quae nullam convictionem, nullamque plenam ac firmam adhaesionem mentis ad obiectum dicunt. Ergo certitudo indubitabilitatis in ipsam fidei theologicae definitionem ingreditur. Cfr. S. THOMAS, 2-2 q. 4 a. 1; *De verit.* q. 14 a. 1.

618. Pars 3.ª *Et aliquo vero sensu certior qualibet cognitione naturali.*

CENSURA. Communis et certa, adversus Struggl et paucos alios; qui, haud recte interpretantes D. THOMAM 2-2 q. 4 a. 8, putarunt, actum fidei theologicae *quoad se,* seu certitudine absoluta, esse quidem certiorem; *quoad nos* vero, seu certitudine respectiva, non esse certiorem scientia naturali. Dicunt enim, certitudinem actus fidei theologicae aliam esse absolutam seu *quoad se,* et aliam respectivam seu *quoad nos.* Prima est quam actus fidei habet ex sua entitate supernaturali, vi cuius essentialiter exigit esse verus et conexus cum revelatione divina reipsa existente. Cum vero supernaturalitas actus fidei, eiusque essentialis conexio cum obiecto vero, nobis non omnino innotescat; certitudo absoluta actus fundata in eius supernaturalitate, non est talis *quoad nos,* sed solum *quoad se.* Altera est, quam actus fidei habet ex suis motivis quoad nostram innotescentiam. Porro, licet nos simus metaphysice certi de sapientia et veracitate Dei, ac proinde de eo quod Deus non possit revelare falsum; an tamen de facto revelaverit mysteria christianae religionis, non sumus metaphysice vel physice, sed solum moraliter certi.

Itaque certitudo actus fidei, etsi ipse sit absolute et essentialiter conexus cum veritate, quoad nostram innotescentiam non est metaphysica aut physica, sed solum moralis. Actus igitur fidei, licet quoad nostrum affectum credendi sit appretiative super omnia firmus; quoad nostram tamen innotescentiam non est super omnia infallibilis et certus. Ita STRUGGL, *Theol.* p. 2 tr. 7 d. 3 q. 2 a. 2 n. 3. Ibidem sub n. 5 citat

pro sua sententia D. THOMAM l. c.; ARRIAGA, d. 3 s. 4 *subsect.* 4; PUSCH, d. 5 a. 3; «et eo teste, inquit, communior aliorum sententia».

Igitur, iuxta istos theologos, sumus tantum moraliter certi de eo quod fides nostra est metaphysice vera et certa. Pro illis mensura certitudinis subiectivae, etiam in fide divina, est motivum simpliciter quatenus notum, seu innotescentia eius per motiva credibilitatis; et maior illa firmitas, quam habet assensus fidei ex imperio voluntatis, non auget certitudinem, sed solum aestimationem fidei; unde fides, ex parte subiecti, est assensus mentis *appretiative* quidem super omnia, non autem certitudine. Hoc ipsum olim tradidisse videntur HUGO VICTORINUS, *De sacram.* l. 1 p. 10 c. 1; HALENSIS, *Univ. Theol. Summa* p. 7 q. 68 a. 1 membr. 9; S. BONAVENTURA, In 3 dist. 23 a. 1 q. 4. Refutationem huius sententiae vide apud LUGO, *De fide* d. 6 s. 2 n. 28-33.

619. Prob. Ex Scriptura. Quae de certitudine fidei cum emphasi loquitur. «*Caelum et terra transibunt; verba autem mea non transibunt*». LC. 21, 33. «*Et habemus firmiorem propheticum sermonem, cui benefacitis attendentes, quasi lucernae lucenti in caliginoso loco*». 2 PET. 1, 19. «*Si testimonium hominum accipimus, testimonium Dei maius est; quoniam hoc est testimonium Dei, quod maius est, quoniam testificatus est de Filio suo*». 1 IOH. 5, 9. «*Et sermo meus et praedicatio mea non in persuasibilibus humanae sapientiae verbis, sed in ostensione spiritus et virtutis; ut fides vestra non sit in sapientia hominum, sed in virtute Dei. Sapientiam autem loquimur inter perfectos, sapientiam vero non huius saeculi, neque principum huius saeculi, qui destruuntur*». 1 COR. 2, 4 sqq. «*Scriptum est enim: Perdam sapientiam sapientium, et prudentiam prudentium reprobabo... Quia quod stultum est Dei, sapientius est hominibus*». 1 COR. 1, 10 sqq. «*Sed licet nos aut angelus de caelo evangelizet vobis praeterquam quod evangelizavimus vobis, anathema sit*». GAL. 1, 8. «*Nam arma militiae nostrae non carnalia sunt, sed potentia Deo ad destructionem munitionum; consilia destruentes, et omnem altitudinem extollentem se adversus scientiam Dei; et in captivitatem redigentes omnem intellectum in obsequium Christi*». 2 COR. 10, 4 sq.

Quae quidem satis suadent excessum certitudinis fidei prae omni certitudine humana. Nam ex his sequitur, testimonium Dei, quod habemus, praeferendum esse testimonio humano et angelico, necnon et testimonio sensuum; omnem intellectum captivandum esse in gratiam fidei.

620. Ex Patribus. S. BASILIUS, *Epist.* 38 n. 5 scribit: «Quemadmodum enim in iis quae oculis apparent, potior visa est causae ratione

experientia; ita et in dogmatibus captum nostrum longe transcendentibus, perceptione quae ratiocinando comparatur, potior est fides». MG 32, 335. Et *In Ps.* 115 n. 1: «Fides sermonibus qui de Deo fiunt, praeeat: fides, non demonstratio: fides, quae animum ad assensionem trahit magis, quam methodi ratione innixae: fides, quae non necessariis geometriae illationibus, sed Spiritus Sancti opera gignitur». MG 30, 104; J. 963.

S. Chrysostomus, *In epist. ad hebr. hom.* 21 n. 2: «Si de iis quae non cadunt sub aspectum, non apertius fuerit cuipiam persuasum, quam de iis quae videntur, non potest esse fides». MG 63, 151; J 1223. Clemens Alex., *Strom.* l. 2 c. 4: «Est ergo fides scientia praestantior, et eius criterium». MG 8, 947; J 418.

S. Augustinus, *Epist.* 143 n. 7: «Si enim ratio contra divinarum Scripturarum auctoritatem redditur, quamlibet acuta sit, fallit veri similitudine; nam vera esse non potest. Rursus si manifestissimae certaeque rationi velut Scripturarum sanctarum obicitur auctoritas, non intellegit qui hoc facit; et non Scripturarum illarum sensum, ad quem penetrare non potuit, sed suum potius obicit veritati; nec quod in eis, sed quod in seipso velut pro eis invenit, opponit». ML 33, 588. Et in *Confess.* l. 7 c. 10 n. 16: «Faciliusque dubitarem vivere me, quam non esse veritatem quae per ea quae facta sunt intellecta conspicitur». ML 32, 742; CV 33, 157; J 1593.

Similiter et alii Patres, quos secutus Richardus Victorinus, *De Trinit.* l. 1 c. 2 ait: «Sed hoc in his supra modum mirabile; quia quotquot veraciter fideles sumus, nihil certius, nihil constantius tenemus, quam quod fide apprehendimus... hinc est utique, quod perfecte fideles paratiores sunt mori pro fide, quam fidem abnegare. Nihil enim proculdubio firmius tenetur, quam quod constanti fide apprehenditur». ML 196, 891 sq.

621. Ex Vaticano. *Const. de fide cath.* sess. 3 cap. 4, ubi ait: «Verum etsi fides sit supra rationem, nulla tamen unquam inter fidem et rationem vera dissensio esse potest... Omnem igitur assertionem veritati illuminatae fidei contrariam omnino falsam esse definimus... Quapropter omnes christiani fideles huiusmodi opiniones, quae fidei doctrinae contrariae esse cognoscuntur, maxime si ab Ecclesia reprobatae fuerint, non solum prohibentur tamquam legitimas scientiae conclusiones defendere, sed pro erroribus potius, qui fallacem veritatis speciem prae se ferant, habere tenentur omnino». *De fide et ratione,* can. 2 ait: «Si quis dixerit, disciplinas humanas ea cum libertate tractandas esse, ut earum

assertiones, etsi doctrinae revelatae adversentur, tamquam verae retineri, neque ab Ecclesia proscribi possint, A. S.». DB 1797 sq. 1817 (1645 sq. 1-64). Cfr. 1674 sqq. 1682 sq. 1710. 1714. 2073. 2085 sq. (1528 sqq. 1534 sq. 1557. 1561).

622. Ex ratione. De ratione virtutis theologicae est *adhaerere* suo obiecto super omnia; prima quippe Veritas aestimanda est super omnia, cum quibus comparari potest. Sed assensus fidei est actus virtutis theologicae. Ergo assensus fidei *adhaeret* suo obiecto super omnia; seu, quod idem est, actus fidei est *adhaesive* maior omni alia certitudine. Atqui si est maior adhaesive, etiam inhaesive. Quia adhaesio haec, cum non sit imprudens sed prudentissima, debet supponere certitudinem inhaesivam, seu infallibilitatis, etiam maiorem. Nam obiecto minus certo adhaerere firmius et securius, quam obiectis magis certis, non esset prudens sed imprudens. Ergo actus fidei divinae, non solum certitudine indubitabilitatis, sed etiam infallibilitatis, certior est omni alia certitudine humana.

Profecto eo maior est certitudo adhaesionis, quo maior est adhaesio intellectus ad obiectum. Sed adhaesio intellectus ad obiectum per assensum fidei est maior quam per quemlibet assensum naturalem. Ergo assensus fidei est adhaesive certior qualibet cognitione naturali. Pariter, eo maior est certitudo inhaesionis seu infallibilitatis, quo firmior et magis necessaria est conexio assensus cum veritate. Atqui conexio assensus cum veritate in actu fidei est firmior et magis necessaria, quam in quovis assensu naturali; tum quia fides immediate fundatur in prima Veritate, quae est magis remota ab errore, quam omnis alia veritas; tum quia fides oritur ex lumine supernaturali, cui magis profecto repugnat falsitas, quam lumini rationis naturalis.

623. *Si dicas:* Visio est certior auditu; sed fides est ex auditu, scientia autem ex visione; ergo certior est scientia quam fides. *Respondet* Angelicus Doctor: «Ceteris paribus visio est certior auditu; sed si ille a quo auditur, multum excedit visum videntis, sic certior est auditus quam visus: sicut aliquis parvae scientiae magis certificatur de eo quod audit ab aliquo scientifico, quam de eo quod sibi secundum suam rationem videtur: et multo magis homo certior est de eo quod audit a Deo, qui falli non potest, quam de eo quod videt propria ratione, quae falli potest». 2-2 q. 4 a. 8 ad 2.

Cognitio scientifica excedit quidem cognitionem fidei ratione evidentiae, minime vero ratione infallibilitatis et inhaesionis. Scientia enim innititur naturali lumini rationis; fides autem testimonio Dei, cui falsi-

tas multo magis repugnat. Cfr. SUAREZ, *De fide* d. 6 s. 5 n. 12; VALENTIA, In 2-2 d. 1 q. 4 punc. 8.

Unde tandem infertur, certitudinem fidei esse maiorem omni certitudine naturali; excedit enim in conexione infallibili actus cum veritate; excedit in adhaesione intellectus ad obiectum; excedit in exclusione prudentis formidinis de opposito, et in maiore repugnantia cum falsitate. Cfr. LUGO, *De fide* d. 6 s. 3 n. 43; SALMANTICENSES, *De fide* d. 2 dub. 5.

624. Quaer. I. ***An actus fidei sit magis certus quam visio beata.***

RIPALDA, *De fide* d. 11 s. 4 n. 70 et alii pauci apud SALMANTICENSES l. c. n. 122 docent, certitudinem fidei esse aequalem certitudini visionis beatificae; quia uterque assensus, aiunt, est aeque infallibilis, uterque procedit a principio supernaturali, uterque fundatur in divina veritate. Communius tamen negatur, quia, etiam supposita aequalitate ex parte infallibilitatis motivi et principii efficientis, nihilominus clara obiecti manifestatio non potest non conducere ad maiorem certitudinem visionis beatificae. Quandoquidem divina essentia mentibus beatorum immediate, nude et aperte se ostendens, est motivum magis aptum ad causandam certitudinem, quam testimonium Dei prout est motivum fidei nostrae; quoniam «*videmus nunc per speculum in aenigmate, tunc autem facie ad faciem. Nunc cognosco ex parte; tunc autem cognoscam, sicut et cognitus sum*». 1 COR. 13, 12. Haec autem maior et perfectior cognitio maiorem quoque certitudinem importare videtur.

Idem respondendum, si sensus quaestionis sit: An intellectus credentis ex modo assentiendi significet implicite, se magis assentiri mysterio revelato, quam si illud videret per visionem beatam.' *Ratio est,* quia intellectus, dum credit mysteria revelata, solum potest significare illum adhaesionis gradum, quem prima Veritas audita et ut testificans meretur. At prima Veritas audita et ut testificans non meretur maiorem adhaesionem, quam ipsa prima Veritas intuitive visa, et ut aliquid in se manifestans evidenter. Intellectus igitur non ita credit obiectum divinitus revelatum, ut ex modo credendi significet implicite, se etiamsi per beatam Dei visionem oppositum videret, idem omnino, quod nunc credit, esse crediturum. Cfr. LUGO, *De fide* d. 6 s. 3.

625. Quaer. II. ***An assensus propheticus sit aeque certus ac assensus fidei theologicae.***

Partem affirmativam tuentur plures, quibus et S. THOMAS 2-2 q. 171 a. 6 suffragari videtur. Nam, docente Angelico Doctore, prophetia est quaedam cognitio intellectui prophetae infusa ex revelatione divina, ad

modum cuiusdam doctrinae. Veritas autem cognitionis eadem est in discipulo ac in magistro, siquidem cognitio discentis est similitudo vel quasi reproductio cognitionis docentis. Oportet igitur, eandem esse veritatem propheticae cognitionis, et in propheta discente et in Deo docente, cui profecto non potest subesse falsum. Atqui eadem militat ratio pro certitudine. Ergo assensus propheticus non est minus certus, quam assensus fidei theologicae. Adde, quod prophetia supra certitudinem desumptam ex testimonio Dei intrinsecus loquentis, addit evidentiam de hoc testimonio. Haec autem evidentia non potest non conferre ad maiorem assensus prophetici certitudinem. Cfr. S. THOMAS, l. c.

Attamen SALMANTICENSES, *De fide* d. 2 dub. 5 n. 124 contrariam tuentur sententiam: «Probabilius tamen censemus, inquiunt, quod certitudo assensus fidei excedit simpliciter certitudinem cognitionis propheticae». Fundantur in eo quod «motivum fidei est testimonium Dei, ut revelans per se primo ipsum Deum; motivum vero prophetiae est testimonium Dei, ut revelans obiectum abstrahens a temporali et aeterno. Quamvis autem praedictum testimonium, uno et altero modo acceptum, sit infallibile; nihilominus maiorem infallibilitatem ac certitudinem explicat per ordinem ad Deum, quam in ordine ad alia». Haec tamen ratio fortasse aliquibus parum valere videatur.

626. Quaer. III. *An fides sit certior quam dona Spiritus Sancti perficientia intellectum.*

Comparatur actus fidei cum actibus donorum et virtutum infusarum, quae intellectum spectant. Et dicendum, quod actus fidei sit simpliciter certior. Ratio est, quia fides ita se habet ad dona et virtutes intellectuales infusas, sicut habitus principiorum se habet ad virtutes intellectuales naturales; fides enim confert prima principia, ex quibus theologia nostra virtutesque intellectuales procedunt. Sed habitus principiorum excedit certitudine virtutes intellectuales naturales, non secus ac prima principia excedunt conclusiones. Ergo fides theologica est simpliciter certior, quam dona Spiritus Sancti et virtutes infusae intellectuales. Sapientia igitur, scientia, intellectus, si sumantur secundum quod sunt dona divinitus infusa, referuntur ad fidem sicut ad principium quod praesupponunt; tota quippe certitudo sapientiae, scientiae, intellectus, procedit a certitudine fidei, haud quidem secus ac certitudo conclusionum procedit a certitudine principiorum, ex quibus inferuntur conclusiones. Cfr. S. THOMAS, 2-2 q. 4 a. 8.

627. *Hinc inferri potest, quid dicendum sit de scientia per se infusa, quam* GRANADUS, tr. 13 d. 4 n. 8, *fide theologica certiorem posse esse*

fatetur. Lugo vero distinctione utitur: Si enim scientia infusa est talis, inquit, ut intellectus possit adhuc, saltem ex imperio voluntatis, dubitare aut formidare, tunc fides dicenda est simpliciter certior; secus vero si scientiae infusa sit talis, ut non sinat ullo modo intellectum dubitare aut formidare, etiam ex imperio voluntatis; «haec enim scientia non posset esse minus certa vel firma quam fides». *De fide* d. 6 s. 3 n. 52.

Alii vero probabilius existimant, fidem esse certiorem. Nam scientia per se infusa ponitur ad cognoscenda obiecta creata per medium etiam creatum: unde obiectum illius, tum formale tum materiale, licet supernaturale, est tamen aliquid creatum; obiectum autem fidei theologicae est divinum. Cum ergo certitudo cognitionis desumatur maxime ex obiecto formali, sequitur, fidem scientia per se infusa esse simpliciter certiorem. Ex quibus omnibus concluditur, assensum fidei esse simpliciter certiorem omni cognitione, tam naturali quam supernaturali, una excepta visione beatifica. Cfr. SALMANTICENSES, *De fide* d. 2 dub. 5 n. 127; RIPALDA, *De fide* d. 11 s. 4 n. 69.

628. Quaer. IV. ***An fides excedat certitudine scientiam metaphysice evidentem, v. g. totum est maius sua parte, duo et duo sunt quatuor, et alia eiusmodi.***

Affirmat SUAREZ, *De fide* d. 6 s. 5 n. 13. Ratio affirmandi est, quod certitudo fidei per se non pendeat ex primis principiis, ut naturaliter notis, nec ex ulla alia evidentia, sed tantum ex prima Veritate *non visa*. Quare si in hoc, quod credimus, involvitur aliquod primum principium, ipsum quoque est eadem fide creditum, neque fides pendet ab eo ut naturaliter noto. Verbi gratia: si credo septem solummodo esse sacramenta, necessario credo non esse plura nec pauciora; non propter principium naturale, *quodlibet est, vel non est* sed quia ipsamet fides, quae facit credere affirmationem esse veram, facit quoque credere negationem esse falsam. Idem dicas de omnibus aliis principiis per se notis in veritate fidei contentis. Huc faciunt argumenta quibus in tertia parte theseos probavimus, omnem evidentiam naturalem superari a fide (618-623).

629. Lugo tamen hac de re dubitanter loquitur; sed tandem existimat, si detur aliqua notitia evidens evidentia metaphysica adeo clara et convincens, ut non sinat intellectum, etiam ex imperio voluntatis, dubitare de eius veritate, vel non assentire; fideles de facto, quando credunt super omnia fidei obiectum, non habere animum firmius adhaerendi rebus creditis etiam contra id quod tali notitia cognoscerent, sicut

nec praeferunt haec obiecta fidei iis quae per visionem claram beatificam intuerentur; nec habent animum negandi ea quae taliter viderent, potius quam obiecta credita. Hoc enim esset chimaericum; nec a fidelibus exigitur talis praelatio aut promptitudo, quae esset stulta et chimaerica. Casus enim chimaericus non debet comprehendi sub ea universalitate, qua credimus super omnia, id quod fides nobis proponit credendum. Cfr. Lugo, *De fide* d. 6 s. 3 n. 53.

630. His autem non acquiescit Ripalda, *De fide* d. 11 s. 4 n. 64. Unde, sententia Lugonis reiecta, affirmat fidem esse certiorem omni evidentia naturali, etiam divinitus insuperabili. Nam, licet conexio actus cum obiecto utrobique sit aequalis, in fide tamen ea nascitur ex nobiliore radice, ex principio scilicet supernaturali, et ex testimonio Dei. Haec enim quamvis conexionem cum obiecto non reddant maiorem, reddunt tamen eam adhaesione et electione digniorem; ita ut, facta potestate eligendi inter fidem et scientiam, et posita necessitate alteram earum deserendi, eligat intellectus fidem prae scientia.

Cui considerationi non obstat impossibilitas deserendi vel negandi scientiam metaphysice evidentem. Nam per similes condiciones impossibiles explicari solet a theologis gradus firmitatis et efficaciae actuum voluntatis. Sic efficaciam contritionis ostendimus per condicionem reipsa impossibilem, quasi posset voluntas efficere ut peccatum praeteritum non fuisset praeteritum, et vi contritionis praeteritionem delere. Item efficaciam et firmitatem amoris Dei super omnia exponere solemus per alias similes condiciones et praelationes absolute impossibiles: ut si per impossibile possem destruere Deum et creaturas et cogerer ad alterutrum, destruerem potius omnes creaturas, quam Deum. Quare ratio, quae in contrarium affertur, quod fides non vindicat firmam adhaesionem circa actus chimaericos, non videtur valere; quia, licet adhaesio fidei versetur circa rem absolute possibilem, modus tamen adhaesionis et firmitatis is esse potest, qui per casus absolute impossibiles explicetur maior, quam adhaesio vel firmitas scientiae. Itaque, omnibus perpensis, dicimus:

631. 1.° *Excessus certitudinis, quoad infallibilitatem actus fidei supra cognitiones physice aut moraliter certas, est excessus formalis et intensivus.*

Nam actus fidei habet infallibilitatem metaphysicam. Sed infallibilitas metaphysica intensive et formaliter est maior, quam infallibilitas moralis et physica. Ergo excessus certitudinis quoad infallibilitatem

actus fidei supra cognitiones physice aut moraliter certas est excessus formalis et intensivus, stans in absoluta et metaphysica indefectibilitate a vero.

632. 2.° *Excessus certitudinis, quoad infallibilitatem actus fidei supra cognitiones metaphysice certas, est solum radicalis.*

Etenim obiectum cognitionis, de qua loquimur, ita est sicut cognoscitur necessarium, ut aliter nec de potentia Dei absoluta esse possit; huiusmodi ergo cognitio non minus essentialiter conectitur cum vero, quam actus fidei. Excessus itaque infallibilitatis in fide respectu talis cognitionis nequit esse formalis et intensivus, sed radicalis tantum; in eo scilicet consistens quod infallibilitas fidei ex altiori et nobiliori radice et veluti magis remota a falsitate procedat; qualis est lumen supernaturale ex parte principii efficientis, et testimonium primae Veritatis ex parte obiecti formalis, in quo radicatur.

633. 3.° *Excessus certitudinis quoad adhaesionem in actu fidei stat in eo quod, vi illius, intellectus sit paratus ad neganda, potius quam mysterium creditum, omnia quaecumque obiecta contraria.*

Certitudo, sumpta secundum adhaesionem ad obiectum, potest esse maior minorve. Adhaesio haec non consistit formaliter in intensione actus, potest quippe contingere ut actus remissus adhaereat obiecto firmius, quam alius actus intensus; qui excessus poterit appellari maior adhaesio appretiativa. Nam sicut amor Dei super omnia non consistit in maiore intensitate actus, sed in quodam modo tendendi ad Deum, praeferendo eum omnibus aliis; ita adhaesio intellectus ad veritatem non stat in intensitate assensus, sed in quadam praelatione eius. Quare intellectus, etiam per actum remissum, potest veritati revelatae ita firmiter adhaerere, ut in actu exercito praeferat eam omnibus aliis veritatibus, seseque ostendat dispositum ad vale dicendum omnibus, quae veritati divinitus revelatae repugnare videantur.

Notandum praeterea, firmitatem adhaesionis intellectus ad obiectum, quamvis procedat ex imperio voluntatis, non esse meram denominationem extrinsecam provenientem ex voluntate, veluti alligante intellectum ad assensum, et volente potius mori, quam quod intellectus ab eo recedat; sed esse modum aliquem ipsius assensus intellectualis, qui intrinsece in ipsomet assensu reperitur; quandoquidem imperium voluntatis praecipientis assensum firmum, subsequitur oboedientia intellectus talem assensum reapse praestantis.

634. Quibus suppositis, asserimus, assensum fidei theologicae non esse firmum solum firmitate adhaesionis extrinseca et denominative a voluntate firmiter imperante; sed esse in se firmissimum adhaesione firmissima sibi intrinseca; talem etenim, et non alium assensum minus firmum, imperat intellectui pia affectio voluntatis. Nunc vero, si comparatio fiat assensus fidei cum assensu naturali evidenti evidentia metaphysica, praecipuus excessus fidei est in firmiori adhaesione ex parte intellectus; qui excessus sufficit profecto ut fides dicatur certior. Cfr. Lugo, *De fide* d. 6 s. 3 n. 41.

Hic autem excessus adhaesionis in fide videtur admittendus etiam relate ad cognitiones naturales adeo evidentes, ut intellectus de illis nec ex imperio voluntatis dubitare queat. Quia intellectus sic adhaeret veritati divinitus revelatae et veritati naturali evidenti, ut, si per impossibile alterutra esset deserenda, desereret veritatem naturalem, et retineret veritatem a Deo revelatam. Nihil refert quod hypothesis haec sit de impossibili, quoniam per hypothesim impossibilem declaratur modus realis adhaesionis, qui est in assensu fidei, non autem in assensu scientiae naturalis: quod et in aliis casibus fieri solet, ut patet ex his quae superius (630) dicta sunt. Cfr. Ripalda, *De fide* d. 11 s. 4 n. 64 sqq.

OBIECTIONES

635. Nota. 1.° Firmitatem adhaesionis *super omnia* non convenire actui fidei divinae praecise ratione supernaturalitatis. Nam huiusmodi adhaesio potest convenire etiam actui fidei divinae existimatae, qui sane est entitative naturalis et reipsa falsus. Finge aliquem rusticum qui credit incarnationem Patris, propositam sibi a Parocho evidenter credibilem; aut aliquem haereticum adhaerentem suo errori non minus firmiter ac catholicus adhaeret dogmati revelato. Quando ergo dicimus, assensum fidei esse certiorem aliis, intellegi debet comparatio cum aliis assensibus eiusdem hominis fidelis, qui profecto firmius assentitur fidei, quam ipse assentiatur aliis obiectis; non vero quam alius assentiatur aliis obiectis. Cfr. Lugo, *De fide* d. 6 s. 3 n. 45.

636. Nota. 2.° Actum fidei divinae non esse certiorem assensu naturali evidente, certitudine adhaesionis pure intellectualis, independentis scilicet a voluntate; talis quippe adhaesio solum provenit ex evidentia rei, determinante intellectum ad actum; esse tamen certiorem certitudine adhaesionis, intellectualis quidem, sed dependentis ab imperio voluntatis; quatenus nimirum non solum voluntas per affectum

credulitatis, verum etiam, hoc praesupposito, intellectus per ipsum assensum fidei adhaereat testimonio divino supra omne motivum naturaliter evidens.

637. Nota. 3.° Certitudinem *infallibilitatis* fidei non posse a nobis reflexe certo cognosci, sicut cognoscitur certitudo infallibilitatis scientiae. Ratio est, quia infallibilitas scientiae oritur ex evidentia, quae seipsam clarissime manifestat; infallibilitas autem fidei nascitur ex principiis supernaturalibus, quae, ut talia, non cadunt sub experientiam. Oppositum tamen dicendum de certitudine *adhaesionis*, quae, utpote nata ex imperio voluntatis, cadit profecto sub experientiam internam, et ideo est obiectum cognitionis reflexae.

638. Nota. 4.° Ex sententia aliquorum theologorum unum eundemque actum posse esse fidem et scientiam. Quod si revera detur, actus, ut fundatus in motivo fidei, esset certior scipso, ut fundato in motivo scientiae: esset, inquam, certior tum certitudine infallibilitatis, quatenus plus infallibilitatis haberet ex motivo fidei, quam ex motivo scientiae; tum certitudine adhaesionis appretiativae, quatenus appretiative magis adhaeret motivo fidei, quam motivo scientiae, significans implicite, in casu necessitatis, si hic per impossibile daretur, motivum scientiae prae motivo fidei esse repudiandum.

639. Obi. c. 1.am p. Ex D. Thoma, *De verit.* q. 14 a. 1 assensus fidei non causatur ex cognitione, sed ex voluntate; et inde est quod intellectus credentis nondum sit quietatus; quantum enim est seipso non est ei satisfactum, nec est terminatus ad unum, sed terminatur ex extrinseco; et inde quoque est quod intellectus credentis dicitur esse captivatus, quia tenetur terminis alienis, et non propriis. Atqui his D. Thomas clare videtur indicare, assensum fidei non esse in se intrinsece certum, sed solum extrinsece et denominative, denominatione orta ex actu voluntatis illum firmissime imperantis. Ergo fides non est formaliter et intrinsece certa.

Resp. Intellectus credentis tenetur terminis non propriis sed alienis, quatenus determinatur ad fidem ex imperio voluntatis, non vero ex evidentia, quae est determinativum proprium intellectus *C.* quatenus ipse non certo ac firmiter adhaereat obiecto fidei *N.* Hanc fuisse mentem Angelici Doctoris patet, quoniam ibidem docet, intellectum credentis non esse quietatum, quia nondum habet visionem rerum quas credit, «*quamvis firmissime eis assentiat*».

Inst. 1. Assensus fidei non excludit omnem formidinem, admittit enim hanc reflexionem: *Forte hoc mysterium non est a Deo revelatum.* Sed assensus, qui non excludit omnem formidinem, non est vere ac intrinsece certus. Ergo.

Resp. *Neg. antec.* Ad *prob. Dist.* Assensus fidei admittit praedictam reflexionem *in seipso N. in subiecto credente. Subdist.* admittit hanc reflexionem *indeliberatam C. deliberatam N. Contradist. min. Neg. conseq.* Profecto actus fidei *in seipso* est firmissimus, excludens a se omnem dubitationem, et in hoc distinguitur ab assensu opinativo; cum vero non determinetur ex evidentia rei sed ex voluntate, nec aliunde praecesserit evidentia stricta de facto revelationis, nihil sane mirum si interdum occurrat credenti dubitatio aliqua imprudens de exsistentia revelationis; haec vero dubitatio nec est voluntaria, nec afficit intrinsece actum credendi, qui proinde remanet in se certissimus, sed coexistit simul cum eo in eodem subiecto credente, et dubitationi voluntarie non consentiente. Neque dicas, assensum fidei tantum excludere formidinem deliberatam, non vero indeliberatam. Nam assensus fidei excludit *a seipso* utramque formidinem, quamvis *a subiecto credente* solum excludat formidinem deliberatam.

640. Inst. 2. Praelucente notitia revelationis solum moraliter certa, voluntas nequit prudenter imperare assensum fidei firmissimum. Ergo assensus fidei, cum revera sit prudens, non potest esse in seipso firmissime certus. Probatur *antecedens;* quia sicut imprudenter imperaret assensum firmum, praelucente notitia tantum probabili; ita etiam imprudenter imperaret assensum firmissimum, praelucente notitia solum moraliter certa.

Resp. *Neg. antec. Ad prob.* negatur paritas, quia notitia revelationis tantum probabilis non excludit dubium prudens de non-exsistentia revelationis; et, stante tali dubio, profecto evidens est, voluntatem non posse imperare prudenter assensum fidei firmum, quo attingatur mysterium ut certo divinitus revelatum. At notitia certa revelationis, etiamsi haec certitudo sit tantum moralis, excludit omne dubium prudens de opposito. Quo fit, ut voluntas possit imperare assensum magis firmum, quam merentur motiva credibilitatis, assensum videlicet respondentem auctoritati Dei revelantis; quemadmodum etiam in fide humana apud homines contingere solet. Cfr. SUAREZ, *De fide* d. 6 s. 5 n. 7.

641. Obi. c. 2.am p. Si voluntas posset efficere, ut intellectus adhaereret firmiter obiecto non apparenti, quale est obiectum fidei; posset quoque efficere, ut similiter adhaereret cuivis obiecto, etiam non vero. Atqui sic perit omnis vera certitudo, et solum remanet pertinacia voluntatis. Ergo adhaesio intellectus ad obiectum fidei, potius quam vera certitudo, videtur esse pertinacia voluntatis.

Resp. *Neg. antec.* Ratio negationis est, quia repugnat actus intellectus sine suo obiecto; obiectum autem intellectus est ens sub ratione veri. In casu nostro adest veritas cui intellectus adhaereat ex imperio voluntatis, non quidem sciendo, sed certe credendo. Quapropter «ille qui credit, habet sufficiens inductivum ad credendum; inducitur enim auctoritate divinae doctrinae miraculis confirmatae, et, quod plus est, interiori instinctu Dei invitantis, unde non leviter credit; tamen non habet sufficiens inductivum ad sciendum; et ideo non tollitur ratio meriti». S. THOMAS, 2-2 q. 2 a. 9 ad 3.

Inst. 1. Ultimum motivum certitudinis est evidentia. Atqui ultimum motivum assensus fidei divinae non est evidentia, sed auctoritas Dei revelantis. Ergo assensus fidei nequit esse certus certitudine proprie dicta.

Resp. Ultimum motivum certitudinis est evidentia praecise stricta *N.* saltem evidentia late dicta *Subdist.* quatenus assensus certus semper debet nasci ex evidentia *N.* quatenus debet praesupponere aliquam evidentiam, iterum *Dist.* sive extrinsecam sive intrinsecam rei *C.* praecise intrinsecam *N.* Etiam assensus fidei, qui sane in se est essentialiter obscurus, praesupponit evidentiam aliquam de facto revelationis et de nexu inter auctoritatem Dei revelantis et veritatem rei revelatae. Ergo nec certitudo fidei divinae propria excipitur ab illa lege generali, secundum quam intellectus noster ad actum certum postulat natura sua aliquam rei evidentiam.

S. THOMAS, 2-2 q. 1 a. 4 proponit hanc difficultatem: «Apostolus (1 COR 13) dicit: *Videmus nunc per speculum in aenigmate*, et loquitur de cognitione fidei; ergo id quod creditur videtur». Cui difficultati sic satisfacit: «Ad secundum dicendum, quod ea quae subsunt fidei, dupliciter considerari possunt: *uno modo* in speciali, et sic non possunt esse simul visa et credita... *alio modo* in generali, scilicet sub communi ratione credibilis, et sic sunt visa ab eo qui credit; non enim crederet, nisi videret ea esse credenda vel propter evidentiam signorum vel propter aliquid huiusmodi».

642. Obi. c. 3.am p. S. THOMAS, 2-2 q. 4 a. 8 dicit, quod sapientia, scientia et intellectus, etiam ut virtutes intellectuales, sint certiores *ex parte subiecti et quoad nos,* quam actus fidei divinae. Nam «certitudo, inquit, potest considerari dupliciter: *uno modo* ex causa certitudinis; et sic dicitur esse certius illud quod habet certiorem causam; et hoc modo fides est certior tribus praedictis, quia fides innititur veritati divinae, tria autem praedicta innituntur rationi humanae: *alio modo* potest considerari certitudo ex parte subiecti; et sic dicitur esse certius quod plenius consequitur intellectus hominis; et per hunc modum, quia ea quae sunt fidei sunt supra intellectum hominis, non autem ea quae sunt sub tribus praedictis, ideo ex hac parte fides est minus certa». Ergo actus fidei divinae non est simpliciter certior omni assensu naturali.

Resp. Mens S. Thomae non est, ut adversarii existimant (617), actum fidei esse quidem certiorem in seipso, sed non reddere nos magis certos; hic enim sensus, praeterquam quod sit falsus, repugnat iis quae idem S. Doctor tradit ibidem ad 2. Itaque mens Angelici Doctoris est, actum fidei superari a sapientia, scientia, intellectu, quantum ad maiorem manifestationem, non vero quantum ad maiorem inhaesionem et adhaesionem: et quia in fide est minor manifestatio, ideo posse ex parte subiecti credentis dari aliquam formidinem involuntariam, quae in sciente et intellegente rem dari non potest. Cfr. VALENTIA, In 2-2 d. 1 q. 4 punc. 8.

643. Inst. 1. Intellectus nequit assentiri certius obiectis obscuris, quam evidentibus. Sed per assensum fidei assentitur obiectis obscuris, et per actum scientiae evidentibus. Ergo actus fidei non potest esse certior actu scientiae.

Resp. Intellectus nequit obiectis obscuris assentiri certius, quam evidentibus, si cetera sunt omnino paria *C.* si cetera sunt imparia, si v. g. circa obiectum obscurum habet motivum longe excellentius ac efficacius, quam circa obiectum evidens *N.* maxime si accedat insuper auxilium gra-

tiae. *Contradist. min.* Per assensum fidei assentitur intellectus obiectis obscuris, et per actum scientiae evidentibus, ita tamen ut pro utroque assensu habeat idem aut simile motivum *N.* ita ut pro assensu fidei habeat motivum longe excellentius, et praeterea auxilium gratiae *C.* et sub datis distinctionibus negatur consequens et consequentia.

Inst. 2. Ille assensus est simpliciter certior, qui magis excludit formidinem de opposito. Sed assensus evidens scientiae magis excludit formidinem de opposito, quam assensus fidei divinae. Ergo fides non est simpliciter certior omni assensu naturali.

Resp. *Dist. mai.* Ille assensus est simpliciter certior, qui magis excludit formidinem *a seipso,* seu est in se minus formidolosus *C.* qui magis excludit formidinem *a subiecto illum habente, Subdist.* si eam magis excludat etiam a semetipso *C.* secus *N.* Maior minorve certitudo assensus ex intrinsecis huius constitutivis aestimanda est; constitutiva autem fidei reddunt eam omni scientia naturali certiorem. Porro scientia est quidem evidentior, et ideo excludit a subiecto sciente non solum formidinem actualem, sed etiam ipsam potentiam formidandi.

644. Inst. 3. Actus fidei dependet a motivis credibilitatis. Sed haec solum generant certitudinem moralem. Ergo actus fidei non potest esse nisi moraliter certus.

Resp. *Dist. mai.* Actus fidei dependet a motivis credibilitatis tamquam a suo motivo formali *N.* tamquam a praevia condicione *C. Conc. min. Dist. conseq.* Si actus fidei penderet a motivis credibilitatis tamquam a suo motivo formali, non posset esse nisi moraliter certus *C.* si solum pendet ab eis tamquam a condicione praevia *N.* Per motiva credibilitatis exhibetur nobis moraliter certo prima Veritas aliquid testificans; et auctoritas primae Veritatis testificantis est motivum formale et specificativum actus fidei. Quare certitudo fidei non dependet a motivis credibilitatis, neque a cognitione, vi cuius sistitur menti prima Veritas testificans, sed ab ipsa auctoritate primae Veritatis testificantis. Cognitio illa, qua nobis innotescit prima Veritas testificans, potest quidem habere diversos gradus certitudinis sed ipse actus fidei, utpote fundatus in sola prima Veritate, eandem infallibilitatem, eandemque firmitatem semper habeat, necesse est.

Ad rem apposite Huarte, *Synopsis de virt. inf.* n. 77: «Ut domus aliqua firma consistat opus est ut habeat fundamenta solida: insuper ad fundamenta solida facienda, labore opus est. Sed tamen firmitas domus non pendet ab hoc labore, quo fundamenta iecimus, sed, eis iactis, aedificium consistit secundum vim quae ipsis fundamentis inest, non secundum vim per quam fundamenta posita sunt. Similiter in fide, ut aedificium credendi consurgat, opus est fundamento auctoritatis Dei revelantis; quod fundamentum construitur per motiva credibilitatis; eo autem constructo, assensus fidei iam pendet ab ipsa Dei auctoritate, nec proportionatur motivis credibilitatis, sed ipsi motivo fidei, seu ipsi auctoritati Dei revelantis».

645. Inst. 4. Fides, teste experientia, patitur in multis haesitationes et dubitationes circa obiectum quod credit; scientia autem vera, nulla unquam agitatur dubitatione. Ergo scientia est firmior fide.

Resp. Haec difficultas iam est soluta superius (643); sed quoniam hic proponitur sub alia forma, etiam solutio sub alia forma erit tradenda. Unde in forma sic respondetur: Fides nostra patitur motus haesitationis et dubitationis involuntariae et imprudentis *C.* voluntariae et prudentis *N.* Ergo scientia est firmior fide, praecise quoad exclusionem motuum dubitationis involuntariae et imprudentis *C.* secus *N.* Huiusmodi motus in credente non obstant, quominus fides sit firmior tum in infallibilitate, tum in adhaesione, tum in ipsa exclusione formidinis deliberatae et prudentis; solum enim ostendunt fidem non esse evidentem, et esse contra fidem aliquas rationes mere apparentes. Poteris comparare fidem cum arbore ingente et ramosa et alta ventisque exposita; scientiam autem cum arbuscula consita in humili loco, ubi ventus vix spirat. Iam vero, quod arbor illa magna, quae caelum pertingere videtur, ventis vehementer agitetur, necnon et tempestate evellatur, dum arbuscula in suo loco immota maneat, profecto non arguit, illam minus firmiter terrae adhaerere, aut facilius quam arbuscula removeri et extirpari posse, sed eam maiori ventorum vi excuti atque iactari. Cfr. Coninck, d. 14 dub. 4 n. 60; S. Thomas, 2-2 q. 4 a. 8.

Inst. 5. Hugo a S. Victore, *De sacram.* l. 1 p. 10 c. 2: «Fides, inquit, est certitudo quaedam animi de absentibus, supra opinionem et infra scientiam constituta». Ergo sicut fides est certior quam opinio, ita est minus certa quam scientia.

Resp. Certitudo fidei dicitur media inter certitudinem scientiae et certitudinem opinionis, quatenus certitudo scientiae consistit in duobus, nempe in evidentia et firmitate adhaesionis; certitudo fidei in uno, scilicet in firmitate adhaesionis; certitudo vero opinionis in neutro. Nisi fortasse Hugo a S. Victore loquatur hic de fide quae est opinio firmata rationibus, non autem de fide infusa. Cfr. S. Thomas, In 3 dist. 23 q. 2 a. 2 sol. 3 ad 1.

646. Inst. 6. S. Augustinus, *De Trinit.* l. 15 c. 1 sq. dicit, fidem scientia illustrari ac roborari. Ergo haec certior est illa. ML 42, 1058.

Resp. Iuxta S. Augustinum, scientia roborat fidem *extrinsece C. intrinsece N.* Profecto scientia roborat fidem, quatenus, illustrando ea quae fides tradit, disponit voluntatem ad imperandum actum fidei fortius, suavius, stabilius.

Inst. 7. Repugnat ut unus actus sit certior altero certitudine infallibilitatis. Probatur: 1.° Quia certitudo infallibilitatis non recipit magis et minus, sed consistit in indivisibili, nempe in metaphysica repugnantia falsitatis. 2.° Quia hoc ipso quod impossibilitas consistat in metaphysica repugnantia ad exsistendum, non potest una chimaera esse magis impossibilis quam altera. 3.° Quia nullus actus potest esse verior altero; ergo nec certior certitudine infallibilitatis.

Resp. *Neg. antec.* Ad *prob.* 1.am *Dist.* Certitudo infallibilitatis non recipit magis et minus, secundum id quod dicit *de negativo C.* secundum id quod dicit de *positivo N.* De negativo dicit praecise repugnantiam cum falsitate; de positivo autem, motiva in quibus haec repugnantia fundatur. Cum igitur ex hac parte actus fidei essentialiter exigat obiectum sic se habere, sicut ipse enuntiat, quod non convenit assensui naturali; iure merito dicitur certior certitudine infallibilitatis. Ad 2.am Etiam una chimaera potest dici

magis impossibilis quam altera, si impossibilitas spectetur secundum rationes positivas in quibus fundatur. Ad 3.am Nullus actus potest esse verior altero veritate *formali C. radicali N.* Veritas formalis consistit in conformitate actus cum obiecto; ac proinde in quadam aequalitate, quae sane non recipit magis et minus. Veritas autem radicalis consistit in exigentia huius conformitatis; quae quidem exigentia potest esse maior minorve.

647. Inst. 8. Actus fidei non potest certitudine radicali esse magis certus ac infallibilis, quam quodvis principium lumine naturali notum. Nam si falsificaretur v. g. hoc principium lumine naturae notum: *Non potest idem simul esse et non esse,* ipso facto falsicaretur actus fidei. Ergo.

Resp. *Dist. antec.* Actus fidei non potest certitudine radicali esse magis certus et infallibilis, quam quodvis principium lumine naturae notum, inquantum certitudo radicalis fundatur in obiecto materiali *C.* inquantum fundatur in obiecto formali et in principio efficiente actus *N.* Nam cum obiectum materiale fidei sit saepe contingens, et prima principia sint necessaria; planum est, maiorem certitudinem radicalem in fide non posse tunc repeti ex obiecto materiali. Cum tamen fides theologica sit essentialiter conexa cum revelatione reipsa exsistente, et haec sit infallibilis infallibilitate divina; hinc quod actus fidei sit radicaliter magis certus, quam quodvis principium lumine naturae notum.

Ad *prob. Dist.* Si falsificaretur principium lumine naturae notum, falsificaretur et ipsa fides, *formaliter* et *immediate N. consecutive* et *mediate C.* Revera, cum fides divina non fundetur in principiis naturalibus, ut in suo obiecto formali, sed in solo Deo; falsificatis principiis, non est cur falsificetur fides *directe* et *immediate,* sed ad summum solum *mediate* et *arguitive.* Et hoc ipsum dixi *Trans.,* quia si in hoc casu impossibili adhuc supponatur Deus infallibilis, actus fidei nec consecutive falsificaretur; quod enim revelatio divina assereret, adhuc esset determinate verum. Si vero ipsum verbum divinum supponatur falsificari, supponitur quoque Deus fallibilis, et tunc non solum fides, sed etiam scientia et omnia, quaecumque exsistunt, pessum dentur oportet.

648. Inst. 9. Si actus fidei est certior certitudine infallibilitatis omni assensu naturali, quantumvis evidente, tunc iste actus fidei: *Verbum est incarnatum,* est certior hoc assensu naturali evidente: *Verbum est vel non est incarnatum.* Sed hoc nequit admitti; quia ad summum potest concedi utrumque assensum esse aeque certum. Ergo.

Resp. Actus fidei, quo credimus: *Verbum est incarnatum,* est certior actu naturali quo asserimus: *Verbum est vel non est incarnatum,* certitudine formali *N.* radicali *C. Contradist. min.* Non potest admitti, esse certiorem *formaliter C. radicaliter N. Ad prob.* Ad summum potest concedi utrumque esse aeque *formaliter* certum *C.* aeque *radicaliter* certum *Subdist.* si utrumque esset cognitum per idem lumen, idemque motivum formale *C.* secus *N. Verbum esse incarnatum,* cognoscimus cognitione supernaturali, orta ex testimonio et ex auxilio divino: *Verbum esse vel non esse incarnatum,* cognoscimus cognitione naturali, orta ex apparentia veritatis et ex lumine nostri intellectus.

Inst. 10: Ideo actus fidei dicitur radicaliter certior actu scientiae evi-

denti, quia, si actus fidei esset falsus, Deus esset causa per se falsitatis. Sed eadem ratio militat pro actu scientiae evidenti. Nam sicut Deus, ut auctor gratiae, est causa actus fidei supernaturalis; ita, ut auctor naturae, est causa actus naturalis evidentis.

Resp. *Conc. mai. Neg. min.* Ad *prob. Neg.* paritas. Certe Deus non minus est auctor naturae quam gratiae, auctor luminis naturalis quam luminis supernaturalis. Sed, quamvis utriusque luminis auctor sit Deus, haec tamen lumina sunt in diverso ordine constituta, ita ut unum sit instrumentum naturae, alterum vero instrumentum Dei. Quare actus supernaturalis respicit Deum ut causam principalem, et naturam ut causam instrumentalem; actus autem naturalis respicit naturam ut causam principalem. Omnis actus supernaturalis est intentus a Deo, actus vero naturalis potest esse tantum permissus. Lumen, quo ponitur actus supernaturalis, est veluti instrumentum supernaturale Spiritus Sancti, per quod Ipse movet hominem ad assentiendum revelationi divinae reipsa exsistenti, ideoque est lumen proportionatum Deo et participative divinum. E contra, lumen ad intellegenda principia naturalia per actus simpliciter naturales, est instrumentum naturae, per quod ipsa natura, ut causa principalis, movet hominem ad rite percipiendas veritates naturales, ideoque est lumen proportionatum naturae, et omni ex parte aliquid creatum. Non ergo datur paritas.

649. Inst. 11. Ex dictis, quivis fidelis ita est actu dispositus, ut potius negaret veritatem etiam metaphysice evidentem, quam veritatem divinitus revelatam. Sed hoc dici nequit. Ergo. Probatur *minor:* 1.° Quia est impossibile, ut veritas metaphysice evidens contrarietur veritati revelatae; igitur non est necesse, ut credens sit paratus ad illam negandam. 2.° Quia si per impossibile contrariaretur, hoc ipso veritas revelata non esset evidenter credibilis; ergo numquam veritas evidens est neganda prae veritate revelata. 3.° Est impossibile, ut intellectus, etiam ex imperio voluntatis, neget veritatem metaphysice evidentem; non ergo potest esse ita comparatus, ut eam negare valeat prae veritate revelata.

Resp. *Dist. mai.* Quivis fidelis est comparatus ad negandam veritatem evidentem prae revelata, *absolute N. condicionate,* i. e. si alterutra neganda foret *C. Contradist. min. Neg. conseq.* Ad prob. 1.am *Conc. antec. Dist. conseq.* Non est necesse ut sit paratus *absolute C.* sub hac condicione: si per impossibile contrariaretur veritati revelatae *N.* Ad 2.am *Dist. conseq.* Ergo veritas evidens numquam est neganda *absolute C. sub hac condicione:* si per impossibile, supposita contrarietate inter veritatem evidentem et revelatam, fides stare posset *N.* Ad 3.am *Dist. conseq.* Non potest esse paratus ad negandam veritatem evidentem prae veritate revelata in hypothesi quod alterutra foret neganda *N.* secus *C.*

Ratio distinctionis patet ex dictis. Nam licet veritas evidens negari non possit, adhaesio tamen appretiative summa ad veritatem divinitus revelatam supra omnem veritatem non revelatam, recte declaratur per hoc quod homo fidelis sit actu, subiective quidem absolute, obiective autem condicionate, ita comparatus, ut negaret potius omnem veritatem non revelatam, quam revelatam, si alterutra, sive per possibile sive per impossibile, neganda foret. Sic in re simili: licet poenae inferni numquam sint eligendae,

detestatio tamen peccati mortalis supra poenas inferni, rectissime declaratur per hoc quod contritus sit actu ita affectus, ut eligeret potius ipsas poenas inferni, quam peccare mortaliter, si alterutrum, sive per possibile sive per impossibile, eligendum foret. Qui modus loquendi apud Sanctos et doctores Ecclesiae est valde usitatus. Cfr. ERBER, *Theol.* tr. 4 d. 7 a. 2 n. 480.

650. Inst. 12. Nemo potest esse paratus ad negandam aliquam veritatem prae seipsa. Atqui ex dictis sequitur, credentem debere esse paratum ad negandas aliquas veritates prae seipsis. Nam sunt aliquae veritates naturales divinitus revelatae, adeoque tum scitae tum creditae, v. g. *Deus exsistit, homo est liber,* et aliae plures. Sequitur ergo, credentem debere esse paratum ad affirmandam et negandam eandem veritatem. Item, deberet esse paratus ad neganda motiva credibilitatis potius, quam veritatem revelatam; cum tamen, illis negatis, veritas revelata non sit credibilis.

Resp. *Dist. mai.* Nemo potest esse paratus ad negandam aliquam veritatem prae seipsa, ut fundata in eodem motivo *C.* ut fundata in alio excellentiore motivo *N.* Credens est paratus ad negandam veritatem ut fundatam in motivo per lumen naturae noto, prae eadem veritate ut fundata in auctoritate Dei revelantis: seu, quod idem est, est paratus ad negandum nexum motivi scientifici potius, quam nexum motivi fidei cum eadem veritate; in quo praecise stat appretiatio motivi fidei supra motivum scientificum.

Porro quando una eademque veritas est tum *scita* tum *credita,* non est necesse ut credens, vi assensus fidei, sit paratus ad negandam veritatem scitam potius quam creditam, seu ad negandam et affirmandam eandem veritatem sub diversis motivis conceptam; sed sufficit ut sit paratus ad negandum nexum motivi scientifici potius, quam nexum motivi fidei cum eadem veritate. Item deberet esse paratus ad neganda potius motiva credibilitatis, quam veritatem revelatam, *absolute N. sub hac condicione:* si per impossibile, illis negatis, fides stare posset *C.* Similis est responsio pro aliis casibus similibus, qui obici solent.

651. Inst. 13. Non repugnat assensus fidei naturalis fundatus in auctoritate Dei revelantis. Sed auctoritas Dei revelantis meretur assensum super omnia firmum. Ergo assensus fidei supernaturalis non superat certitudinem quamlibet naturalem.

Resp. Assensus fidei naturalis fundatus in auctoritate Dei revelantis, si daretur, esset super omnia firmus ratione obiecti formalis tantum; at assensus fidei supernaturalis est super omnia firmus, tum ratione obiecti formalis, tum etiam ratione principii efficientis. Ergo iure merito dicitur certior.

Nota praeterea, duplicem actum fidei naturalis concipi posse: *Unum* qui sit propter auctoritatem Dei revelantis, ut confirmatam motivis credibilitatis; iste actus fidei ultimo resolvitur in motiva credibilitatis, ac proinde non est super omnia firmus: *Alterum* qui sit propter auctoritatem Dei revelantis *non visam,* propter puram Dei auctoritatem secundum se sumptam. Huiusmodi fidem naturalem esse possibilem negat SUAREZ, *De fide* d. 6 s. 7 n. 7.

Verum, quamvis daretur talis fides naturalis, non tamen esset super omnia firmus ratione principii efficientis, nec proinde esset essentialiter nexus cum testimonio divino reipsa exsistente. Ergo non esset aeque certus ac est actus fidei supernaturalis. Cfr. WILMERS, *De fide* n. 167-179.

ARTICULUS IV

DE VERITATE FIDEI

652. Ex dictis in articulo praecedenti satis superque concluditur, actum fidei divinae esse essentialiter verum. Ut autem haec proprietas fidei nobis adhuc penitius innotescat, oportet ut hic specialis quaestio de illa instituatur. Porro actus fidei duplici ex capite poterit fingi falsus: sive ex parte obiecti materialis, quatenus obiectum non est ita, ut per fidem affirmatur; sive ex parte obiecti formalis, quatenus de facto non exsistit id propter quod creditur obiectum materiale. Hinc duplex nascitur quaestio: *Prima* est, numne ex hypothesi divinae revelationis obiectum a Deo revelatum sit absolute verum. *Altera* est, numne ad actum fidei supernaturalis sufficiat revelatio apparens tantum, et existimata.

Solutio prioris quaestionis dependet ab hoc quaesito: An Deus aliquando revelaverit falsum, aut saltem illud revelare possit. Altera autem quaestio versatur circa duos casus in quibus revelatio non exsistens potest apparere et existimari tamquam vere exsistens: *unus* nempe est, si obiectum in se falsum putetur per errorem esse a Deo revelatum: *alter* est, si obiectum in se quidem verum, non tamen a Deo revelatum, iudicetur per errorem esse a Deo revelatum. Duo itaque in hoc articulo sunt expendenda: 1. An Deus possit revelare falsum. 2. An actus fidei supernaturalis possit ferri in revelationem mere apparentem.

653. *Quoad primum.* Mentiri est contra mentem ire. Ideo mendacium definiri solet, locutio contra mentem loquentis. Quare non semper est idem mentiri ac falsum dicere. Potest enim aliquis dicere falsum, existimans id esse verum; et e contra, dicere aliquid verum, putans id esse falsum. In primo casu non mentiretur, utique vero in altero. Fatendum tamen, in ordine ad Deum haec duo fore inseparabilia, mentiri scilicet et dicere falsum. Cum enim Deus non possit non scire omne verum, consequens est ut, si dicat iuxta suam mentem, dicat id quod est verum; et e contra, si diceret falsum, diceret etiam contra suam mentem. Ergo impossibile est Deo dicere aliquid falsum, et non mentiri. Non videtur de ratione mendacii esse ut loquens pro fine directo habeat

deceptionem audientis; satis est enim ad mentiendum illa voluntas decipiendi quae est veluti imbibita in ipsa locutione contra mentem.

Fuerunt aliqui qui, ut sua excusarent mendacia, Deum quoque mendacem facere non erubuerunt. Isti sunt *priscillianistae* et *armeni*, dicentes, Deum de facto saepe mentitum fuisse. Ab hoc errore parum distat Robertus Holchot, In 2 q. 2 a. 8 m. 3, et In 1 q. 1 a. 8, qui affirmat, Deum saepe testatum fuisse falsum, et promisisse quod non implevit; non tamen fuisse mentitum; quia mendacium, praeter locutionem contra mentem, importat malitiam voluntatis inique decipientis alium; Deum vero absque ulla malitia et iniquitate hominem interdum decipere posse, et de facto decepisse. In quo sane non discrepat a praedictis haereticis, quippe qui nomine mendacii solum intellegebant locutionem contra mentem, quam in Deo licitam et iustam, absque ulla malitia et iniquitate, esse putabant. Alii dixerunt, Deum de facto nec mentiri, nec falsum dicere, nec posse id facere de potentia ordinaria; posse tamen de potentia absoluta, non quidem mentiri, propter rationem proxime datam, sed utique dicere falsum. Ita Almainus, *Moral.* c. 7; Aliacus, In 3 q. 2 dub. 3; Adamus, In 3 dist. 14 q. 4 a. 2; Gabriel, In 3 dist. 38 q. unic. concl. 2.

654. *Attamen doctrina vera tenet, Deum de facto numquam mentitum esse, nec falsum dixisse.* Hanc doctrinam esse de fide, fatentur theologi omnes; et constat ex S. Scriptura apertissime: «*Fidelis Dominus in omnibus verbis suis, et sanctus in omnibus operibus suis*», Ps. 144, 13; «*Non est Deus quasi homo, ut mentiatur; nec ut filius hominis ut mutetur*», Num. 23, 19; «*Qui non mentitur Deus*», Tit. 1, 2; «*Est autem Deus verax, omnis autem homo mendax*», Rom. 3, 4; Cfr. Lugo, *De fide* d. 4 s. 2 n. 16; Suarez, *De fide* d. 3 s. 5 n. 6; Ripalda, *De fide* d. 4 s. 1 n. 2; Salmanticenses, *De fide* d. 2 dub. 1 § 1 n. 3.

Tenendum praeterea, Deum nec de potentia absoluta posse mentiri, aut falsum dicere. Sententiam contrariam theologi gravi censura afficiunt: Suarez, Bañez, Hurtado et alii eam damnant ut haereticam; Lugo et alii, ut proximam haeresi; Lorca et alii, ut erroneam; Valentia et alii saltem ut temerariam. Cfr. Suarez, *De fide* d. 3 s. 5 n. 6; Ripalda, *De fide* d. 4 s. 2 n. 10.

655. *Quoad alterum.* An scilicet revelatio divina existimata, et non vera, possit esse ratio sufficiens credendi fide infusa. Ratio dubitandi est, quia revelatio divina rudibus saepe sufficienter proponitur per parentes, ludimagistros, parochos, verbo, per magisterium hominum,

qui, sive per malitiam sive per ignorantiam, possunt proponere tamquam revelatum a Deo, quod revera revelatum non sit. In hac hypothesi non est eis nisi revelatio solum existimata; et haec revelatio videtur praedictis rudibus non solum sufficere ad credendum, verum etiam inducere obligationem credendi ea quae tamquam divinitus revelata proponuntur. Adde quod in aliis virtutibus sufficit obiectum formale pure existimatum: Sic qui existimat prudenter hanc hostiam esse consecratam, elicit verum actum virtutis religionis adorando illam, etiamsi consecrata non sit: qui putat, hunc hominem esse vere pauperem, exercet verum actum virtutis misericordiae, etiamsi ille pauper non sit: qui diligit proximum propter sanctitatem, quam in eo esse iudicat, diligit eum vera caritate, etiamsi ille non vere sanctus, sed hypocrita sit. Ergo a pari, qui prudenter censet, hoc obiectum esse a Deo revelatum, elicit verum actum fidei theologicae credendo illud, etiamsi reapse revelatum non sit.

656. Itaque, claritatis causa, duplex quaestio est distinguenda: 1.ª An possit ita proponi revelatio falsa, ut quis possit, aut etiam teneatur, velle credere illam. 2.ª An, supposita tali propositione revelationis falsae, assensus qui exinde eliceretur, esset assensus fidei infusae.

De prima quaestione actum est superius (370); et quamvis Eximio Doctori videatur, de facto numquam dari sufficientem propositionem rei falsae, quae ad assensum fidei divinae eliciendum sufficiat, nihilominus cum Lugo, Viva, aliisque quam plurimis theologis censemus, posse revera aliquando ita proponi falsam alicuius revelationem, ut quis iudicet se posse et debere illud credere. Fatemur itaque, in praedicto casu rusticum habere piam affectionem voluntatis, qua vult credere mysterium falso propositum; fatemur illum etiam mereri per istam voluntatem credendi, si adsint cetera praerequisita ad meritum; fatemur et posse aliquando peccare, si non imperet intellectui assensum fidei; negamus tamen posse elicere assensum supernaturalem fidei theologicae circa illud obiectum falsum. Cfr. Lugo, *De fide* d. 4 s. 6 n. 92.

657. *De secunda quaestione, quae hic ad examen venit,* asserimus, revelationem veram, seu reipsa factam, esse prorsus necessariam ad obiectum formale fidei constituendum, ad fundandum et eliciendum assensum supernaturalem fidei infusae. Ita censent Suarez, *De fide* d. 3 s. 13 n. 3; Lugo, *De fide* d. 4 s. 6; S. Bonaventura, In 3 dist. 24 a. 1 q. 1; Caietanus, In 2-2 q. 1 a. 1; Valentia, In 2-2 d. 1 q. 1 p. 3; Coninck, *De fide* d. 6 dub. 9 n. 22; d. 10 n. 78 sqq.; S. Thomas, In 3 dist. 23 q. 2 a. 4 ad 2; dist. 24 q. 1 a. 1. Sunt, et plures, qui sententiam

contrariam nota temeritatis afficiunt. Attamen RIPALDA, *De ente supernat.* l. 3 d. 59 s. 5 n. 33 ait: «Ego vero, alias parum audax, quamquam sententiae affirmanti non plene subscribo, audebo asserere illam temeritate vacare». SCOTUS, In 3 dist. 23 q. *unic.* videtur significare, habitum fidei infusae posse ponere assensum ex revelatione falso existimata. Quia «decipi et non decipi, inquit, non est a parte habitus, nec a parte assensus, quem facit, sed a parte obiecti, secundum quod obiectum, cui assentit, vere vel false praesentatur habitui inclinanti... ideo non est certior quantum ad non decipi fides infusa, quam acquisita». Cfr. *Opera omnia* (Parisiis 1894) t. 15 pg. 23 n. 16. Doctrina tamen nostra in thesi sequenti contenta ita videtur certa, ut sine temeritate negari non possit.

THESIS

Actus fidei divinae, non solum ex parte obiecti materialis, sed etiam ex parte obiecti formalis, est necessario verus

658. Pars 1.ª *Ex parte obiecti materialis.*

Prob. Actus fidei divinae, supposita revelatione, est necessario verus ex parte obiecti materialis, si Deus nec de potentia absoluta possit revelare falsum. Atqui Deus nec de potentia absoluta potest revelare falsum. Ergo actus fidei divinae ex parte obiecti materialis est necessario verus. *Minor* probatur:

1.° **Ex Patribus.** S. AUGUSTINUS, *De symbolo, serm.* 1 *ad catech.* c. 1 n. 2: «Deus omnipotens est, inquit; et, cum sit omnipotens, mori non potest, falli non potest, mentiri non potest; et, quod ait Apostolus, *negare seipsum non potest* [2 TIM. 2, 13]. Quam multa non potest, et omnipotens est: et ideo omnipotens est, quia ista non potest. Nam si mori posset, non esset omnipotens: si mentiri, si falli, si fallere, si inique agere, non esset omnipotens». *De civ. Dei* l. 22 c. 25 scribit: «Si volunt invenire quod Omnipotens non potest, habent prorsus: ego dicam, mentiri non potest. Credamus ergo quod potest, non credendo quod non potest. Non itaque credentes quod mentiri possit, credant esse facturum quod se facturum esse promisit». ML 40, 627; 41,.793.

S. ATHANASIUS, *Orat. de incarn. Verbi* n. 6 dicit: «Nam absurdum erat Deum loquentem mentiri». MG 25, 106. S. ANSELMUS, *Cur Deus homo* l. 1 c. 12 scribit: «Quod autem dicitur, quia, quod vult, iustum est, et quod non vult, iustum non est; non ita intellegendum est, ut si Deus velit quodlibet inconveniens, iustum sit, quia ipse vult. Non enim sequitur, si Deus vult mentiri, iustum est mentiri; sed potius Deum

illum non esse. Nam nequaquam potest velle mentiri voluntas, nisi in qua corrupta est veritas, immo quae deserendo veritatem corrupta est· Cum ergo dicitur, si Deus vult mentiri non est aliud quam si Deus est talis natura, quae velit mentiri: et idcirco non sequitur, iustum esse mendacium, nisi ita intellegatur, sicut cum de duobus impossibilibus dicimus: Si hoc est, illud est; quia nec hoc nec illud est». ML 158, 378. Plura alia referunt VALENTIA, In 2-2 d. 1 q. 1 p. 3; SUAREZ, *De fide* d. 3 s. 5.

659. 2.° **Ex ratione.** Nam Deo dicere falsum, idem esset ac mentiri; quia Deus dicens falsum, scienter et volenter loqueretur contra mentem. Atqui Deo absolute repugnat mendacium. Etenim mendacium est intrinsece malum morale; et, inquantum tale, absolute oppositum sanctitati et veracitati Dei.

Si Deus posset dicere falsum, *a)* Deus non esset summa fide dignus; *b)* nos licite ac prudenter possemus dubitare de mysteriis a Deo revelatis *c)* consequenter fides nostra foret inanis, spes incerta, securitas nulla, fundamenta religionis christianae quassata, diruta, eversa. Sed haec nullus mente sanus admittere potest; manifestum est enim, Deum ob suas simplices perfectiones nihil facere posse, ex quo infinita eius auctoritas in loquendo in dubium revocetur, et ista rerum inordinatio contra dictamina rationis necessario consequatur. Ergo revera *impossibile est mentiri Deum*, HEBR. 6, 18; quia *negare seipsum non potest.* 2 TIM. 2, 13.

660. Pars 2.ª *Ex parte obiecti formalis.*

Prob. 1.° Actus fidei erit necessario verus ex parte obiecti formalis, si in revelationem Dei mere existimatam nullatenus ferri possit. Atqui actus fidei infusae ita se habet. Nam revelatio, inquantum est obiectum formale fidei, debet proponi intellectui sub illustratione supernaturali, quae dicitur lumen fidei. Hoc lumen est quasi instrumentum, quo Spiritus Sanctus movet intellectum ad assensum; est singularis quaedam participatio luminis divini: est veluti incohatio quaedam luminis gloriae: est itaque proportionatum veritati Spiritus Sancti, qui nec falli nec fallere potest. Itaque fieri non potest, ut tale lumen proponat tamquam veram revelationem falsam.

661. 2.° Assensus fidei divinae est certior quovis assensu naturali; et ita certus, *cui non potest subesse falsum.* TRID. sess. 6 cap. 9. Atqui actus fidei, positus propter revelationem pure existimatam, esset sim-

pliciter falsus; nam per actum fidei affirmatur mysterium praecise *ut divinitus revelatum.*

662. 3.° Fides habitualis est essentialiter virtus intellectus. De ratione autem virtutis est non concurrere ad actum malum potentiae, cuius est virtus; siquidem virtus est dispositio perfecti ad optimum. Sed assensus fundatus in revelatione reipsa non exsistente, utpote falsus, est malus intellectui, qui nonnisi veritate perficitur. Ergo assensus fidei infusae nequit ferri in revelationem pure existimatam. Profecto dictum est (7), de ratione virtutis esse quod se habeat solum ad bonum. Bonum autem intellectus est verum. Ergo omnes virtutes, quae perficiunt intellectum, excludunt totaliter falsum. Quod sane nequit affirmari de virtutibus moralibus (375), quae partem appetitivam perficiunt; bonum enim appetitus stat in eo quod sequatur iudicium practicum rationis, sive verum, sive per accidens et inculpabiliter falsum. Nam tunc perficitur intellectus, cum conformatur obiecto prout est in se; tunc vero perficitur appetitus, cum conformatur obiecto prout est in intellectu. Cfr. S. Thomas, 2-2 q. 1 a. 3 ad 1.

663. 4.° Nullus actus virtutis potest esse sine suo obiecto formali; ergo actus fidei divinae non potest esse sine revelatione divina. Sed revelatio solum existimata non est revelatio divina. Ergo cum revelatione solum existimata nullus actus fidei divinae consistere potest. Re quidem vera, nihil obici potest alicui potentiae vel habitui vel etiam actui, nisi mediante ratione formali obiecti; sicut nihil potest oculis videri, nisi media luce; nihil potest ex praemissis sciri, nisi medio aliquo demonstrationis. Cum autem ratio formalis reddens aliquid credibile sit testimonium divinum, patet, nihil posse cadere sub fide nisi inquantum est testificatum a Deo. Relinquitur ergo quod, sine testimonio Dei reapse exsistente, nihil possit esse creditum fide divina. Cfr. S. Thomas, 2-2 q. 1 a. 3; Coninck, *De fide* d. 10 dub. 4 n. 70.

664. Difficultas vero est, ut superius (380) diximus, in explicando quo pacto possit haec veritas conciliari cum modo quo homines, praesertim rudes, inducuntur ad assensum fidei per magisterium aliorum hominum. Etenim potest contingere, sive per malitiam sive per ignorantiam, ut sufficienter proponatur eis aliquid tamquam divinitus revelatum, quod revera revelatum non sit: et in hoc casu rudes videntur aeque credere obiectum non revelatum ac revelatum, falsum ac verum. Ad hanc difficultatem solvendam, «mihi videtur, inquit Suarez, in re

ipsa numquam dari sufficientem propositionem rei falsae, quae ad credendum per fidem infusam sufficiat... sic dico illam non esse sufficientem ad credendum assensu fidei infusae, nisi certo et indubitanter constare possit, esse conformem doctrinae Ecclesiae, in qua falsitas esse non potest. Unde in illo casu... ille qui decipitur, si vellet advertere, dubitare posset, an illa doctrina sit conformis Ecclesiae, necne; et ideo non statim per fidem infusam assentiretur, sicque merito Deus illum non movet ad talem assensum». *De fide* d. 3 s. 13 n. 9. Praeferenda tamen est solutio quam dedimus superius n. 516.

665. Quaer. I. ***An Deus possit uti mentali restrictione.***

Restrictio mentalis est determinatio sensus locutionis ex mente loquentis. Potest esse *pure* aut *late* talis. Restrictio pure mentalis datur quando verba tum ex seipsis tum ex adiunctis externis significant falsum, licet relate ad illud, quod in mente retinetur, habeant sensum verum et conformem menti loquentis: quo fit, ut iste sensus nullatenus ab audiente percipi possit. E contra, restrictio mentalis late sumpta habetur cum audiens ex adiunctis externis restrictionem internam percipere, aut saltem de ea prudenter dubitare ac certiorari potest.

666. *Deus non potest uti restrictione pure mentali.* Quia talis restrictio aequiparatur mendacio, cum verba in hoc casu nullam habeant significationem externam conformem obiecto et menti loquentis. Idem dicendum est de restrictione mentali quando verba habent quidem aliquem sensum externum verum, ita tamen occultum ut a nemine deprehendi possit; tunc enim verba moraliter non exprimunt sensum verum, sed sensum obvium, quem supponimus esse falsum.

Ideo damnatae sunt ab Innocentio XI sequentes propositiones: «Si quis vel solus vel coram aliis, sive interrogatus sive propria sponte, sive recreationis causa sive quocumque alio fine, iuret se non fecisse aliquid, quod revera fecit, intellegendo intra se aliquid aliud, quod non fecit, vel aliam viam ab ea in qua fecit, vel quodvis aliud additum verum, revera non mentitur nec est periurus». «Causa iusta utendi his amphibologiis est quotiens id necessarium aut utile est ad salutem corporis, honorem, res familiares tuendas, vel ad quemlibet alium virtutis actum, ita ut veritatis occultatio censeatur tunc expediens et studiosa». DB 1176 sq. (1043 sq.).

667. *Deus potest uti restrictione mentali late dicta.* Ratio est, quia verba cum tali restrictione prolata, secundum sensum externum quem

habent ex circumstantiis consignificantibus, ab audientibus aliquo modo assequibilem, sunt conformia obiecto et menti loquentis, proindeque nec constituunt locutionem falsam nec mendacium. Et hic modus loquendi usitatus est in sacris litteris. Sic Christus interrogantibus discipulis de die iudicii respondit: «*De die autem illo vel hora nemo scit, neque angeli in caelo, neque Filius*», (Mc. 13, 32), neque Filius, nempe ut eis patefaceret; quod Christus mente retinuit, et quod discipuli poterant supponere. «*Dixerunt autem ad eum fratres eius: transi hinc et vade in Iudaeam... Dicit ergo eis Iesus... Vos ascendite ad diem festum hunc, ego autem non ascendo*», (Ioh. 7, 6 sqq.), cum tamen statim ascenderit, non manifeste, sed quasi in occulto. Ergo assertio Christi solum fuit vera cum restrictione mentali, scilicet non ascensurum publice ad manifestandam miraculis virtutem suam, ut a fratribus rogabatur. Cfr. Viva, *De fide* p. 6 d. 1 q. 2 a. 4; Lugo, *De fide* d. 4 s. 5.

668. Quaer. II. ***An possit Deus patrare miraculum in confirmationem doctrinae falsae.***

Quaestio movetur de vero miraculo. Verum autem miraculum quatuor modis fieri potest in confirmationem doctrinae falsae: *Primo,* si fiat a Deo ex intentione propria confirmandi doctrinam falsam. *Secundo,* si fiat ex arbitrio creaturae abutentis potestate miraculorum, Deo hunc abusum permittente. *Tertio,* si fiat ita ut *per se* confirmetur doctrina falsa; in illis nempe circumstantiis in quibus nullus alius miraculi finis prudenter coniectari queat. *Quarto,* si fiat ita ut solum *per accidens* confirmetur doctrina falsa; si nimirum fiat in talibus adiunctis, in quibus potest quidem apprehendi alius finis, de facto tamen, ob inadvertentiam adstantium, censeatur fieri ad falsam doctrinam confirmandam.

669. Iam vero, communis et vera theologorum doctrina est, Deum non posse patrare miraculum ex propria intentione confirmandi aliquam doctrinam falsam, saltem in praesenti providentia. Item communiter docent theologi, fieri posse verum miraculum, quo doctrina falsa *per accidens* confirmetur, saltem si inadvertentia hominis sit culpabilis. Ceterum non una est theologorum opinio:

Nam aliqui opinantur posse fieri, etiam in praesenti providentia, verum miraculum ad confirmandam doctrinam falsam, non quidem ex intentione Dei, at certe ex intentione ministri abutentis potestate patrandi miracula. Ita Bañez, q. 5 a. 1 ad 1; Valentia, In 2-2 d. 1 q. 5 punc. 2.

Alii existimant non posse id fieri in praesenti providentia, posse autem in alia. Sic VIVA, *De fide* p. 4 d. 1 q. 2 a. 2 n. 12 ait: «Quamvis non possit in praesenti providentia patrari miraculum in comprobationem falsi eo quod Deus mentiretur; de potentia tamen absoluta potest miraculis comprobari aliquis error speculativus, v. g. quod caelum sit lapideum; sive huiusmodi suasio ac deceptio intendatur a creatura habente potestatem miraculorum, sive ab ipso Deo; ita Rip. loc. cit.».

670. Opinio vero Ripaldae haec est: De potentia ordinaria, seu secundum leges ordinarias praesentis providentiae, fieri nequit miraculum in comprobationem doctrinae falsae, etiam sola creatura intendente errorem. Attamen de potentia absoluta, seclusis nempe legibus praesentis providentiae, potest Deus facere miraculum in suasionem doctrinae falsae, intendente sola creatura persuasionem talis doctrinae, etiamsi ea doctrina reddatur prudenter credibilis, et miraculum ex circumstantiis appareat ex solo fine suadendae illius fuisse patratum. Cfr. RIPALDA, *De fide* d. 4 s. 5 n. 45 et 51.

671. Vera tamen doctrina est, nec de potentia Dei absoluta fieri posse, ut verum fiat miraculum in confirmationem falsae doctrinae; sic enim Deus esset falsitatis testis, quod est impossibile, sicut cum aliquis defert litteras annulo regis signatas, creditur ex voluntate regis processisse quod in illis continetur. Revera, si rex proprio annulo signaret scripturam ministri in iis adiunctis, in quibus subditi alium finem, praeter confirmationem scripturae, prudenter coniectare non possent; quis non putaret, illud esse verum sigillum regium, quo rex, quod in scriptura continetur, id ipsum testari censeretur? Atqui in nulla providentia potest Deus testari falsum. Ergo nec potest confirmare miraculo falsam ministri doctrinam. Cfr. S. THOMAS, 2-2 q. 178 a. 2 ad 3; 3 q. 43 a. 1; *Quodlib.* 2 a. 6 ad 4.

672. Quaer. III. ***An Deus possit loqui amphibologice.***

Locutio amphibologica, seu ambigua, dicitur illa, quae habet duplicem sensum; unde fieri potest ut in uno a loquente, et in alio ab audiente accipiatur. Huiusmodi locutionibus Deum uti posse, est doctrina communis et vera; dummodo sensus a Deo intentus non sit adeo obscurus, ut nemo prorsus, ne quidem Ecclesia, illum assequi valeat. Immo de facto plura sunt in sacris litteris exempla quae id extra dubium ponere videntur (TOB. 5, 18). Fines autem quod Deus per istas locutiones ambiguas intendere censetur, assignari solent sequentes: *a)* Ne

Scriptura sancta vilescat, si cuivis etiam rudi et imperito perspicua sit; illa namque obscuritas, quae aliquando adest, verbo Dei scripto quandam maiestatem et auctoritatem conciliare videtur;—*b)* ut fideles excitentur ad inquirendum attentius et studiosius verum illius sensum;—*c)* ut mysteria fidei, hoc obscuritatis velamine tecta, infidelibus magis sacrata sint;—*d)* ut quae a prophetis subobscure praenuntiantur, eadem per ipsum eventum clariora reddantur;—*e)* ut habeatur subordinatio fidelium ad doctores Ecclesiae, maxime ad supremum Christi Vicarium, cuius est discernere in verbo Dei sensum verum a falso. Cfr. CONINCK, *De fide* d. 10 n. 61; LUGO, *De fide* d. 4 n. 75; RIPALDA, *De fide* d. 4 s. 6 n. 65; ERBER, *De virt. theol.* tr. 4 d. 2 a. 9 n. 202.

673. Quaer. IV. ***An Deus possit infundere nobis actum vel habitum erroneum.***

Actus erroneus est iudicium difforme obiecto. Habitus vero erroneus dicitur ille qui ex sua natura inclinat ad actum erroneum. Actus erroneus, seu error, alius est *speculativus,* alius *practicus*. Speculativum vocamus illum, qui bonis moribus non opponitur, v. g. *stellae sunt pares;* practicum autem, qui ducit nos ad falsum credendum vel male agendum, v. g. *personae in divinis sunt quatuor, fornicatio est licita.* Constat profecto, Deum, ut causam universalem, concurrere, saltem permissive, sicut concurrit ad peccatum, ad omnes actus erroneos, quos elicit creatura. At hic quaeritur, num possit concurrere etiam ut causa specialis, causando illos per se et ex propria intentione.

PRIMA SENTENTIA negat. Ratio negationis est, quia veracitati divinae repugnat locutio falsa. Sed infusio actus vel habitus erronei aequivaleret locutioni falsae. Ergo Deus nequit nobis infundere actum vel habitum erroneum. Ita SUAREZ, *De fide* d. 3 s. 5; d. 6 s. 5, multique alii, maxime thomistae.

SECUNDA SENTENTIA tenet, posse Deum infundere errorem speculativum, non vero practicum. Fundatur in eo quod error speculativus sit malum pure physicum. Ergo non est cur Deus non possit illum infundere. Ita LUGO, *De fide,* d. 4 s. 3; VIVA, *De fide* d. 1 q. 2 a. 1. Qui ibidem sub n. 3 ait: «Ex quibus sequitur nec repugnare quod Deus infundat non solum habitum erroris, verum etiam habitum vitiosum; sicut non repugnat, quod de facto Deus det homini appetitum sensitivum et tentationes, quibus ad peccatum inclinatur». Immo VAZQUEZ, In 1-2 d. 186 censet, errorem posse esse aliquando gratiam Christi, quando nimirum quis ex errore movetur ad bene moraliter operandum.

TERTIA SENTENTIA docet, Deum posse esse causam per se erroris,

etiam practici, sed tantum consequenter ad aliquam suppositionem contingentem: si v. g. parochus asserat homini indocto Spiritum Sanctum fuisse incarnatum; tunc assensus fidei, quem praestat rusticus iste, erit error practicus. Nam «Deus est causa principalis eius actus, in quem confert per se auxilium supernaturale; quia auxilium supernaturale est specialis concursus Dei, et eo Deus constituitur causa specialis actus moralis boni. At in actum erroneum confert per se auxilium supernaturale». «Ideo probabilius existimo, posse Deum esse causam per se, sive infundentem sive inducentem erroris». RIPALDA, *De fide* d. 4 s. 4 n. 37 sq.; *De ente supernat.* d. 56 s. 2; d. 59 s. 2 n. 15.

Hanc tertiam sententiam parum probabilem, secundam vere probabilem, primam vero probabiliorem iudicamus. Cfr. ERBER, *De virt. theol.* tr. 4 d. 2 a. 5.

OBIECTIONES

674. Obi. c. 1.am p. Teste S. Scriptura: 1.° Deus decepit pseudoprophetas, «*Et propheta cum erraverit, et locutus fuerit verbum, ego Dominus decepi prophetam illum*». Ez. 14, 9. 2.° Mentitus est per prophetas, «*Nunc igitur ecce dedit Dominus spiritum mendacii in ore omnium prophetarum tuorum qui hic sunt*». 3 REG. 22, 23. «*Ideo mittet illis Deus operationem erroris, ut credant mendacio*». 2 THESS. 2, 10. Ergo Deus aliquando mentitus est.

Resp. *Dist. antec.* Deus pseudoprophetas aliquando decepit *negative* et *permissive C. active* et *positive*, intendendo nempe aut infundendo deceptionem *N.* Dicitur Deus dedisse falsis prophetis spiritum mendacii, quatenus permisit ut falsi prophetae dicerent mendacia, quibus homines perversi voluntarie et culpabiliter deciperentur. Similiter intellegenda sunt verba Apostoli ad thessalonicenses dicentis, Deum sectatoribus Antichristi missurum operationem erroris, ut credant mendacio. Porro quae diximus de causa excaecationis et indurationis peccatorum ex parte Dei, eadem hic etiam locum habent. Cfr. BERAZA, *De grat. Christi* n. 409.

Ad rem *S. Augustinus, De 83 quaest.* q. 53 n. 2: «Quapropter Deus quidem per seipsum neminem decipit; est enim Pater Veritatis, et Veritas et Spiritus Veritatis... Quapropter cum et Aegyptii deceptione digni essent, et populus Israel pro illa aetate generis humani in tali adhuc gradu morum constitutus esset, ut non indigne hostem deciperet; factum est ut iuberet Deus, vel potius pro illorum cupiditate permitteret, ut vasa aurea et argentea, quibus adhuc terreni regni appetitores inhiabant, et peterent ab Aegyptiis non reddituri, et acciperent quasi reddituri [Ex. 3, 22]... Non itaque Deus deceptor est; quod credere nefarium et impium esse, quis non intellegat?, sed meritorum et personarum iustissimus distributor, faciens quaedam per seipsum, quae illo solo digna sunt, eique soli conveniunt... alia per servientem sibi creaturam, integerrimis legibus pro meritis ordinatam, quaedam eorum iubens, quaedam permittens». ML 40, 35 sq. Et S. CHRYSOSTOMUS, *In Ioh.* hom. 68 n. 2: «Cum enim derelinquimur a Deo, tradimur diabolo; traditi, innumeris afficimur malis». MG 59, 377.

675. Inst. 1. 1.° Multa Deus praedixit, sive per seipsum sive per prophetas, quae postea caruerunt effectu. (GEN. 4, 15; 4 REG. 20, 1; IOH. 3, 4). 2.° Angeli boni, prophetae, hagiographi saepe mentiti sunt (3 REG. 22, 12; 4 REG. 8, 10; GEN. 22, 5). 3.° Christus ipse videtur aliqua falsa dixisse (IOH. 5, 31 col. 8, 14; 7, 8). Ergo Deus potest mentiri, aut revelare falsum.

Resp. *Neg. conseq.* Ad 1.um *Dist.* Multa quae Deus praedixit *absolute,* postea caruerunt effectu *N.* Multa quae Deus praedixit *condicionate,* i. e. sub condicione sive explicita sive implicita, postea caruerunt effectu *Subdist.* ex defectu condicionis *C.* ex defectu veritatis Dei *N.*

Ad 2.um *Dist.* Viri inspirati saepe mentiti sunt, dum scribebant sub inspiratione Spiritus Sancti *N.* alias *Trans.* Ceterum, quae de sancto angelo Raphael, de prophetis, de aliis hagiographis obiciuntur, obviam habent explicationem sive in restrictione mentali late dicta, sive in locutione amphibologica, sive in allegoriis, quae in sacris litteris haud raro adhibentur.

Ad 3.um Christus apud IOH. 5, 31 dixit: «*Si ego testimonium perhibeo de meipso, testimonium meum non est verum*»; et ibid. 8, 14: «*Et si ego testimonium perhibeo de meipso, verum est testimonium meum*». Nulla tamen est contradictio; quia sensus prioris textus est hic: Si solus ego dicerem testimonium de me, hoc testimonium vestro iudicio non foret verum, id est, fide dignum. Alterius autem textus est: testimonium meum de me ipso revera est verum, tum quia ego non dico nec possum dicere falsum, tum quia non ego solus, sed Pater de me ipso testatur; «*quia solus non sum, sed ego et qui misit me, Pater... Ego sum qui testimonium perhibeo de meipso; et testimonium perhibet de me, qui misit me, Pater*». (vv. 16 et 18). «*Et in lege vestra scriptum est, quia duorum huminum testimonium verum est*». (v. 17).

676. Inst. 2. Deus potest praecipere et de facto praecipit mendacium illi, qui ex ignorantia invincibili putat, ad vitandum aliquod gravissimum malum esse licitum mendacium; talis quippe homo *ex lege naturae* teneretur dicere mendacium. Ergo etiam ipse Deus poterit dicere mendacium.

Resp. *Dist. antec.* Deus potest praecipere mendacium, inquantum mendacium in esse intentionali per iudicium erroneum apparet bonum *C.* inquantum mendacium secundum se sumptum est moraliter malum *N. Ad rationem:* Talis homo teneretur dicere mendacium, *per se* et prout mendacium est moraliter malum *N. per accidens,* et prout mendacium est apprehensum ut moraliter bonum *C.* In Deo autem mendacium non potest esse apprehensum ut moraliter bonum, cum Deus cognoscat res prout sunt, et mendacium sit intrinsece malum.

677. Obi. c. 2.am p. Fide divina credimus Christum esse in hac hostia consecrata, ideo enim Christus in hac hostia est obiectum nostrae adorationis. Sed interdum accidit ut hostia, quam adoramus, non sit consecrata. Ergo ad fidem divinam sufficit motivum pure existimatum.

Resp. *Neg. mai.* Nam fide divina credimus profecto, Christum esse in omni hostia vere consecrata; non vero credimus, eum esse in hac numero hostia. Ratio est, quia nobis non certo constat certitudine stricta, qualis requiritur ad actum fidei (261 sq.), illam esse revera consecratam. *Ad rat. addit.* Christus in hac hostia ideo est obiectum nostrae adorationis, quia fide

divina credimus eum esse in hac hostia *N.* quia valde probabiliter, seu certitudine morali lata, iudicamus, hanc hostiam esse vere consecratam, et consequenter Christum in ea *C.* Hoc autem iudicium, sic moraliter certum, non ad fidem divinam, sed ad solam prudentiam pertinet, estque vere sufficiens, ut Christum in hac hostia prudenter adorare possimus.

678. Inst. 1. Homines rudes eodem modo credunt mysterium verum ac falsum a Parocho propositum, credunt enim propter divinam revelationem, quam veram esse iudicant. Atqui actus, quo verum mysterium credunt, est revera actus fidei divinae. Ergo et alter, quo credunt mysterium falsum propter revelationem mere existimatam.

Resp. *Dist. mai.* Eodem modo credunt, id est, eodem modo *volunt* credere *C.* eodem modo credunt, id est, assensu eiusdem fidei *N. Concessa min. Neg. conseq.* Actus, quo credunt mysterium verum, et actus, quo credunt mysterium falsum, sane non distinguuntur ex parte piae credulitatis affectus, qui, etiam respectu mysterii falsi poterit esse supernaturalis ac meritorius, ut superius dictum est (656); neque distinguuntur ex parte motivi, *ut cogniti et proxime moventis ad fidem,* revelatio quippe vera et revelatio falsa sed existimata vera, in mente credentis sunt eiusdem rationis, et aeque validae ad movendum intellectum; distinguuntur tamen ex parte principii efficientis; nam ad actum, quo credunt mysterium verum, simul cum intellectu concurrit lumen supernaturale fidei; quod non concurrit ad actum, quo credunt mysterium falsum; cum enim hoc lumen sit speciale instrumentum Spiritus Sancti, simulque virtus perficiens et elevans intellectum, non potest concurrere nisi ad actus veros.

679. Inst. 2. Actus ille, quo rustici credunt mysterium falsum propter revelationem existimatam, est actus theologicus; siquidem credunt Deo ob auctoritatem eius in loquendo. Atqui talis actus procedat necesse est ab habitu fidei infuso. Ergo revelatio existimata sufficit ad actum fidei infusae.

Resp. *Dist. mai.* Est actus theologicus *naturalis C. supernaturalis N. Contradist. min.* Procedat necesse est ab habitu fidei infuso actus *naturalis,* quo credimus Deo *N. supernaturalis C.* Actus ille, cum procedat ex sola virtute naturae, Deo naturaliter concurrente, sitque obiective falsus, non potest esse ordinis supernaturalis, in quo nulla est falsitas.

Inst. 3. Si quis rusticus credat, Patrem et Filium fuisse incarnatos, elicit actum fidei falsum. Sed hic actus est actus fidei infusae. Ergo ad actum fidei infusae sufficit revelatio pure existimata.

Resp. *Dist. mai.* Si unico actu credat Patrem et Filium fuisse incarnatos, elicit actum falsum *C.* Si autem hoc credat duobus distinctis actibus, quorum unus versetur circa incarnationem Patris, alter vero circa incarnationem Filii, elicit unum actum falsum, et alium verum *C.* utrumque falsum *N.* In primo casu actus ille unicus fidei est falsus, proindeque et pure naturalis; in altero casu actus qui versatur circa incarnationem Patris est pariter falsus et naturalis; qui vero versatur circa incarnationem Filii est verus et supernaturalis. Et sic *Contradist. min.* Actus naturalis et falsus est actus fidei infusae *N.* actus supernaturalis et verus *C.*

Inst. 4. Ante Christi adventum poterat iudaeus aliquis elicere de Mes-

sia venturo actum fidei supernaturalem, qui, post Christi nativitatem illi iudaeo ignotam, adhuc perseveraret. Sed iste actus fidei de Messia venturo, post Christi nativitatem esset falsus. Ergo non repugnat actus falsus et supernaturalis, et quidem elicitus ex habitu fidei infuso.

Resp. *Conc. mai. Neg. min.* Nam ille actus, tam post Christi nativitatem quam antea, verus fuisset; tendentia quippe illius erat talis, qua diceret et crederet, Christum *venturum* pro illo tempore in quo nondum natus fuisset.

680. Inst. 5. Obiectum aliarum virtutum infusarum non necessario debet esse verum, sed sufficit mere existimatum. Ergo a pari idem censendum est de obiecto virtutis infusae fidei.

Resp. *Conc. antec. Neg. conseq.* Non est enim paritas. Nam obiectum virtutis intellectualis est verum prout est a parte rei; obiectum autem aliarum virtutum est bonum prout est in intellectu. Unde virtus intellectualis debet perficere intellectum in ordine ad assequendum verum prout est a parte rei; aliae autem virtutes debent perficere appetitum in ordine ad assequendum bonum prout est in intellectu. Actus virtutis intellectualis desumit suam veritatem a conformitate sui cum ipsa re; actus autem virtutis moralis desumit suam bonitatem a conformitate sui cum dictamine rationis. Ideo regula intellectus est obiectum, ut exsistens a parte rei; regula autem appetitus est obiectum, ut exsistens in intellectu (662).

Iam, licet iudicium *speculativum,* v. g. de vera paupertate huius hominis sit falsum; iudicium tamen *practicum* prudentiae dictans esse honestum dare eleemosynam homini, quem probabiliter putamus pauperem, est sine dubio verum. Cum igitur actus misericordiae non habeat pro motivo formali paupertatem reipsa exsistentem, sed praedictam honestatem, quae revera exsistit; etiam supposito iudicio speculativo falso, adest adhuc sufficiens motivum movens voluntatem ad actum virtutis misericordiae.

At contra, fides est actus intellectualis, qui habet pro motivo formali primam Veritatem revelantem; quae revelatio si desit, nullum aliud motivum adest, propter quod intellectus possit praestare assensum fidei. Quocirca nec virtutes morales possunt habere obiectum *formaliter* falsum, sed solum *materialiter*. Nam posito quod intellectus practicus dictet hic et nunc esse aliquid honeste faciendum, effectio eius est revera honesta, etsi id quod efficitur, a parte rei, secundum se sumptum, sit inhonestum. Cfr. Suarez, *De fide* d. 4 s. 2 n. 5; Lugo, *De fide* d. 4 s. 6 n. 90-101; Valentia, In 2-2 d. 1 q. 1 punc. 3.

ARTICULUS V

DE CONSTANTIA FIDEI

681. Vel potius de constantia in fide, seu de obligatione retinendi fidem semel susceptam. Quae quidem obligatio duobus modis violari potest: *primo,* ita ut catholicus fidem absolute abiciat, aut eam in dubium voluntarie revocet: *secundo,* ita ut fidem non quidem abiciat, nec in dubium revocet absolute, sed utique suspendat assensum, investiga-

turus interim motiva credibilitatis; quae si reapse valida deprehendat, fidem iterum sit suscepturus. Iam vero, intendimus hic probare, numquam posse excusari catholicum qui alterutro ex his modis fidem laedit; dum e contra homo infidelis saepe excusari potest, si nondum fidem catholicam suscipiat, vel dubitet, an religio catholica sit divinitus revelata. Cfr. SUAREZ, *De fide* d. 15 s. 1 n. 9 sq.; s. 2 n. 6.

682. Status quaestionis. Quaeritur, num aliquis catholicus possit *inculpabiliter* eo devenire, ut vere iudicet esse revera iustam causam mutandi aut in dubium revocandi fidem, quam antea amplexus fuit. Aliis verbis: Quaeritur, an aliquis catholicus, qui *sub Ecclesiae magisterio* fidem suscepit, possit sine sua culpa eo devenire, ut inculpabiliter iudicet, Ecclesiam catholicam non esse, saltem probabiliter, veram Christi Ecclesiam. Excipitur sine dubio casus infirmitatis physicae, qua v. g. amittatur memoria, et a fortiori si amittatur intellectus. Porro ille dicitur fidem *sub Ecclesiae magisterio* suscepisse, qui ita eam suscepit, ut, saltem implicite, cognoverit Ecclesiam ut magnum quoddam et perpetuum motivum credibilitatis et divinae suae legationis testimonium irrefragabile, quale describitur a CONCILIO VATICANO, *De fide* cap. 3. Cfr. DB 1794 (1642).

683. *Non ergo agitur: a)* de homine baptizato qui, a sua infantia ad aliam regionem translatus, inter solos haereticos aut infideles versatur; ad effectum enim de quo agitur, non sufficit baptismus, sed requiritur catechismus;—*b)* neque agitur de homine catechizato quidem, sed in tali aetate et condicione, ut nihil, aut fere nihil, potuerit intellegere, et dein in iisdem adiunctis ac primus versatus sit;—*c)* neque agitur de alio quovis homine, qui, sine debita instructione religiosa, Ecclesiae catholicae se adiunxerit, nec postea illam acquisiverit. Nam in iis casibus concedimus, posse aliquando contingere, ut talis catholicus eo usque aberrationis inculpabiliter deveniat, ut iudicet esse revera iustam causam mutandi aut in dubium revocandi fidem, quam antea amplexatus fuerat. Cfr. inferius n. 702 sqq.

684. *Agitur itaque de homine catholico qui, sive ante sive post susceptionem baptismi, rite catechismo edoctus est, quemadmodum, communiter loquendo, apud catholicos fieri solet.* Qui vero fidem sub Ecclesiae magisterio suscipit, totam eius fidem universim amplectitur, quamvis non omnes ac singulas veritates fide tenendas explicite cognoscat. Quocirca agitur hic de tota religione catholica, non de una alterave veritate

revelata, a qua proculdubio fieri potest ut quis inculpabiliter desciscat, maxime si talis veritas in ordinario Ecclesiae magisterio rarius exponatur (702). Quare haec veritas, circa quam concedimus posse dari errorem inculpabilem, non potest esse suprema auctoritas Ecclesiae; tum quia, suscipiens fidem sub Ecclesiae magisterio, ipso facto suscipit auctoritatem Ecclesiae, tum quia Ecclesia, dum suos docet, seipsam exhibet manifestis notis instructam tamquam custodem et magistram verbi revelati ab omnibus facile cognoscibilem.

685. Rationes dubitandi. 1.ª Dubitatio *methodica* ad aliquam veritatem acquirendam est sine dubio licita; ergo à pari censenda est licita dubitatio *realis* de veritate religionis catholicae, saltem ad clariorem et profundiorem de motivis credibilitatis notitiam acquirendam; eo vel magis quod in quavis controversia dirimenda, maxime si sit religiosa, praeiudicia pro alterutra parte haud quidem parum obstare soleant.

2.ª Fieri potest, ut aliquis catholicus, qui apud haereticos aut infideles versatur, plures difficultates adversus religionem catholicam audiat, quas ipse nec per seipsum nec per alium solvere possit. Cur igitur, quaeso, non poterit evenire, ut iste catholicus, in talibus adiunctis constitutus, inculpabiliter iudicet adesse profecto legitimam causam mutandi aut saltem in dubium revocandi fidem, quam habet?

3.ª Scimus, ad fidem praerequiri veram certitudinem de *facto* revelationis (362 sqq.); et hanc certitudinem in multis, praesertim in parvulis, esse tantum respectivam (368 sqq.); viro aevi maturo saepissime non sufficere rationes, quae puero sufficiebant. Unde videtur vir catholicus licite posse dubitare de fide, quam puer, non intellectis motivis credibilitatis, ob solum parochi et parentum testimonium adhibuit. Nonne pueris multa sunt certa, quae a viris incerta agnoscuntur?

686. Fatemur equidem, viro catholico non esse prohibitum, in veritatem fidei magis magisque inquirere, quod theologorum exemplo abunde demonstratur; contendimus tamen, esse illi prohibitum perinde in illam inquirere quasi fides catholica esset revera in se dubia. Distinguendum tamen est inter veritatem fidei et argumenta quibus illa probatur. Catholicus non tenetur approbare omnia argumenta, sed ea dumtaxat quae auctoritas Ecclesiae vel communis Patrum ac Theologorum sententia adoptanda esse declaraverit. Sic divinam religionis christianae originem miraculis posse rite demonstrari, declaravit Concilium Vatic., *De fide* cap. 3 can. 4. Cfr. DB 1813 (1660).

687. Errores. Erravit HERMES[1] existimans: *a)* fidem non esse assensum liberum, sed necessario ortum ex evidente demonstratione revelationis;—*b)* nullum aliud tutum criterium veritatis dari praeter necessitatem rationis;—*c)* non auctoritate, sed unice intellegentia propria, posse superare dubium, qui revera dubitat;—*d)* ad assequendam veritatem religionis, sive catholicae sive acatholicae, necessariam esse praeviam dubitationem, realem et seriam, donec solutis omnibus difficultatibus, evidentia veritatis intellectus ad assensum trahatur. «Omnibus hisce meis studiis, inquit, propositum meum sancte servavi ubique dubitandi quandiu possem, et tum demum definitive pro alterutra parte decernendi quando absolutam necessitatem rationis pro una sententia exhibere possem». *Introd. phil. ad theol. praef.* pg. 10. Hoc modo probavit, religionem christianam, eamque catholicam, esse divinitus revelatam. Cfr. KLEUTGEN, *Die Theologie der Vorzei* (Munster 1874) t. 5 n. 642 sq. pg. 464 sq.

Erravit FRANCISCUS A PAULO G. VIGIL, qui «denegat Ecclesiae inesse potestatem dogmatice definiendi, religionem Ecclesiae catholicae esse unice veram religionem, docetque cuique liberum esse, eam amplecti ac profiteri religionem, quam rationis lumine quis ductus veram putaverit». PIUS IX, *Litt. apostol.* d. 10 Iunii 1851. Huic errori respondet propositio XV SYLLABI, quae sic se habet: «Liberum cuique homini est eam amplecti ac profiteri religionem, quam rationis lumine quis ductus veram putaverit». DB 1715 (1562).

Errarunt et MODERNISTAE, quorum doctrina exposita et damnata est in ENCYCL. «*Pascendi dominici gregis*», 7 Sept. 1907, et in DECR. S. OFFIC. «*Lamentabili*», 3 Iulii 1907. Propositio 12.ª in hoc decreto damnata ita se habet: «Exegeta, si velit utiliter studiis biblicis incumbere, imprimis quamlibet praeconceptam opinionem de supernaturali origine Scripturae sacrae seponere debet, eamque non aliter interpretari quam cetera documenta mere humana». (DB 2012. 2071 sqq.). «Alii quoque tenuerunt, licitum esse cuilibet, fidem, quam in Ecclesia catholica suscepit, examini ita subicere, ut, si eam non invenerit veram, ea repudiata, quam religionem duxerit veram, amplectatur». WILMERS, *De fide* n. 179. Cfr. *Dict. de Theol. Cath.* VI, 279-339.

688. Quo vero doctrina Hermesii clarius intellegatur, duplex dubitatio accurate est distinguenda: dubitatio scilicet *ficta,* quae et metho-

[1] «Ceterum ipse fuit vir integerrimis moribus, ut Gregorius XVI de eo dicit, qui bona intentione ducebatur, sed non bene institutus in sana philosophia et theologia; quod non mirabitur qui tristem theologiae et Ecclesiae condicionem per Germaniam illa aetate consideret». HURTER, *Nomenclator* V, 901. Ibidem paulo superius ait: «Studio nimis intenso et nocturno exhaustus languere coepit, decessitque omnibus morientium sacramentis susceptis, 26 Maii 1831».

dica dici solet, et dubitatio *realis*, quae et positiva appellari consuevit. Nemo non videt, dubitationem methodicam esse licitam; qua Patres et Theologi saepissime utuntur. Sic S. AUGUSTINUS, *De lib. arb.* l. 2 c. 2 n. 5 ita loquitur: «Quamquam haec inconcussa fide teneam, tamen quia cognitione nondum teneo, ita quaeramus quasi omnia incerta sint». (ML 32, 1242). Cfr. *Retract.* l. 1 c. 13 n. 6, ML 32, 604. Scholastici methodicam dubitationem hac vel alia simili formula interrogativa exprimere solent: *Utrum sit Deus*? *Utrum Deus sit corpus*? etc. [1].

Dubitatio autem, quam in materia fidei dicimus illicitam, est dubitatio realis seu positiva, qua usus fuit Hermes: «qui volebat ut omnis theologica inquisitio inciperet a suspensione fidei et dubio positivo. De hoc errore dixerat GREGORIUS XVI: «Qui [Hermes] statuendo dubium positivum tamquam basim omnis theologicae inquisitionis, ad errorem omnem viam moliebatur». De eodem haec habet ANNOTATOR *in primum schema Const. Vatic. de doctrina catholica:* «Commendat G. Hermes catholicis suis lectoribus et auditoribus, ut dum in inquisitione versantur, erga quamvis doctrinam religionis, ex. gr. catholicae aut christianae, omnino indifferenter se habeant, sibique persuadeant, sancte se agere sequendo rationem, quocumque demum ea deduxerit. Porro ipse et de se testatur, et aliis commendat hanc methodum inquisitionis fidei». Cfr. COLL. LAC. VII, 1647; LAHOUSSE, *De virt. theol.* n. 231; BILLOT, *De virt. inf.* th. 17, *Coroll.* in *Not.*

689. Documenta Ecclesiae.

Professio fidei tridentina ex BULLA PII IV «*Iniunctum nobis*», 13 Nov. 1564 ita se habet: «Hanc veram catholicam fidem, extra quam nemo salvus esse potest, quam in praesenti sponte profiteor, et veraciter teneo, eandem integram et immaculatam usque ad extremum vitae spiritum *constantissime,* Deo adiuvante, retinere et confiteri atque a meis subditis vel illis, quorum cura ad me in munere meo spectabit, teneri, doceri et praedicari, quantum in me erit, curaturum, ego idem N. spondeo, voveo ac iuro: sic me Deus adiuvet, et haec sancta Dei Evangelia».

690. GREGORIUS XVI in BREVI «*Dum acerbissimas*», 26 Sept. 1835 haec inter alia refert: «Peregrinis quippe improbandisque doctrinis sacra ipsi infitiunt studia, et publicum etiam, si quod tenent in scholis et

[1] KLEUTGEN sic describit dubitationem methodicam: «L'esprit n'est pas indécis sur la vérité de la chose, mais il procede comme s'il était indécis, pour démonstrer scientifiquement la vérité que par ailleurs il admet sans hésiter». *La philosophie scolastique exposée et défendue* (vers. gall.) t. 1 n. 223 pg. 432.

academiis, docendi magisterium profanare non dubitant, ipsumque, quod tueri se iactant, sacratissimum adulterare dignoscuntur fidei depositum. Atque inter huiusmodi erroris magistros ex constanti et fere communi per Germaniam fama adnumeratur Georgius Hermes, utpote qui audacter a regio, quem universe traditio et SS. Patres in exponendis ac vindicandis fidei veritatibus tramitem stravere, deflectens, quin et superbe contemnens et damnans, tenebrosam ad errorem omnigenum viam moliatur *in dubio positivo* tamquam basi omnis theologicae inquisitionis et in principio, quod statuit, rationem principem normam ac unicum medium esse, quo homo assequi possit supernaturalium veritatum cognitionem».

691. Conc. Vatic., *De fide* cap. 3: «Quoniam vero *sine fide... impossibile est placere Deo* [Hebr. 11, 6] et ad filiorum eius consortium pervenire, ideo nemini unquam sine illa contigit iustificatio, nec ullus, nisi in ea *perseveraverit usque in finem* [Mt. 10, 22; 24, 13] vitam aeternam assequetur. Ut autem officio veram fidem amplectendi in eaque constanter perseverandi satisfacere possemus, Deus per Filium suum unigenitum Ecclesiam instituit, suaeque institutionis manifestis notis instruxit, ut ea tamquam custos et magistra verbi revelati ab omnibus posset agnosci. Ad solam enim catholicam Ecclesiam ea pertinent omnia, quae ad evidentem fidei christianae credibilitatem tam multa et tam mira divinitus sunt disposita. Quin etiam Ecclesia per se ipsa, ob suam nempe admirabilem propagationem, eximiam sanctitatem et inexhaustam in omnibus bonis fecunditatem, ob catholicam unitatem invictamque stabilitatem magnum quoddam et perpetuum est motivum credibilitatis et divinae suae legationis testimonium irrefragabile.

Quo fit, ut ipsa veluti *signum levatum in nationes* [Is. 11, 12] et ad se invitet, qui nondum crediderunt, et filios suos certiores faciat, firmissimo niti fundamento fidem, quam profitentur. Cui quidem testimonio efficax subsidium accedit ex superna virtute. Etenim benignissimus Dominus et errantes gratia sua excitat atque adiuvat, ut *ad agnitionem veritatis venire* [1 Tim. 2, 4] possint, et eos, quos de tenebris transtulit in admirabile lumen suum, in hoc eodem lumine ut perseverent, gratia sua confirmat non deserens, nisi deseratur.

Quocirca minime par est condicio eorum, qui per caeleste fidei donum catholicae veritati adhaeserunt, atque eorum, qui ducti opinionibus humanis falsam religionem sectantur; illi enim, qui fidem sub Ecclesiae magisterio susceperunt, nullam unquam habere possunt iustam causam mutandi aut in dubium fidem ean-

dem revocandi». Quibus verbis respondet can. 6 qui sic se habet: «Si quis dixerit, parem esse condicionem fidelium atque eorum, qui ad fidem unice veram nondum pervenerunt, ita ut catholici iustam causam habere possint fidem, quam sub Ecclesiae magisterio iam susceperunt, assensu suspenso in dubium vocandi, donec demonstrationem scientificam credibilitatis et veritatis fidei suae absolverint, A. S.».

692. Concilium Coloniense p. 1 cap. 6: «Argumenta, inquit, quibus ad credendum homo inductus est, huiusmodi sunt, ut quo magis perpenduntur, eo clariora et graviora appareant; unde consequitur, causam cur homo, quasi illa non sufficiant, fidem suspendat, exsistere numquam posse». DB 1000. 1619. 1793 sq. 1814. (868. 1487. 1642 sq. 1662); Coll. Lac. V, 279.

693. Notanda circa haec documenta.

Nota. 1.° Concilium Vaticanum l. c. affirmat, Ecclesiam per seipsam esse magnum quoddam et perpetuum motivum credibilitatis, et divinae suae legationis testimonium irrefragabile. Docet, duplici modo homines invitari tum ad fidem suscipiendam, tum, postquam susceperint, ad illam conservandam, motivis nempe credibilitatis et auxilio gratiae excitantis atque adiuvantis. Exinde infert, valde disparem esse condicionem eorum qui per caeleste fidei donum catholicae veritati adhaeserunt, atque eorum qui adhuc falsam religionem sectantur. Illi etenim nullam unquam habere possunt iustam causam mutandi fidem, aut in dubium eam revocandi; idque ex duplici ratione, et quia Ecclesia tamquam custos et magistra verbi revelati ab omnibus cognosci potest, et quia benignissimus Deus gratia sua illos confirmat, non deserens nisi deseratur. Alii autem non solum habent iustam causam mutandi aut in dubium revocandi falsam, quam sectantur, religionem; verum etiam invitantur ab Ecclesia et excitantur intrinsecus divina gratia, ut ad agnitionem veritatis venire possint. Ergo Concilium Vaticanum ferit hic imprimis sententiam Hermesii.

694. 2.° Quando Concilium affirmat, catholicum numquam posse habere iustam causam mutandi aut in dubium revocandi fidem, loquitur de causa non solum obiectiva, sed etiam subiectiva; de causa se habente non solum ex parte obiecti, sed etiam ex parte subiecti; loquitur nimirum non solum de necessitate obiectiva retinendi fidem, sed etiam de habitudine hominis credentis ad fidem susceptam. Quod quidem aperte colligitur ex duplici ratione, a Concilio assignata, propter quas

catholicus fidelis non potest habere causam iustam mutandi aut in dubium vocandi fidem: *Prior* est, quia numquam deest ei motivum retinendi fidem; *altera,* quia Deus sua gratia illum confirmat in fide, non deserens nisi prius deseratur. *Prior* respicit sensum obiectivum, *altera* subiectivum.

695. Quapropter non videtur admittenda sententia eorum qui tenent, Concilium loqui in sensu *obiectivo* tantum. Ita intellegunt Concilium GRANDERATH, *Const. Conc. Vatic... explicatae* (1892) pg. 61, et, VACANT, *Etudes theol. sur les Const. du conc. du Vatic.* (1895) t. 2 pg. 165. Quorum primus titulum dissertationis quartae his verbis proponit: «*Sitne a Concilio definitum, eos, qui fidem sub Ecclesiae magisterio susceperint, sine peccato formali eandem fidem mutare vel in dubium vocare non posse?*»: similiter et VACANT l. c.; et ambo respondent negative.

Neque solum dicunt, hoc non esse definitum, sed praeterea inter probandum assertum ulterius progrediuntur; addunt enim verba Concilii, «*nullam unquam habere possunt iustam causam mutandi aut in dubium fidem eandem revocandi*», recte sic intellegi posse: Catholici numquam possunt habere causam *obiective* iustam, rationem nempe *obiective* veram, relinquendi vel in dubium revocandi suam religionem; tum quia haec est unica vera religio, tum quia adest praeceptum divinum obligans ad eam, semel susceptam, semper retinendam. Utrum vero in quibusdam specialibus adiunctis, per errorem invincibilem et persuasionem pure subiectivam, possitne catholicus sine ulla culpa, ne quidem in causa, dubitare de veritate suae religionis, necnon et abicere eam, Concilium neque affirmat neque negat.

Porro verba Concilii intellegenda esse in sensu pure *obiectivo,* contendunt probare etiam ex eo quod primitivum *schema,* quod ita se habebat; «Si quis dixerit... ita ut fideles catholici *licite possint*...», mutatum fuerit ita: «Si quis dixerit... ita ut catholici *iustam causam habere possint*». Iam, particula, *licite possint,* quae mutata fuit, importat, aiunt, sensum subiectivum; alia vero particula, *iustam causam habere possint* quae tandem approbata fuit, denotat sensum obiectivum. Cfr. COLL. LAC. VII, 77. 512.

696. Verum haec ratio parum nos movere potest, tum quia utraque formula utrumque continet sensum, tum quia textus et contextus postulant ut verba Concilii in utroque sensu sumantur. Cfr. CONRADUS MARTIN, in *Coll. Lac.* VII, 189. Ita intellegunt etiam KLEUTGEN, *Die Theologie der Vorzeit* (Munter 1874) t. 5 n. 642 pg. 464; SCHEEBEN, *La*

dogmatique (Paris 1877 vers. gall.) t. 1 § 46 pg. 547 sq. [1]; LAHOUSSE, *De virt. theol.* n. 231; WILMERS, *De fide divina* n. 180 sq.; PESCH, *Praelect. Dogm.* t. 8 n. 374-387; BILLOT, *De virt. inf. th.* 17 *Coroll.;* HARENT S. in *Dic. de Theol. Cath.* t. 6 col. 291 sqq.; SCHMID, *Erkenntnisslehre* (1890) t. 1 pg. 99, et alii multi.

Causa autem praedictae mutationis quae, uno postulante Patre, inducta fuit, quamvis in *Actis* Concilii non declaretur, facile tamen deprehenditur. Emendatio enim facta tam integro contextui quam modo agendi conciliorum magis congruebat. Porro congruebat integro contextui, quia si credibilitas Ecclesiae est manifesta, si catholici, de quibus agitur, illam rite agnoverunt, si gratia, ut in fide suscepta perseverent, eos continuo urget, si Deus non deserit, nisi deseratur; profecto catholici nullam iustam causam habere possunt abstinendi se a fide suscepta. Congruebat et modo agendi conciliorum, quae erroribus oppositam veritatem solent opponere. Iam, *hermesiani* contendebant, esse catholicis iustam causam suspendendi fidem. Concilium definit oppositum per diametrum, non esse iustam causam fidem suspendendi. Cfr. COLL. LAC. VII, 189.

697. Nota. 3.° Si catholicus nullam validam rationem habere potest mutandi vel in dubium revocandi fidem, continuo sequitur, eum non excusari, si quando id faciat. Quod sane semper erit ei magnum peccatum, saltem in causa. Qui enim facit quod est in se, gratia eum iuvabit, supplebitque quae ex parte auxiliorum externorum desunt. Et hoc est quod Vaticanum docet: *Deus non deserit, nisi deseratur.*

«Error itaque de quo hic agitur, repugnat doctrinae catholicae et revelatae: 1.° de necessitate et divino praecepto verae fidei; 2.° de credibilitate totius veritatis revelatae, ut revelatio ab Ecclesia catholica proponitur et praedicatur, atque de incommutabili certitudine etiam pro rudibus citra inquisitionem scientificam et philosophicam; 3.° de lumine fidei ac fidei firmitate supernaturali.

Haec igitur tria capita in schemate expositionis doctrinae catholicae declarantur ita, ut eadem haec tria pro iis, qui foris sunt, ad facultatem et officium quaerendi et amplectendi veram fidem, pro fidelibus catholicis ad constantiam in eadem a Deo ordinata esse intellegantur. Unius enim et certe instituti, ut loquitur Tertullianus [2], infinita inquisitio

---

[1] «C'est toujours un crime de rétracter la foi catholique, quand on l'a formellement acceptée comme telle et possédée... Il y a toujours, soit du côté de l'objet, soit du côté du sujet, devoir impérieux en même temps que possibilité rationnelle d'y rester immuablement attaché.» Et adiungit: hoc «a été défini par le Concile du Vatican» l. c.

[2] TERTULLIANUS, *De praescript.* c. 9, ML 2, 23.

non potest esse; quaerendum est donec invenias, et credendum ubi inveneris; et nihil amplius, nisi custodiendum quod credidisti; dum hoc insuper credis, aliud non esse credendum, ideoque nec requirendum, cum id inveneris et credideris, quod ab eo institutum est, qui non aliud tibi mandat inquirendum, quam quod instituit. De hoc quidem si quis dubitat, constabit penes nos esse id, quod a Christo institutum est.

Declaratur itaque verae fidei tum necessitas *medii* ex doctrina Apostoli (Hebr. 11, 6); tum praeceptum Iesu Christi credendi totam doctrinam, ad quam praedicandam omni creaturae misit suos legatos, tum inde consequens gravitas peccati eorum, qui *semel* per veram fidem *illuminati et prolapsi sunt*, ubi verba Pauli solummodo citantur. Quoniam vero Deus impossibilia non iubet, sed iubendo monet et facere quod possis, et petere quod non possis, et adiuvat ut possis [1]; hinc infinita eius bonitas et sapientia secundum ordinem a se institutum ad fidem inducit et in fide confirmat duplici adiutorio, tum scilicet externa propositione verbi revelati, tum maxime supernaturali gratia interna. Huius ergo utriusque distinctior explicatio contra errorem praesentem necessaria est». *Adnotat. in primum schema constit. de doctr. cath.* Cfr. Coll. Lac. VII, 532.

Agitur nempe hic de errore qui «in nonnullis regionibus late diffusus et fere popularis, eoque perniciosior, quo universim dicitur, transitum ab Ecclesia catholica ad alias communiones fieri posse ex dictamine conscientiae, atque ideo generatim huiusmodi homines non esse censendos criminis reos, cum ipsi fere semper affirment, se sequi dictamen suae conscientiae». *Ibid.* paulo superius col. 531.

698. Nota. 4.° Statuit insuper Concilium, non esse parem condicionem eorum qui per fidem religioni catholicae adhaeserunt, atque eorum qui ducti opinionibus humanis falsam religionem sectantur. Haec dicta sunt contra *hermesianos*, qui, cum docerent, catholicis dubitandum esse de veritate suae religionis, donec demonstrationem scientificam credibilitatis et veritatis fidei absolverint, aequiparabant in hoc catholicos eis, qui, nondum Ecclesiam ingressi, in tenebris versantur.

Agit Concilium immediate, non de veritate religionis catholicae in se, vel de falsitate cuiusvis alterius sectae religiosae secundum se sumptae, sed de respectu quo catholicus et acatholicus se habent ad religionem veram susceptam vel suscipiendam. Nam religionis catholicae veri-

[1] S. Augustinus, *De nat. et grat.* c. 43, ML 44, 271.

tatem supponit Concilium demonstratam per motiva credibilitatis, de quibus in priore capitis parte loquitur; et consequenter supponit quoque falsitatem omnium aliarum sectarum, quae religioni catholicae opponuntur. Non ergo comparat religionem cum religione, sed religioso cum religioso; condicionem porro hominis catholici cum condicione hominis acatholici.

699. Item, cum canon sextus eos feriat qui sub praetextu scientiae volunt fidem suspendere, donec demonstrationem scientificam credibilitatis et veritatis fidei suae absolverint, putandum videtur, hic non agi de plane rudibus, qui nihil aut fere nihil religionis adhuc intellexerunt, sed potius de hominibus cultioribus qui cum debita instructione religiosa fidem susceperunt. Heterodoxus, cum non sit nec esse possit certus de veritate suae religionis, debet profecto inquirere in veritatem vel falsitatem suae sectae; catholicus vero, ob rationem oppositam, id facere licite non potest.

Adde, quod gratia Dei, quae movet catholicos ad retinendam fidem semel susceptam, impellit heterodoxos ad relinquendam sectam, cui adhaerent. Unde bona vita, oratio, aliaque opera virtutis, sunt heterodoxo quasi totidem gressus a secta falsa ad Ecclesiam veram, quae ipsum invitat. At e contra, vita mala, neglectus orationis, aliaque peccata plus minus fidei contraria, sunt catholico quasi totidem gressus ab Ecclesia Christi ad ecclesiam diaboli, ad rationalismum nempe, indifferentismum, ad abyssum denique aeternae perditionis.

Concilium in laudato canone facit mentionem de suspensione assensus et de dubio, tum ut feriret *hermesianos,* qui utrumque admittebant, tum ut declararet de quali suspensione ageretur, de suspensione scilicet orta ex dubio positivo. Quo quidem dubio necesse est ut fides destruatur. Cum enim haec, natura sua, sit assensus indubius, qui hunc assensum indubium convertit in assensum dubium, illum priorem penitus corrumpat necesse est.

700. Nota. 5.° Catholicus qui voluntarie et pertinaciter negat aut *positive* dubitat de sua fide, incurrit in haeresim. Dico, *positive,* quia nonnulli theologi censent, dubium *negativum,* etsi pertinax, non esse haeresim, quamvis fateantur esse sane grave peccatum expellens totam fidem. Cum vero haec infidelitas sit privativa, non positiva, aiunt, ideo non est haeresis, nec sufficit ad haereticorum poenas incurrendas. Receptissima tamen theologorum sententia tenet, omnem dubitationem deliberatam et pertinacem in materia fidei et in homine christiano esse

haeresim. Cfr. S. THOMAS, 1 q. 32 a. 4; 2-2 q. 11 a. 1 sq.; SUAREZ, *De fide* d. 19 s. 4 n. 10 sqq.

701. *Nihilominus concedendum videtur posse contingere, ut aliqua defectio ab Ecclesia catholica non sit haeresis formalis.* Fieri enim potest, ut catholicus, parvi sane ingenii, per inconsiderationem eorum quae religionem spectant, per frequentem librorum et ephemeridum lectionem, in quibus fides catholica plus minusve impugnatur, per iuge et familiare commercium cum heterodoxis, per alia peccata saepe saepius repetita, eo aberrationis perveniat, ut reapse sibi persuadeat se licite posse deserere catholicam religionem. Nunc vero, in hoc casu defectio a fide non esset haeresis formalis, licet utique peccaminosa in causa, in peccatis nempe praecedentibus, quae, ex hypothesi, haeresis malitiam non attigerunt. Utrum *de facto* huiusmodi defectiones dentur necne, non est nostrum iudicare.

702. Illud tamen semper prae oculis habendum, quod theologi adnotantes doctrinam Concilii hac de re scripserunt: «Verum neque ex declaratione doctrinae neque ex condemnatione erroris, prout in schemate exhibetur, quidquam consequitur contra id, quod omnes fatentur, posse etiam fideles catholicos incidere in errores ipsis invincibiles et ideo non culpabiles circa materialia obiecta fidei, ut existiment revelatum aliquid esse, quod neque revelatum neque verum est; aut vicissim putent, non esse revelatum et non esse verum aliquid, quod reipsa revelatum est et in Ecclesia per se sufficienter propositum.

Immo in tota expositione neque attingitur subtilior illa quaestio, utrum *per accidens* aliquando rudibus proponi possint errores sub iisdem motivis credibilitatis ipsorum captui accommodatis, sub quibus eis proponuntur veritates fidei, ita ut, ex conscientia invincibiliter erronea, teneantur falsum credere tamquam revelatum, quamvis huiusmodi assensio numquam possit esse actus fidei *divinae* et *supernaturalis*. Ad quaestionem Card. de Lugo et alii multi respondent affirmando, Suarez et alii negando.

Verum haec theologica controversia omnino alterius rationis est, nec cum errore, de quo in schemate agitur, quidquam commune habet. Neque etiam in proposita declaratione doctrinae et condemnatione erroris illud attingitur, quod aliqui veteres theologi concedere non dubitant, posse *per accidens* et in certis quibusdam adiunctis conscientiam rudis cuiusdam hominis catholici ita induci in errorem invincibilem, ut sectam aliquam heterodoxam amplectatur sine peccato formali *contra*

fidem; qua in hypothesi is fidem non amitteret, nec formalis sed materialis haereticus foret. TANNER *de Fide* q. 2 dub. 5 n. 139; PLATELIUS *de Fide* n. 61. Haec quidem, nisi cautissime explicentur, periculose disputantur; sed ab haeresi, quae sacro Concilio examinanda proponitur, sunt alienissima». *Coll. Lac.* VII, 534 sq.

THESIS

Catholici obligantur ad fidem susceptam continuo servandam. Unde numquam possunt habere rationem sufficientem ab illa deficiendi. Non itaque est par condicio fidelium atque eorum qui falsam religionem sectantur

703. Pars 1.ª *Est de fide, ut ex argumentis patebit.*

Prob. 1.° **Ex Scriptura.** «*Nunc autem reconciliavit in corpore carnis eius per mortem, exhibere vos sanctos et immaculatos et irreprehensibiles coram ipso; si tamen permanetis in fide fundati et stabiles et immobiles a spe Evangelii, quod audistis, quod praedicatum est in universa creatura quae sub caelo est, cuius factus sum ego Paulus minister*». COL. 1, 22 sq. «*Sicut ergo accepistis Iesum Christum Dominum, in ipso ambulate; radicati et superaedificati in ipso et confirmati fide... Videte ne quis vos decipiat per philosophiam et inanem fallaciam*». *Ibid.* 2, 6 sqq. «*Accedamus cum vero corde in plenitudine fidei... Teneamus spei nostrae confessionem indeclinabilem... Non deserentes collectionem nostram*». HEBR. 10, 22 sqq. «*Iustus autem meus ex fide vivit; quod si subtraxerit se, non placebit animae meae. Nos autem non sumus subtractionis filii in perditionem, sed fidei in acquisitionem animae*». *Ibid.* 5, 38 sq. «*Sed licet nos, aut angelus de caelo evangelizet vobis, praeterquam quod evangelizavimus vobis, anathema sit*». GAL. 1, 8. «*Hoc praeceptum commendo tibi, fili Timothee, secundum praecedentes in te prophetias, ut milites in illis bonam militiam, habens fidem, et bonam conscientiam, quam quidam repellentes, circa fidem naufragaverunt; ex quibus est Hymenaeus et Alexander, quos tradidi Satanae, ut discant non blasphemare*». 1 TIM. 1, 18 sqq. «*Omnis qui recedit, et non permanet in doctrina Christi, Deum non habet; qui permanet in doctrina, hic et Patrem et Filium habet*». 2 IOH. 9.

704. Ex Patribus. TERTULLIANUS, *De praescript.* c. 9 scribit: «Sed in primis hoc propono: unum utique et certum aliquid institutum esse a Christo, quod credere omnino debeant nationes, et idcirco quaerere, ut possint, cum invenerint, credere... quaerendum est donec invenias, et credendum ubi inveneris; et nihil amplius, nisi custodiendum quod credidisti». ML 2, 23; J 289.

S. Chrysostomus, *In Mt. hom.* 33 n. 2 ad verba, *estote ergo prudentes sicut serpentes, et simplices sicut columbae.* (Mt. 10, 16): «Sed videamus, ait, quam hic prudentiam exigat. Serpentis, inquit. Quemadmodum ille omnia tradit, etiamsi corpus incidi oporteat, non admodum repugnat, dum caput servetur: sic et tu, inquit, excepta fide, omnia trade, pecunias, corpus, immo ipsam animam. Fides enim caput est et radix: illa servata, etiamsi omnia amiseris, omnia postea abundantius recuperabis». MG 57, 390.

S. Augustinus, *Enarrat. in Ps. serm.* 3 n. 8 ait: «Pugna in expeditione peregrinus, ut salvus factus in tabernaculo, gloriosus recipiaris in domum. Erit enim in caelo domus tua aeterna, si modo bene in hoc tabernaculo vixeris. Ergo in hoc tabernaculo proteges eos a contradictione linguarum. Contradicunt linguae multae; diversae haereses, diversa schismata personant; linguae multae contradicunt veraci doctrinae; tu curre ad tabernaculum Dei, Ecclesiam catholicam tene, a regula veritatis noli discedere, et protegeris in tabernaculo a contradictione linguarum». ML 36, 253.

S. Cyrillus Alex., *Hom. pasch.* 8 n. 1: «Tu vero permane in iis quae didicisti, quemadmodum Paulus ait, stultas verborum contentiones devitans, aniles haereticorum voculas respuens, ac vanas fabulas aversatus, fidem simplici mente conserva, Ecclesiaeque traditionem, veluti fundamentum in cordis penetralibus constituens, doctrinam retine Deo placentem, ut non solum fide clarus, sed iam ex ipsis quoque pietatis operibus multo gloriae splendore insignis effulgeas». ML 78, 558.

S. Anselmus, *De fide Trinit.* c. 2: «Sed priusquam de quaestione disseram, aliquid praemittam ad compescendam eorum praesumptionem, qui nefanda temeritate audent disputare contra aliquid eorum quae fides christiana confitetur, quoniam id intellectu capere nequeunt: et potius insipienti superbia iudicant nullatenus posse esse quod nequeunt intellegere; quam humili sapientia fateantur esse multa posse, quae ipsi non valeant comprehendere. Nullus quippe christianus debet disputare, quomodo quod catholica Ecclesia corde credit et ore confitetur, non sit; sed semper eandem fidem indubitanter, amando, et secundum illam vivendo, humiliter quantum potest, quaerere rationem quomodo sit. Si potest intellegere, Deo gratias agat; si non potest, non immittat cornua ad ventilandum, sed submittat caput ad venerandum. Citius enim potest in se confidens humana sapientia impingendo cornua sibi evellere, quam vi nitendo petram hanc evellere. Solent enim quidam, cum coeperint quasi cornua confidentis sibi scientiae producere, nescientes quod si quis aestimat se scire aliquid, nondum cognovit que-

madmodum oporteat eum scire, antequam habeant per soliditatem fidei alas spiritales, praesumendo in altissimas de fide quaestiones assurgere». ML 158, 563.

S. THOMAS doctrinam Patrum paucis amplectitur verbis: «Dicendum, quod etsi non omnes habentes fidem plene intellegant ea quae proponuntur credenda; intellegunt tamen ea esse credenda, et quod ab eis nullo modo est deviandum». 2-2 q. 8 a. 4 ad 2. Cfr. CONC. TRID. sess. 6 cap. 7: *Profess. fidei trident.* ex *Bulla Pii IV «Iniunctum nobis»*, 13 Nov. 1564; CONC. VATIC., *Const. de fide cath.* sess. 3 cap. 3, DB 800. 1000. 1793 (682. 868. 1642).

705. Ex ratione. Fides est medium absolute necessarium ad iustificationem, et postmodum ad salutem aeternam consequendam. Ergo catholici obligantur ad fidem susceptam continuo servandam. «Hanc veritatem confirmat communis consensus et antiqua traditio Ecclesiae, quae hoc delictum semper reputavit magnum, et ita illud punivit». SUAREZ, *De fide* d. 14 s. 1 n. 3. «Qui semel credit, ita debet esse affectus, ut certissimus sit, illud quod credit, non posse esse falsum: ergo fieri non potest, ut postea aliquando sine culpa erret circa illud quod semel credidit. Neque in hoc admittenda est aliqua exceptio, neque aliquis casus, in quo *liceat* propter quorumcumque hominum auctoritatem a veritate semel credita recedere aut de illa dubitare, cum Dei et Ecclesiae auctoritas omni humanae auctoritati praeferenda sit». *Ibid.* d. 15 s. 2 n. 6.

706. Pars 2.ª *Si sermo sit de ratione obiective sufficienti, est de fide; si vero sermo sit de ratione subiective sufficienti, est ita certa, ut sine temeritate negari non possit; si tamen excipias casus illos speciales qui superius* (701) *excepti sunt.* Cfr. DB 1815 (1662).

Prob. Catholicis, qui fidem sub Ecclesiae magisterio susceperunt, numquam potest adesse ratio sufficiens deficiendi a fide, si motiva credibilitatis illis congrua et influxus gratiae numquam cessant. Atqui haec numquam cessant. Nam motivum credibilitatis potissimum est ipsa Ecclesia; Ecclesia autem, ut ait Concilium, semper se exhibet ut magnum quoddam et perpetuum motivum credibilitatis et divinae suae legationis testimonium irrefragabile. Quo fit, ut ipsa filios suos certiores faciat, firmissimo niti fundamento fidem, quam profitentur. Illis ergo, qui sub Ecclesiae magisterio fidem edocentur, semper simul offertur id, ex quo hauriant certitudinem illam, quae ad fidem suscipiendam, et consequenter ad fidem susceptam retinendam, plane sufficit. Neque cessat influxus gratiae, qua illuminatur intellectus et confortatur voluntas, ut

in veritatibus fidei, quas credendo susceperunt, firmiter adhaerendo perseverent. Etenim benignissimus Dominus eos, quos de tenebris transtulit in admirabile lumen suum, in hoc eodem lumine ut perseverent, gratia sua confirmat non deserens, nisi deseratur, quemadmodum Concilium Vaticanum docet.

707. Et sane influxus gratiae cessare non potest, dum non cesset obligatio credendi; opportet enim ut gratia Dei praesto adsit ad omnia illa praestanda, quae sine gratia praestari non possunt. Sed obligatio credendi, cui sine gratia satisfieri nequit, numquam cessat. Ergo nec influxus gratiae. Verbo: Catholici numquam possunt habere rationem vere sufficientem deficiendi a fide, si motivum, quod ad illam amplectendam fuit vere sufficiens, numquam cessat. Atqui motivum hoc numquam cessat. Ergo numquam possunt habere rationem vere sufficientem deficiendi a fide. Cfr. CONCILIUM COLONIENSE p. 1 c. 6; COLL. LAC. V, 279, superius n. 492.

Potest sane catholicus plures veritates fidei *culpabiliter* ignorare; potest et de totius religionis catholicae veritate *culpabiliter* dubitare; immo potest etiam sibi persuadere religionem catholicam esse deserendam, et potest de facto illam deserere. Cum tamen hoc ipsum quod homo iste sibi videtur habere legitimam causam deserendi fidem sit voluntarium et grave peccatum in causa; semper illud perstat verum, quod talis homo nec obiective nec subiective habeat *iustam* causam talis desertionis.

708. Pars 3.ª *Pariter dicenda est de fide, si sermo sit de condicione obiectiva; si vero intellegatur de condicione subiectiva, ita est certa, ut sine temeritate negari non possit. Probatur censura ex eodem can.* 6, DB 1815 (1662).

Prob. Non est par condicio catholicorum atque eorum qui ad fidem unice veram nondum pervenerunt: *a)* si fides catholicorum sit vera, fides autem acatholicorum falsa;—*b)* si catholici habeant certitudinem de sua fide, non vero acatholici;—*c)* si catholici ad fidem susceptam perpetuo custodiendam et ad dubia contra fidem insurgentia serio reprimenda teneantur, non vero acatholici;—*d)* si catholici nitantur ad credendum in auctoritate Dei et Ecclesiae, acatholici vero vel in propria tantum, vel in aliquorum hominum auctoritate;—*e)* si gratia, qua catholici confirmantur ad fidem susceptam retinendam, eadem impellantur acatholici ad fidem, quam habent, abiciendam;—*f)* si catholici numquam habere possint iustam causam negandi aut in dubium vocandi fidem, quam sub Ecclesiae magisterio iam susceperunt, acatholici vero semper habeant causam *obiective* iustam, et saepe habere possint cau-

sam etiam *subiective* iustam, abiciendi fidem cui mordicus adhaerent. Atqui condiciones istae revera verificantur. Ergo «si quis dixerit, parem esse condicionem fidelium atque eorum qui ad fidem unice veram nondum pervenerunt... anathema sit». VATIC., *De fide* can. 6, DB 1815 (1662).

Cum solus catholicus sit in possessione veritatis religiosae, cui firmissime adhaeret; impossibile sane est, ut hominis catholici condicio, etiam subiectiva, de qua potissimum loquebantur *hermesiani*, sit eadem omnino atque condicio hominis heterodoxi, qui nondum veritatem religiosam est assecutus. Unius quippe et certi instituti infinita inquisitio non potest esse, ut sapienter affirmat TERTULLIANUS, *De praescript.* c. 9, ML 2, 23. Unde catholici est quiescere in veritate quam habet, et acatholici est inquirere in veritatem, quam nondum habet. Cfr. S. AUGUSTINUS, *De unic. bapt. c. Petil.* c. 3 sq. n. 4 sq., ML 43, 596 sqq.

ARTICULUS VI

DE UNIVERSALITATE FIDEI

709. Dicimus fidem *universalem*, quatenus debet sese extendere ad omnia divinitus revelata, et ut talia sufficienter proposita; ita ut, si vel unum excludatur, fides ipso facto necessario corrumpatur. Huiusmodi exclusio est quaedam infidelitatis species. Porro triplex datur infidelitas: *negativa, privativa, positiva*. Infidelitas negativa, seu *materialis*, est carentia fidei *inculpabilis;* estque in eo qui numquam de facto revelationis divinae suspicatus est. Infidelitas privativa est carentia fidei, culpabilis quidem, sed absque ullo positivo dissensu vel errore opposito fidei; estque in eo qui notitiam revelationis, data occasione, sibi comparare culpabiliter negligit. Infidelitas positiva, seu formalis, est carentia fidei culpabilis cum aliquo positivo iudicio fidei contrario; estque in eo qui vel *dissentitur* obiecto fidei sufficienter proposito, vel *assentitur* obiecto repugnanti fidei, et qua tali cognito, vel admittit dubium positivum contra fidem, vel statuit in corde non credere ea, quae iam ut credibilia cognovit.

Infidelitas negativa nullum quidem est peccatum, sed certe poena peccati; unde in praesenti statu veram habet rationem privationis. Infidelitas privativa est peccatum, cuius reatus dimetiendus erit ex maiori minorive negligentia in inquirendo facto revelationis. Infidelitas positiva est peccatum «quod ex obiecto suo ita opponitur cum fide actuali, ut, quandiu non retractatur, non possit homo habere voluntatem credendi vero et proprio actu fidei divinae». LUGO, *De fide* d. 8 s. 1 n. 5.

710. Itaque peccatum, per se destructivum fidei, non stat in ignorantia, nec in errore inculpabili, nec in sola externa negatione fidei, nec in voluntate peccaminosa non audiendi doctrinam revelatam; quia haec omnia quantumvis sint gravia peccata contra fidem, ex suo tamen obiecto actui fidei interno directe non opponuntur. Una igitur positiva infidelitas est peccatum quod cum fide, sive actuali sive habituali, nullatenus componi potest. Quaeritur ergo, an infidelitas positiva circa unum articulum, possit componi cum fide divina circa alium articulum fidei: v. g. an ille qui negat libertatem arbitrii, possit credere fide divina mysterium Sanctissimae Trinitatis. Cfr. LUGO, *De fide* d. 8 s. 1; RIPALDA, *De fide* d. 9 s. 4.

711. Iam vero, bifariam potest quis dissentire articulo fidei ab Ecclesia proposito: *Primo,* admittendo quidem revelationem articuli, sed negando veritatem eius: *secundo,* concedendo utique, nihil a Deo revelatum posse esse falsum, sed negando hunc articulum esse a Deo revelatum. Nemo non videt, priorem hominis dispositionem et fidem divinam omnino inter se pugnare; qui enim negat veracitatem Dei, ipso facto negat fundamentum fidei. «Neque vero, ut aliqui nunc falsissime et periculosissime dicunt, peccatum contra fidem in eo solummodo est quod, admisso facto revelationis, Deo non credatur et Ipse mendacii accusetur, cuiusmodi monstrum inter homines vix occurrit; sed infidelitas, quae damnatur, etiam illa est, quod dum veritas tamquam revelata sufficienter proposita est, illa revelata esse negatur, et ita fides in hac hypothesi propositionis sufficientis debita non praestatur; hanc enim subiectionem rationalis creaturae et captivitatem omnis intellectus infinita maiestas, veritas et sapientia h. e. auctoritas Dei loquentis postulat». *Adnot. in primum schema const. de doctr. cath. Conc. Vatic. Coll. Lac.* VII, 531. Cfr. S. THOMAS, In 3 dist. 23 q. 2 a. 2 sol. 2 ad 3; PLATELIUS, *De fide* n. 269.

712. Praeterea dissentiens, esse revelatum articulum qui ab Ecclesia proponitur credendus, bifariam quoque illi dissentire potest: *Primo,* cum ignorantia inculpabili auctoritatis Ecclesiae romanae; quae quidem ignorantia inter haereticos, praesertim rudes, haberi potest: *secundo,* cum negatione culpabili talis auctoritatis. Non est difficultas in eo quod ille, qui priori modo negat unum articulum ab Ecclesia propositum, credat fide divina alium articulum, qui ipsi, etiam in sua secta, credendus proponitur. Quapropter verisimile est, apud haereticos reperiri de facto aliquos, qui, cum ignorantia inculpabili auctoritatis Ecclesiae ro-

manae, dissentiant profecto aliquibus veritatibus ab ipsa propositis, assentiant tamen per actum fidei aliis veritatibus revelatis, quae ipsis etiam in sua secta credendae proponuntur.

Idem censendum videtur de homine infideli, qui ab haeretico converteretur ad sectam aliquam religiosam, profitentem aliqua vera dogmata religionis christianae. Talis quippe homo, simplex ac sincerus, posset revera credere vera dogmata fidei, quamvis simul etiam erroribus sectae praedicantis inculpabilem praeberet assensum. Praesens itaque quaestio sic aliis verbis proponi solet: Num ille qui, culpabiliter contemnens auctoritatem Ecclesiae, negat aliquam veritatem fidei ab ipsa Ecclesia definitam, possit credere vera fide theologica alias veritates, quas Ecclesia profitetur de fide, et ipse iudicat esse revelatas a Deo. Cfr. RIPALDA, *De fide* d. 9 s. 4 n. 47 sqq.

Negat S. THOMAS, In 3 dist. 23 q. 3 a. 3 *quaestiunc.* 2; *Quodlib.* 6 q. 4 a. 1; 2-2 q. 5 a. 3. Cui subscribunt SALMANTICENSES, *De fide* d. 7 s. 4; SCOTUS, In 3 q. 1 ad 1, et alii communiter theologi, antiqui et moderni; «et est ita certa conclusio, inquit SUAREZ l. c., ut sine errore negari iam non possit». Similes censuras proferunt Bañez, Arauxo, Malderus et alii. Cfr. SALMANTICENSES, *De fide* d. 8 dub. 3 § 1 n. 28.

THESIS

Qui, culpabiliter contemnens auctoritatem Ecclesiae, negat aut in dubium revocat aliquam veritatem fidei ab ipsa Ecclesia definitam, non potest vera fide theologica credere alias veritates revelatas

713. Prob. Ex Scriptura. Nam APOSTOLUS (1 TIM. 1, 19; 2 TIM. 2, 18) affirmat, Hymenaeum, Alexandrum, Philetum, a veritate excedisse, circa fidem naufragavisse, i. e. naufragium fidei et iacturam fecisse. Ergo qui vel unum articulum fidei denegat, aliis licet retentis, fidem totaliter amittit. «Qui naufragium facit, ait Chrysostomus, nudus est et omnibus destitutus: sic etiam qui ex fide excidit, nihil ultra habet, nec ubi consistat, nec quo pergat: non habet vitam, quae ipsi prodesse valeat: nam, capite iam corrupto, quid prodest reliquum corpus? Si enim fides sine bona vita nihil est, multo magis si illa absit... Ita enim se habet is qui ex fide excidit: nusquam consistit, hinc illinc natat, donec submergatur». *In epist.* 1 *ad Tim.* cap. 1 v. 18 *hom.* 5. MG 62, 527 sq.

714. Ex Patribus. S. AUGUSTINUS, *C. Faustum* l. 17 c. 3 ait: «Undique tergiversatio vestra confunditur. Aperte dicite non vos credere Christi Evangelio; nam qui in Evangelio quod vultis creditis, quod

vultis non creditis, vobis potius quam Evangelio creditis». ML 42, 342; CV 25, 1, 486; J 1598.

S. Ambrosius, *In Lc.* l. 6 n. 101: «Videtis, inquit, quod in uno Christi nomine omnia sint. Ipse est enim Christus qui natus est ex Virgine, ipse est qui mirabilia fecit in populo, ipse qui mortuus est pro peccatis nostris, et resurrexit a mortuis. Unum horum si retraxeris, retraxisti salutem tuam. Nam etiam haeretici habere sibi Christum videntur; nemo enim Christi nomen negat; sed negat Christum, qui non omnia, quae Christi sunt, confitetur». ML 15, 1695; CV 32, 4, 276; J 1304.

Tertullianus, *De praescript.* c. 37 ait: «Si enim haeretici sunt, christiani esse non possunt, non a Christo habendo quod de sua electione sectati haereticorum nomine admittunt». ML 2, 51; J 298. Cfr. S. Athanasius, *C. arianos orat.* 1 n. 3, MG 26, 15 sqq.

Ubi Patres, nulla facta distinctione inter fidem actualem et habitualem, asserunt, *omnem* fidem christianam pessumdari per abiectionem unius dumtaxat veritatis revelatae. Quod haud sane obscure significatur a Conc. Trid. sess. 6 cap. 15: «Asserendum est, inquit, non modo infidelitate, *per quam et ipsa fides amittitur*, sed etiam quocumque alio mortali peccato, *quamvis non amittatur fides*, acceptam iustificationis gratiam amitti». DB 808 (691).

715. Ex ratione. 1.° Ubi obiectum formale actus et habitus destruitur, ibi pereat necesse est ipse actus et habitus. Sed obiectum formale fidei theologicae destruitur pro eo qui credit unum, negat autem alterum articulum fidei. Ergo in tali homine omnis fides theologica pereat necesse est. *Minor* patet ex eo quod obiectum formale fidei sit testimonium divinum. Sed hoc testimonium desinit esse pro illo qui discredit unum vel minimum articulum ei sufficienter propositum; secus enim eodem modo crederet hoc ac credit ceteros. Ergo revera obiectum formale fidei destruitur pro eo qui credit unum, negat vero alterum articulum fidei.

Neque dicas, fidem perire quidem in ordine ad articulum qui non creditur, minime vero in ordine ad articulos qui creduntur.—Nam cum motivum formale habitus cognoscitivi sit indivisibile, fieri non potest, ut tale motivum destruatur in ordine ad unam veritatem, et non destruatur in ordine ad alias veritates, quae sub eadem ratione formali continentur.

716. *Neque reponas*, rationem formalem fidei, licet in se sit indivisibilis, multiplicari tamen aequivalenter secundum diversam applica-

tionem ad diversos articulos; ac proinde eum, qui credit unum, negat autem alterum articulum fidei, non negare hunc, quia censeat Deum non esse summae auctoritatis in dicendo, sed quia censet Deum non revelasse illum; et ideo adhuc conservare verum motivum fidei in ordine ad alios articulos, quos credit: unde si interrogetur, cur credis hoc mysterium? respondebit, quia Deus, dignissimus cui credatur, illud revelavit.

Nec enim haec instantia argumentum nostrum debilitat. Nam motivum formale credendi articulum divinitus revelatum non est testimonium Dei signate sumptum, sed applicatum ad articulum, quem fide credimus. Et ideo fidelis, qui credit Deum esse trinum, non resolvit suam fidem praecise in hoc principium: *quidquid Deus dicit, verum est;* sed etiam in hoc aliud: *Deus dixit se esse trinum.* Huiusmodi vero applicatio motivi ad articulum fide credendum, saltem in casu de quo agimus, oportet ut fiat per infallibile Ecclesiae magisterium.

Quocirca nobis motivum formale credendi aliquem articulum fidei est testimonium Dei, non quomodocumque notum per rationem privatam, sed ut applicatum ad hunc articulum per Ecclesiam; ita ut testimonium sit ratio formalis credendi, applicatio vero condicio necessaria, ut praedictum testimonium per vivam et infallibilem regulam a Christo institutam infallibiliter applicetur. Sed qui, contempta auctoritate Ecclesiae, negat aut in dubium vocat vel minimum articulum fidei ab Ecclesia definitum, ipso facto negat auctoritatem Ecclesiae. Ergo etiam ipso facto destruit sibi motivum formale credendi alios articulos fidei.

717. Re vera nemo non videt, exsistentiam habitus alicuius dependere ex suo obiecto formali; quo sublato, habitus remanere non potest. Nunc vero, obiectum formale habitus fidei est prima Veritas loquens, intellecta non secundum criterium uniuscuiusque proprium, sed secundum interpretationem infallibilem Ecclesiae. Qui ergo ex his, quae docet Ecclesia, aliqua credit, alia non credit, is non nititur in iudicio Ecclesiae, sed in iudicio proprio; non inhaeret primae Veritati, sed propriae voluntati; non admittit obiectum formale fidei, sed potius illud remittit (419). «Unde manifestum est, quod talis haereticus circa unum articulum, fidem non habet de aliis articulis, sed opinionem quandam secundum propriam voluntatem». S. Thomas, 2-2 q. 5 a. 3.

718. 2.° Praeterea ad actum fidei divinae praerequiritur pius credulitatis affectus, ut Conc. Araus. can. 5 testatur. Cfr. DB 178 (148). Ille autem qui spiritu haeretico negat, vel in dubium vocat, unum vel minimum articulum fidei ab Ecclesia definitum, non habet pium credu-

litatis affectum. Non enim est paratus ad audiendum pro omni casu Deum revelantem, et ad assentiendum omnibus quae Deus revelat. Deus namque vult ut credat omnia quaecumque per infallibile Ecclesiae magisterium ei proponit credenda; ipse vero hoc non vult, sed unum credit, alterum discredit, secundum propriam sui iudicii ac voluntatis normam.

Quapropter seipsum decipit, si putat se, ea quae credit, ex reverentia divinae auctoritatis credere; haec quippe auctoritas talis est, ut nonnisi totalem cultum admittat, docente Conc. Vatic. sess. 3 cap. 3: «Cum homo a Deo tamquam creatore et Domino suo totus dependeat, et ratio creata increatae Veritati penitus subiecta sit, plenum revelanti Deo intellectus et voluntatis obsequium fide praestare tenemur». DB 1789 (1638).

719. Exinde colliges, haereticum, etsi non neget revelationem divinam esse infallibilem, sed solum hunc articulum esse revelatum, quem quidem firmissime crederet, si sciret esse reapse revelatum; esse nihilominus iniurium Deo, quia negat esse revelatum illum articulum, qui sufficienter proponitur ei ut revelatus. Sicut profecto esset iniurius Regi, qui, testimonio eius sufficienter proposito, nollet eum credere. Quare cum tali actu et dispositione stare non potest pia voluntatis affectio exhibendi auctoritati Dei supremum intellectus obsequium, prout requiritur ad supernaturalem assensum fidei ex toto corde et super omnia praestandum. Cfr. Platelius, *De fide* n. 269; Pesch, *Praelect. Dogm.* t. 8 n. 388-393.

720. Porro sicut ille, qui frangit unum praeceptum grave, non potest observare reliqua praecepta ex divina caritate; ita qui discredit unum articulum fidei culpabiliter, nequit reliquos articulos credere ex fide divina. Paritas liquet ex ipsa natura rei, de qua agimus: nam sicut actus perfectae caritatis in qualibet materia continet implicitam voluntatem placendi Deo in omnibus, id est, servandi omnia praecepta gravia; sic actus fidei circa quemlibet articulum continet summam reverentiam erga testimonium Dei, includentem implicite assensum ad omnia obiecta sufficienter proposita, ut a Deo revelata; siquidem ad hanc summam reverentiam spectat recipere divinum testimonium, quod sine irreverentia respui non potest; sine irreverentia autem respui non potest illud testimonium, quod sufficienter proponitur ac demonstratur esse divinum: et in hoc sensu dicitur, qui credit explicite unum articulum, credere implicite omnes articulos revelatos.

Unde paritas haec inter caritatem et fidem nascitur ex modo tendendi in obiectum: sicut caritas diligit Deum super omnia et ex toto corde, sic etiam fides divina credit Deo super omnia et ex toto corde, iuxta illud, *si credis ex toto corde* (Act. 8, 37); sicut caritas, quia diligit Deum ex toto corde et super omnia, eo ipso excludit omnem voluntatem peccandi, sic etiam fides, quia credit Deo ex toto corde et super omnia, eo ipso excludit omnem voluntatem dissentiendi a testimonio divino sufficienter proposito. Cfr. Lugo, *De fide* d. 17 s. 6 n. 122 sq.

721. *Dices:* Profecto haereticus Deo faceret iniuriam, si admittendo factum revelationis, negaret veritatem rei revelatae; minime vero si, negando illud, neget consequenter veritatem rei, quae dicitur revelata: cum hoc enim iudicio stare potest summa erga auctoritatem Dei reverentia.

Resp. Iam superius (711) diximus, fieri contra auctoritatem Dei non solum quando, admisso facto revelationis, negatur ei fides; sed etiam quando ipsum factum revelationis sufficienter propositum ac demonstratum non admittitur ut tale. Sicut faceres contra reverentiam Summo Pontifici debitam, non solum si, fatendo legitimitatem electionis, eum sperneres; sed etiam si negares electionem illius, quam certo constat fuisse legitimam. Ex quibus patet discrimen, etiam hac in re, inter fidem et alias virtutes; nam licet v. g. temperantia possit violari in una materia, et conservari in alia, non tamen fides theologica ob rationem nuper datam. Cfr. Lugo, *Ibid.* n. 124.

722. Schol. I. *Quaeri hic solet, quomodo unus actus infidelitatis totam fidem expellere possit: Utrum physice, ex intrinseca rei natura; an solum moraliter, ex ordinatione divina.* Plures affirmant, habitum fidei non expelli *physice* sed solum *moraliter* per peccatum infidelitatis. Quorum aliqui, in assignanda ista causalitate morali, non sat accurate locuti fuisse videntur; solum enim assignabant rationem demeriti: quae quidem ratio non apparet sufficiens, cum eadem, vel fortasse etiam maior, in aliis quoque peccatis inveniri possit. Ideo plerique eorum asserunt, peccatum infidelitatis expellere habitum fidei moraliter, tum *demeritorie* tum etiam *dispositive;* qui enim est indispositus ad operandum in tota materia habitus, est etiam indispositus ad ipsum habitum. Ita Suarez, *De gratia* l. 11 c. 7 n. 11 sqq.; S. Bonaventura, In 3 dist. 27 a. 1 q. 4; dist. 31 a. 1 q. 1 ad 2; Scotus, In 3 dist. 23 q. *unic.* ad 3, et alii.

723. *E contra multi alii docent, per peccatum infidelitatis expelli habitum fidei non solum moraliter, sed etiam physice.* Ut enim unum dicatur destruere physice aliud, satis est quod destruat physice dispositionem, a qua illud aliud dependet: sicut qui physice corrumpit dispositiones corporis

humani, expellit physice animam, quae sine illis in corpore nequit permanere. Atqui dissensus haereticalis destruit physice dispositionem, a qua fides infusa dependet; siquidem haec fides postulat tamquam dispositionem, quod homo sit paratus captivare intellectum, non sequendo iudicium proprium, sed iudicium Ecclesiae, quam Deus posuit regulam absolute infallibilem in materia fidei; dissensus autem haereticalis hanc dispositionem penitus evertit; essentialiter enim includit pertinaciam, qua haereticus proprio iudicio inhaerens, iudicium spernit Ecclesiae. Ergo dissensus haereticalis non solum moraliter, sed etiam physice expellit habitum fidei. Ita SALMANTICENSES, *De fide* d. 8 dub. 3 n. 35 et alii.

724. Schol. II. *Quaeritur praeterea, cuius generis sit fides qua haereticus credit articulos veros.* Omnes concedunt, uno repugnante DURANDO In 3 dist. 23 q. 9, hanc fidem non esse perfectam, super omnia, necessariam aut sufficientem ad iustificationem, simpliciter divinam, et quae hominem denominet fidelem; sed potius initialem, incohatam, non subiective sed obiective divinam, ut a multis vocatur: sunt tamen theologi qui censent, huiusmodi fidem posse esse supernaturalem: «Unde non negamus, inquit PLATELIUS, *De fide* n. 272, quod admittunt Ripalda, Lugo et alii, posse cum infidelitate formali consistere aliquos supernaturales fidei assensus, debiles et remissos, nec imperatos a pio credulitatis affectu universali, sed restricto ad obiecta creditu facilia».

725. Revera RIPALDA, *De fide* d. 9 s. 4 contendit probare, haereticum posse assentiri mysterio revelato, ex motivo fidei theologicae et per assensum supernaturalem. Nam, sicut vir theologus, etsi in aliqua opinione particulari dissentiat a D. Thoma, potest tamen aliis eius opinionibus assentiri propter tanti Doctoris auctoritatem; sic haereticus, quamvis dissentiat ab aliquo articulo fidei, potest tamen aliis assentiri propter auctoritatem Dei revelantis. Qui assensus, concurrente auxilio gratiae, erit supernaturalis. Cfr *Ibid.* n. 53.

LUGO, *De fide* d. 17 s. 6 quaerit: Si aliquis vellet credere eucharistiam v. g. non tam voluntate illa universali, sed voluntate magis particulari subiciendi intellectum Deo in hac materia, propter honestatem peculiarem credendi hanc revelationem, talem et talibus signis et adminiculis confirmatam: *a)* an tunc haec voluntas posset esse supernaturalis et elicita ab eodem habitu piae affectionis;—*b)* an assensus imperatus esset supernaturalis et elicitus ab habitu fidei; item, si velles credere eucharistiam propter divinam revelationem, non tamen velles eam credere firmissime super omnia;—*c)* an assensus ille intellectualis posset esse supernaturalis et elicitus ab habitu fidei.

Ipse ad haec omnia respondet affirmative. Notat tamen, actum imperatum ab illa voluntate minus universali, licet eliciatur ab habitu fidei, non appellari simpliciter fidem, aut sufficere ad iustificationem: similiter et assensum illum minus firmum, quo non creditur obiectum super omnia, quamvis procedat ab habitu fidei, non esse tamen dicendum simpliciter actum fidei, nec denominare hominem simpliciter fidelem, nec sufficere ad iustificationem, quia *fidei* nomen supponit pro actu perfecto fidei; actus

autem perfectus fidei est assensus ortus ex pia affectione et voluntate captivante simpliciter intellectum, et subiciente illum omnino divinae auctoritati; quod non praestat voluntas illa, nisi *secundum quid* et cum addito diminuente.

726. Communior tamen sententia universim enuntiat, non posse assensum absolutum unius obiecti propter motivum aliis commune, componi cum dissensu alterius, quod sub eodem motivo continetur; ac proinde fidem, qua haereticus credit articulos veros, non esse ex motivo fidei, quo catholici vera fide eosdem articulos credunt. Cfr. SUAREZ, *De fide* d. 7 s. 4 n. 9; KILBER, *Theol. Wirc.* t. 8 n. 220-223.

OBIECTIONES

727. Obi. 1. Ubi perseverat motivum fidei, ibi perseverat habitus fidei. Sed in eo qui negat unum articulum perseverat motivum fidei circa alios. Nam motivum fidei est testimonium Dei. Sed homo qui negat unum articulum, movetur ad alios credendos ex testimonio Dei, sicut ipse interrogatus fatetur. Ergo in eo qui negat unum alterumve articulum, perseverat habitus fidei ad credendos alios.

Resp. *Conc. mai. Neg. min.* Ad prob. *Dist. mai.* Motivum fidei est testimonium divinum, prout cognitum cognitione privata et proprio uniuscuiusque criterio *N.* prout infallibiliter applicatum per Ecclesiam *C.* Negans unum alterumve articulum movetur ad alios credendos ex testimonio Dei, ut infallibiliter applicato nobis per Ecclesiam *N.* ex testimonio Dei, ut apprehenso per criterium proprium, vel potius ex testimonio proprii iudicii *C.* Et quamvis dicat se credere ob solum Dei testimonium, non tamen ita credit. Quod si aliquando *per accidens* contingat, aliquem credere sine notitia divinae auctoritatis Ecclesiae proponentis testimonium Dei, numquam tamen id contingere potest, ista auctoritate positive et culpabiliter contempta.

728. Inst. 1. Sine auxilio gratiae nemo potest habere assensum circa supernaturalia dicente APOSTOLO «*Non quod sufficientes simus cogitare aliquid a nobis, quasi ex nobis; sed sufficientia nostra ex Deo est*». 2 COR. 3, 5. Sed haereticus credit aliquos articulos. Ergo habet ad hoc gratiae auxilium. Atqui hoc auxilium est fides. Ergo habet et fidem.

Resp. Sine auxilio gratiae nemo potest habere circa supernaturalia assensum, *supernaturalem C. naturalem, Subdist.* nulla praeeunte revelatione *C.* secus *N. Contradist. min.* Haereticus credit aliquos articulos, assensu *supernaturali N. naturali C.* Immo, etiamsi interdum haberet aliquem assensum supernaturalem circa obiecta supernaturalia, non exinde sequeretur, auxilium ad hunc assensum supernaturalem praestitum fuisse fidem theologicam proprie dictam.

729. Inst. 2. Habitus scientiae naturalis non destruitur per errorem circa unam alteramve conclusionem, sed perseverat circa alias. Ergo, servata proportione, idem censendum est de habitu fidei. Probatur consequen-

tia: Quia ideo dissensus haereticalis circa unum, non posset coniungi cum assensu verae fidei circa alios articulos, quia motivum formale fidei est unicum et indivisibile pro omnibus articulis. Atqui etiam motivum virtutis moralis, v. g. temperantiae, est unicum et indivisibile, et tamen habitus temperantiae non corrumpitur per unum actum intemperantiae. Ergo nec habitus fidei corrumpitur per unum actum infidelitatis.

Resp. *Conc. antec. Neg. conseq.* Ad prob. *Conc. mai. Neg. min.* Etenim, tum motivum scientiae tum motivum virtutis moralis, habent quandam materialem extensionem et divisibilitatem, quam non habet obiectum fidei theologicae. Sic in *scientia* pro diversis conclusionibus requiruntur diversa media demonstrationis ac principia. Item in *fide humana* auctoritas hominum non est aeque perspicax et verax circa omnes veritates, sed valde inaequalis. Item in *virtute morali* v. g. temperantiae, sunt plures eius species, puta ad potum, ad cibum, ad similia. Unde fieri potest, ut cum actu intemperantiae, v. g. circa potum, coexistat habitus temperantiae in ordine ad alia obiecta. Quia quamvis hic habitus pereat in esse virtutis, ut multi volunt, permanet tamen in *esse* habitus.

Contrarium autem evenit in *fide theologica,* in qua auctoritas Dei revelantis pro omnibus veritatibus revelatis est semper omnino eadem, et revelatio supponitur aeque sufficienter proposita. Cum igitur dissensus haereticalis destruat hoc motivum quatenus stat sub infallibili applicatione Ecclesiae, consequens est, ut habitus fidei non solum in esse virtutis, verum etiam in esse habitus, radicitus evellatur.

Alia quoque assignatur disparitas, quia nec temperantia, nec ulla alia virtus moralis, praerequirit voluntatem efficacem universalem amplectendi omnia obiecta materialia, quae subesse possunt eidem motivo virtutis; virtus quippe moralis non dicit necessario appretiationem sui motivi super omnia. At fides theologica est assensus essentialiter appretiativus sui motivi super omnia; proindeque importat voluntatem efficacem et universalem submittendi intellectum Deo revelanti, quotienscumque revelatio eius sufficienter proponatur; nam reicere testimonium Dei sufficienter propositum, est gravis iniuria et irreverentia, quae cum summa illius appretiatione conciliari non potest.

730. Inst. 3. Sicut motivum credendi est auctoritas Dei revelantis, ita motivum servandi legem divinam est auctoritas Dei praecipientis. Atqui transgressio unius praecepti potest stare cum impletione aliorum ob auctoritatem Dei praecipientis. Ergo similiter dissensus unius articuli poterit stare cum assensu aliorum ob auctoritatem Dei revelantis.

Resp. *Neg. mai.* Ratio negationis est, quia praecepta legis divinae possunt observari ex diversis motivis: potest enim unum observari ex uno motivo, aliud ex alio, et consequenter potest observari unum et non observari aliud. E contra ad eliciendum actum fidei divinae non datur nisi unicum indivisibile motivum; quod si excludatur circa unum, excludatur necesse est circa omnes.

Similitudo illa, quam praemissa *maior* affert, aliquo vero sensu verificatur de observantia legis ex motivo caritatis. At tunc neganda est *minor,* quia transgressio unius praecepti nequit stare in sensu composito cum obser-

vantia aliorum ex motivo caritatis. «Ad tertium dicendum, inquit S. Thomas, 2-2 q. 5 a. 3 ad 3, quod diversa praecepta legis possunt referri vel ad diversa motiva proxima; et sic unum sine alio servari potest: vel ad unum motivum primum, quod est perfecte oboedire Deo: a quo decidit quicumque unum praeceptum transgreditur, secundum illud Iac. 2: «*Qui offendit in uno, factus est omnium reus*». Cfr. *Ibid.* ad 1 sq.

731. Inst. 4. Lapsus in haeresim, retinet circa articulos quos credit, eandem facilitatem credendi, quam prius habebat. Sed haec facilitas supponit exsistentiam habitus. Ergo haereticus retinet habitum fidei.

Resp. *Trans. mai.* Dico, *transeat*, quia ille qui negat unum articulum, facile incipit experiri nova dubia erga alios; et cadens a fide unius, facilius labitur in novos errores. *Dist. min.* Haec facilitas supponit exsistentiam habitus infusi supernaturalis *N.* acquisiti naturalis *C.* Cfr. superius n. 186-196.

Inst. 5. Ubi perseverat eadem certitudo, ibi perseverat idem motivum certitudinis. Sed in eo qui negat unum articulum, perseverat circa alios eadem certitudo, quam prius habebat. Ergo perseverat idem motivum credendi, et consequenter eadem fides.

Resp. *Conc. mai. Dist. min.* Perseverat eadem certitudo apparens *C.* realis ac vera *N.* Qui labitur in errorem aliquem haereticum, non habet eandem certitudinem, quam prius habebat; quia antea nitebatur ad credendum in testimonio Dei infallibiliter applicato per Ecclesiam; nunc vero nititur proprie in voluntate et iudicio privato. Ideo carentia formidinis in haeretico saepe non arguit certitudinem, sed pertinaciam.

732. Inst. 6. Theologia nequit consistere sine fide, haec enim praestat principia, ex quibus illa deducit conclusiones. Sed haereticus, qui errat circa unum articulum, adhuc conservat habitum theologiae circa alios, quos credit, ut experientia testatur. Ergo adhuc etiam conservat habitum fidei circa illos articulos, quos credit.

Resp. *Conc. mai. Neg. min.* Nam eo ipso quod quis amittat certitudinem fidei circa veritates revelatas, ex quibus vera theologia procedit, amittat necesse est etiam habitum theologiae, qui illas veritates tamquam principia penitus certa ac inconcussa supponit. Facilitas vero, quae remanet, discurrendi circa conclusiones quae ex veritatibus revelatis deducuntur, non nascitur ex habitu theologiae, qui non est, sed ex recordatione praecedentium motivorum et ex remotione impedimentorum, quae studio ac labore removentur. Nisi velis dicere, remanere quidem habitum, non tamen ad conclusiones proprie theologicas, sed ad alias eis similes.

733. Inst. 7. Qui discredit unum articulum, ideo amitteret fidem, quia praetermittit infallibilem regulam credendi, doctrinam nempe et definitionem Ecclesiae. Sed haec ratio nihil valet. Nam sicut artifex, licet scienter et volenter operetur aliquando contra regulas artis, non amittit artem; ita similiter fidelis, licet discredat unum alterumve articulum contra definitionem Ecclesiae, non amittet fidem.

Resp. *Trans. mai. Neg. min.* Ad prob. *Neg. parit.* Duplex namque est disparitas: *Prima* in eo est, quod ars non praerequirit pium motum volun-

tatis, captivantis intellectum et submittentis artificem regulis artis: unde artifex, agendo aliquando contra regulas artis, non destruit habitum artis. Fides vero theologica essentialiter praerequirit piam motionem voluntatis, captivantis intellectum et submittentis fidelem Deo revelanti; petit praeterea ut motivum credendi applicetur per regulam infallibilem, quae est Ecclesia: unde qui hanc regulam contemnit, nequit conservare fidem. *Altera* in eo est, quod constructio operis contra regulas artis, est aliquid artifici externum; actus vero intellectus contra regulam fidei est quid internum. Ergo sicut error internus contra regulam artis expelleret habitum artis, si regula eius esset unica et indivisibilis; ita error internus contra unicam et indivisibilem regulam constitutivam fidei, destruit habitum fidei. Cfr. SALMANTICENSES, *De fide* d. 8 dub. 3 § 2 n. 37-42; PESCH, *Praelect. Theol.* t. 8 n. 388 sqq.

ARTICULUS VII

DE OBSCURITATE FIDEI

734. Nota. 1.° Deus non solum revelavit veritates absconditas, quae naturalis rationis captum transcendunt, uti sunt mysteria Sanctissimae Trinitatis, Incarnationis, Eucharistiae, etc., sed etiam plures alias, quae ex creaturis certo cognosci et demonstrari possunt, quales sunt exsistentia, sapientia, iustitia, veracitas, aliaque attributa divina, quae a creatura mundi per ea, quae facta sunt, intellecta conspiciuntur (ROM. 1, 20). Quin immo, revelavit et plura alia nobis immediate evidentia, v. g. lilia, quamvis non neant, tamen vestiri; aves, quamvis non serant, tamen pasci; solem oriri super iustos et iniustos; noctem tenebrosam non esse tempus aptum ad operandum; ex rubenti caelo posse conici tempestatem; neminem ad staturam suam cogitando posse adicere cubitum unum, multaque alia, quae Deus veluti specula quaedam proposita voluit, in quibus altiora et obscuriora nobis resplendescerent. Sic liliorum vestitus aviumque pastus sunt revelata, ut documenta paternae Dei providentiae; ortus solis super iustos et iniustos, ut argumentum bonitatis Dei erga omnes; et sic de ceteris secundum intentionem et declarationem quam Deus ipse manifestavit.

Nunc vero, quaestio est inter theologos, an homo possit credere fide divina illas veritates quas evidenter cognoscit ex creaturis. Et inter eos, qui affirmativam tenent sententiam, ulterius quaeritur, an idem realiter actus possit esse simul scientia et fides.

735. Nota. 2.° Fidem christianam aliquo vero sensu esse obscuram, apertissime docent Scriptura et Patres. Difficultas vero stat in determinando modo obscuritatis; de quo sane auctores non concorditer

loquuntur. Porro obscuritas alicuius actus vel obiecti, potest esse sive *relativa* sive *absoluta*. Obscuritas relativa dicitur relate ad maiorem claritatem. Sic evidentia moralis, quamvis in se sit clara, dicitur tamen obscura relate ad evidentiam physicam et metaphysicam, quibus est minor. Obscuritas vero absoluta convenit actui vel obiecto secundum seipsum considerato. Quae quidem obscuritas rursus dividitur in *praecisivam* et *positivam*. Ille actus dicitur praecisive obscurus, qui per se nullam exigit evidentiam, etiamsi eam de facto habeat. Qui vero per se et natura sua postulat sibi carere evidentia, vocatur positive obscurus.

736. Nota. 3.° Aliqui theologi, existimantes factum revelationis esse evidens evidentia stricta (391), putarunt fidem nostram non solum esse *cum* evidentia, sed etiam *ex* evidentia testimonii divini; ac proinde, fidem de facto non esse obscuram sed claram; appellari tamen obscuram relative tantum, quatenus nimirum solam moralem evidentiam habet. «Dico, fidem divinam non esse positive obscuram adhuc ex medio fidei, nec negative, nec praecisive obscuram, absolute loquendo; sed solum praecisive obscuram respective, id est, non petit claritatem physicam, nec metaphysicam, in obiecto, nec ex ratione naturali, nec ex medio fidei». Marin, *De fide* tr. 14 d. 11 s. 1 n. 3.

Ibidem in n. 5 ait: «Actus, cuius obiectum tale est ut solus valde insanus et sensu privatus contradicere possit, non est actus positive obscurus, sed positive clarus. Sed actus fidei eiusmodi est... Ergo fides non est positive obscura, nec praecisive obscura, absolute loquendo; sed solum respective, quatenus non est tam clara, quam evidentia physica et metaphysica». Similiter loquuntur Elizalde, Tyrsus, et pauci alii, superius (391) citati.

737. Ceteri autem theologi communiter affirmant, fidem divinam esse positive obscuram, sive ex obiecto formali, sive ex obiecto materiali, sive ex utroque obiecto, secundum diversas eorum sententias. Quarum duae praecipue sunt considerandae: *Prima* est potisimum thomistarum, quos sequitur Molina, In 1 q. 1 a. 2 d. 4, dicentium, fidem cum nulla evidentia, sive revelationis sive rei revelatae, consistere posse. *Altera* est dicentium, fidem, non quidem posse esse ex evidentia, posse autem esse cum evidentia concomitante tum revelationis tum rei revelatae. Ita sentiunt Albertus M., In 3 dist. 24 a. 9; S. Bonaventura, Ibid. a. 2 q. 3; Valentia, In 2-2 q. 2 punc. 4; Salmeron, *Ad Hebr.* d. 21; Suarez, *De fide* d. 3 s. 9 n. 7, multique alii, quos citat et sequitur Lugo, *De fide* d. 2 s. 2 n. 59.

738. Nota. 4.° Quo vero res melius innotescat, fidem possumus comparare cum visione Dei intuitiva, cum scientia supernaturali divinitus infusa, cum scientia naturali acquisita. Age nunc, facile concedunt omnes, fidem non posse consistere cum visione Dei intuitiva. Nam secundum Scripturam et Patres, adveniente visione, cessat fides. «*Ex parte enim cognoscimus, et ex parte prophetamus. Cum autem venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est... Videmus nunc per speculum in aenigmate, tunc autem facie ad faciem*». 1 Cor. 13, 9 sqq. Igitur fides nostra, iuxta S. Scripturam, comparatur *lucernae lucenti in caliginoso loco, donec dies elucescat, et lucifer oriatur*. 2 Petr. 1, 19.

739. Ex Patribus audiatur S. Chrysologus, *Serm.* 62: «Spes ad futura tendit, fides ad promissa transmittit; cum res venerint, advenerint et promissa, spes desinit, fides cessat. Dulcis est epistula, sed usque dum veniat ipse qui misit; necessarium chirographum, sed usque ad debiti redditionem; grati flores, sed usque dum veniatur ad poma. Sed praesentia epistulam delet, rumpit solutio cautionem, flores consumuntur a pomis». ML 52, 372. Et S. Chrysostomus, *In 1 ad Cor. hom.* 34 n. 3: «Nam fides et spes, cum advenerint bona, quae credita et sperata fuerunt, cessabunt. Et hoc significans Paulus dicebat: Spes enim quae videtur, non est spes; quod enim videt quis, quid etiam speret? (Rom. 8, 24); et rursum: Est autem fides eorum, quae sperantur, substantia; rerum, quae non videntur, argumentum (Hebr. 11, 1). Quamobrem hae quidem cessabunt, cum illa apparuerint; caritas autem tum maxime extollitur, et fit vehementior». MG 61, 289.

740. *Ratio est,* quia visio Dei intuitiva est summe perfecta in ordine supernaturali, maxime necessitans intellectum ad summam certitudinem, ac proinde non relinquens locum assensui libero ex motione voluntatis per motivum extrinsecum et obscurum praestando. Accedit quod visio Dei sit beatitudo essentialis, ideoque excludens omnem imperfectam cognitionem circa obiectum essentiale beatitudinis; fides autem, qua credimus Deum, est cognitio imperfecta et propria viatoris.

Ad rem S. Thomas, 1-2 q. 67 a. 3: «Manifestum est autem, quod perfectum et imperfectum non possunt simul esse secundum idem... fides autem in sui ratione habet imperfectionem, quae est ex parte subiecti; ut scilicet credens non videat id quod credit: beatitudo autem de sui ratione habet perfectionem ex parte subiecti; ut scilicet beatus videat id quo beatificatur... unde manifestum est, quod impossibile est, quod fides maneat simul cum beatitudine in eodem subiecto». Cfr. *Ibid.* a. 5; 2-2 q. 5 a. 1; *De verit.* q. 14 a. 3 ad 6.

741. Si quaeratur, num de potentia Dei absoluta possit consistere fides cum visione Dei intuitiva, alii affirmant, alii autem negant. Cfr. SUAREZ, *De fide* d. 3 s. 9 n. 20-24. Item, si interrogetur, num beati possint habere fidem circa obiectum, quod non vident in essentia divina, respondendum est, quod Deus potest profecto revelare beatis per verum testimonium multa quae ipsi non vident; et quod ipsi possunt credere ea propter auctoritatem Dei revelantis. Haec autem fides distingueretur a fide nostra, tum ex parte intellectus tum ex parte voluntatis: Ex parte intellectus, quia excluderet omne dubium, etiam imprudens, necnon et potentiam dubitandi: ex parte voluntatis, quia non esset libera, ex pio credulitatis affectu imperata. Unde nec esset obsequium intellectuale Deo praestitum, prout est fides nostra. Cfr. PESCH, *Praelect. Dogm.* t. 8 n. 400 sq.

742. Nota. 5.° Si fides conferatur cum scientia supernaturali divinitus infusa, dicendum videtur, inter habitum fidei et habitum scientiae, vel inter habitum unius et actum alterius, nullam veram apparere repugnantiam. At, apparetne aliqua repugnantia inter actum fidei et actum scientiae circa idem obiectum? Supponimus, actum huiusmodi scientiae esse cognitionem abstractivam, supernaturalem et evidentem. Suarez fatetur quidem, non esse absolutam repugnantiam in eo quod actus fidei et actus scientiae infusae circa idem obiectum inveniantur simul in eodem subiecto; iudicat tamen, de facto et secundum legem communem divinae providentiae, hos duos actus numquam esse simul in eodem subiecto. «Nam actus supernaturaliter evidens, inquit, est etiam supernaturaliter certus; unde ad minimum videtur esse aeque certus ac est actus fidei; et ideo evidentia supernaturalis et actualis non videtur relinquere locum officio fidei; quia non potest magis firmare intellectum in assensu veritatis cognitae, quam sit firmatus per fidem; et ideo ex hac parte videntur minus esse compatibiles assensus fidei, et scientiae infusae ac supernaturaliter evidentes, quam assensus fidei, et scientiae naturalis de eadem veritate». SUAREZ, *De fide* d. 3 s. 9 n. 19.

Nihilominus, si qua sit repugnantia inter istos actus, ea, non ex certitudine, sed ex evidentia actus scientifici, repetenda esse videtur. Quare, cum evidentia, qua talis, in utraque scientia supponatur aequalis, si fides et scientia naturalis circa idem obiectum possunt esse in eodem subiecto, similiter poterunt esse fides et scientia supernaturalis. Illud igitur hic expendere oportet, an scilicet fides et scientia naturalis circa idem obiectum possint esse in eodem subiecto.

743. Nota. 6.° Comparamus itaque hic fidem cum scientia naturali. Concedunt thomistae, fidem esse composibilem cum scientia theologica, negant tamen esse composibilem cum scientia seu cognitione evidenti eiusdem obiecti, sive intuitiva sive abstractiva, sive a priori sive a posteriori, sive naturali sive supernaturali. Cum enim fides, utpote essentialiter obscura, pugnet cum visione intuitiva, praecise quia *evidente;* pari ratione pugnabit cum alia quacumque cognitione evidente, sive intuitiva sive abstractiva: evidentia enim habetur non solum in visione intuitiva eorum quae in seipsis cognoscuntur, sed etiam in visione abstractiva eorum quae medio ratiocinio ex principiis per se visis manifestantur.

Attamen si scientia sit obscura, ita ut neque in seipsa neque in suis principiis visis aut evidenter notis habeat evidentiam veritatis, qualis est scientia theologica; haec profecto non pugnabit cum fide. Quapropter theologus, qui per rationem theologicam cognoscit Christum habere duas voluntates, de hac veritate una cum scientia habebit et fidem. Ita Gotti, *De fide* tr. 9 q. 1 dub. 7 n. 5.

744. *Si dicas:* Non solum spectant ad fidem, ut credenda, ea quae omnino occulta sunt, sed etiam ea quae lumine naturali cognosci possunt, docente D. Thoma 2-2 q. 2 a. 4; ergo etsi, Deum esse auctorem mundi, ratione naturali cognosci possit, adhuc tamen hoc credi potest ac debet. *Respondet* laudatus Auctor: «*Dist. cons.* Ab eo qui de illa veritate non habet scientiam, *conc. cons.* Ab illo qui de illa habet scientiam, *nego cons.* Responsio est D. Thom. loco citato ad 2 dicentis: *Quod de eodem non potest esse scientia et fides apud eundem; sed id quod est ab uno scitum, potest esse ab alio creditum...* Sic ergo in casu, idiota qui demonstrative non novit, Deum esse auctorem naturae, illum fide credit; philosophus autem, qui de ea veritate habet scientiam, non potest illam credere». Idem tradit Zigliara, *Ontol.* l. 3 c. 3 a. 2.

745. Nota. 7.° Verum extra scholam thomisticam theologi docent, veritates lumine naturali evidenter cognitas, si sint revelatae, posse esse obiectum materiale fidei theologicae, etiam in eo qui de eis evidentem scientiam habet. Comparant habitum fidei cum habitu scientiae, habitum fidei cum actu scientiae, actum fidei cum habitu scientiae, actum fidei cum actu scientiae. Hinc quaerunt: 1.° An habitus fidei possit esse simul cum habitu scientiae. 2.° An habitus fidei cum actu scientiae. 3.° An actus fidei cum habitu scientiae. 4.° An actus fidei cum actu scientiae. Et respondent affirmative, quia nulla apparet

oppositio inter terminos huius quadruplicis comparationis. Cum vero tres priores quaestiones a quarta maxime pendeant, satis nobis erit si haec ultima expendatur.

746. *Quaestio itaque sic proponitur: Num actus fidei theologicae possit esse cum actu scientiae evidenti de eodem obiecto in eodem intellectu.* Quod dupliciter potest intellegi, *successive* nempe vel *simultanee*. Primum quidem ad Theologiam, alterum vero potius ad Psychologiam pertinere videtur. Nihilominus aliquid de eo breviter dicere oportet. Quaeritur nimirum, num intellectus noster possit *simul* tendere in unum idemque obiectum materiale ob duo motiva diversa, adaequata, inter se non subordinata, uti sunt motivum fidei et motivum scientiae: *Adaequata,* id est, quatenus unum, etiam desinente altero, aeque exprimeret actum; secus enim essent motiva partialia, ex quibus unum exsurgeret motivum adaequatum; et sic nulla daretur ratio dubitandi: *Non subordinata,* quia si essent subordinata inter se, unum moveret mediate, alterum immediate, ac proinde moverent per modum unius; et sic pariter nulla esset difficultas.

Ad quaestionem autem propositam affirmative respondendum esse videtur; ut patet in Christo, qui de una eademque veritate habebat et visionem intuitivam et scientiam infusam, quae certe aliquando fuit in actu; similiter et in beatis, quippe qui plura quae vident per scientiam matutinam, noscunt etiam per scientiam vespertinam.

747. *At ulterius quaeri solet, utrum haec simultanea tendentia intellectus ad unum obiectum materiale, propter duo motiva disparata, fiat per unum, an per duos actus.* Aliqui dicunt fieri per unum, alii per duos, alii denique utroque modo. Hanc autem quaestiunculam, utpote psychologicam, potius quam theologicam, psychologis relinquimus solvendam. Cfr. SUAREZ, *De fide* d. 3 s. 9 n. 7 sqq.; LUGO, *De fide* d. 2 s. 3 n. 105 sqq.; RIPALDA, *De ente supernat.* d. 47 n. 14 sqq.; VALENTIA, In 2-2 q. 1 punc. 4 § 2; MOLINA, In 1 q. 1 a. 1 d. 1.

748. Nota. 8.° Obiectum attributionis adaequatum fidei theologicae est Deus prout est in se, aliquando porro a nobis visione beatifica possidendus. Unde cetera omnia, quae fide credimus, eatenus sunt obiectum fidei, quatenus ad Deum, visione intuitiva videndum, ultimo referuntur. Haec autem visio Dei intuitiva penitus excludit fidem circa ipsum Deum, ut superius (738-742) dictum est; fides igitur non potest esse circa obiectum suum principale et adaequatum attributionis, nisi

inquantum non visum. Atqui actus vel habitus, qui circa proprium obiectum attributionis versari nequit nisi inquantum non visum, iure merito dicitur esse essentialiter de non visis. Ergo fides theologica iure merito dicitur esse essentialiter de non visis.

Nec obstat, quod aliqua fidei obiecta secundaria sint *aliunde* visa vel scita; siquidem hoc non mutat nec specificat actum vel habitum fidei. «Veritas prima non est obiectum proprium fidei, nisi sub hac ratione prout est non apparens: quod patet ex definitione Apostoli, ubi proprium obiectum fidei ponitur non apparens. Unde quando Veritas prima praesto erit, *amittet rationem obiecti*». S. THOMAS, *De verit.* q. 14 a. 3 ad 6.

749. Quare si veritas aliqua revelata sit aliunde visa, ea secundum quod videtur, non creditur; sed secundum quod non videtur, creditur. Sic exsistentia Dei est simul visa et non visa sub diverso respectu: *visa* in creaturis, ex quibus cognoscitur; et sic est obiectum scientiae, quod non creditur: *non visa* in seipsa et ut revelata per testimonium Dei; et sic est obiectum fidei, quod creditur. Unde fides proprie semper est de non visis. Quare nomen fidei potissimum adhibetur ad significandum liberum illum assensum, quo credimus ea quae non videmus, uti sunt mysteria fidei. Quod si quis nomine fidei hunc tantum principaliorem assensum vocare velit, esto, dum quaestio sit solum de nomine, de quo pudeat theologos decertare.

750. Nota. 9.° Obiectum aliquod materiale fidei poterit esse nobis evidens dupliciter: *Primo,* quatenus sit per se notum, aut saltem ex praemissis evidentibus derivatum, qualis est v. g. exsistentia Dei, quae ex creaturis evidenter derivatur. *Secundo,* quatenus motivum formale credendi, quod est auctoritas Dei revelantis, nobis evidenter innotescat: cui enim evidens est, Deum nec falli nec fallere posse, et Deum revelasse v. g. Incarnationem, eidem non poterit non esse evidens veritas Incarnationis. Evidentia in primo casu dicitur evidentia *rei attestatae;* in altero, evidentia rei *in attestante.* Diximus nuper, fidem posse consistere cum evidentia *rei attestatae;* sed quaeritur praeterea, an possit pariter consistere cum evidentia rei *in attestante.*

Plures theologi, qui tenent fidem posse consistere cum evidentia *rei attestatae,* non inveniunt aliam viam salvandi obscuritatem fidei essentialem, nisi asserendo, motivum formale fidei, saltem quoad factum revelationis, debere esse obscurum, ita ut, quamvis imprudenter, in dubium revocari possit. Unde negant, fidem posse componi cum evidentia

rei *in attestante*. Quia assensus genitus ex clara revelatione, inquiunt, non posset non esse assensus evidens obiecti revelati; assensus autem fidei theologicae essentialiter est inevidens et obscurus; ergo assensus ex clara revelatione non potest procedere ex habitu fidei. Cfr. Lugo, *De fide* d. 2 s. 1 n. 7.

751. Verum nec nos negamus, in hypothesi revelationis evidentis, assensum genitum ex clara revelatione fore evidentem. Sed ulterius quaerimus, numne in praedicta hypothesi, praeter assensum illum evidentem et necessarium, possit elici assensus fidei obscurus et liber, qui sane non sit *ex* evidentia revelationis, sed *cum* evidentia revelationis, evidentia non causaliter sed solum concomitanter sese habente. Etiam sic propositae quaestioni respondet Lugo negative; «quia si idem habitus sufficit ad assentiendum revelationi clarae, non esset cur habitus fidei destrueretur in beatis; non enim pugnant cum statu beatifico plures revelationes clarae aliquorum obiectorum; ergo ad eliciendum assensum circa illas posset manere habitus nostrae fidei». *Ibid.* n. 8.

752. Et certe, in sententia Lugonis de analysi actus fidei haec responsio est logice necessaria. Etenim ipse existimat, actum fidei esse fructum ratiocinii saltem virtualis, cuius praemissae sunt auctoritas et revelatio divina. Iam vero fructus ratiocinii ex duabus praemissis evidentibus necessario est evidens. Ergo assensus fidei, qui non est evidens sed obscurus, natura sua postulat ut alterutra saltem ex his praemissis non sit evidens, sed obscura. Nam, licet veritas conclusionis non appareat in seipsa sed in alio, nempe in praemissis, hoc tamen non sufficit ut conclusio dicatur obscura. Alioquin omnis scientia esset obscura, cum omnes conclusiones scientificae per demonstrationem, sive a priori sive a posteriori, acquisitae, non appareant in seipsis, sed in alio, in mediis scilicet demonstrativis: quae ideo dicuntur media demonstrativa, quia demonstrant veritatem conclusionis, seu illuminant eam, ut videatur, claro lumine praemissarum.

Si ergo auctoritas Dei et revelatio divina essent evidentes, actus fidei esset necessario evidens, non obscurus; quod est contra naturam fidei theologicae. Ita arguebat Lugo contra Vazquez; qui profecto non recte scripsit, assensum genitum ex revelatione clara non esse evidentem; quia, licet inferatur ex principio evidenti, non tamen ex principio intrinseco seu habente necessariam conexionem ex natura rei cum obiecto conclusionis. Cfr. Lugo, *De fide* d. 2 s. 1 n. 11; Vazquez, In 1 d. 135 c. 3.

753. Itaque, cum de hac materia varie loquantur auctores, possumus, claritatis causa, distinguere varias opiniones:

PRIMA opinio simpliciter negat, posse esse fidem cum evidentia obiecti, sive formalis sive materialis.

SECUNDA affirmat, posse dari fidem cum evidentia obiecti formalis inadaequate sumpti, puta solius revelationis, minime vero cum evidentia obiecti materialis, vel formalis adaequati.

TERTIA asserit, posse dari fidem cum evidentia obiecti formalis adaequati, seu cum evidentia auctoritatis et revelationis divinae, non vero cum evidentia obiecti materialis in seipso.

QUARTA denique docet, posse dari fidem cum evidentia obiecti tam formalis quam materialis. Qui vero hanc tuentur sententiam, duas distinguunt quaestiones: *Una* est quasi formalis, nempe, an assensus fidei possit esse *ex* evidentia, ita ut per se et formaliter fundetur in motivo evidente, qua tali. Et in hoc sensu communis profecto est sententia negativa. *Altera* est quasi materialis, de sola concomitantia evidentiae; an scilicet, stante illa evidentia, possit intellectus assensum fidei praebere rei revelatae ex solo motivo fidei (535. 549).

Sic propositae quaestioni multi respondent affirmative cum SUAREZ, *De fide* d. 3 s. 8 punc. 3 n. 26, ubi haec scribit: «Hinc expedita manet quaestio in altero sensu de concomitantia assensus fidei cum evidentia testificantis: nam si haec evidentia sistat in testificante, et non transeat ad rem testificatam, iam dictum est, posse simul esse cum assensu fidei; neque probabilem rationem repugnantiae in hoc invenio. Addo vero, etiam si evidentia sit de re testificata, posse simul esse cum fide *sine causalitate* per se inter illas, ut explicavi. Quia vero quoad hoc eadem est ratio de hac evidentia in attestante, et de quacumque alia abstractiva, ideo in sectionem sequentem probationem remitto».

In sectione autem sequenti n. 7 docet, «assensum fidei simul esse posse cum assensu naturaliter evidente, et consequenter non esse de ratione formali obiecti fidei, ut actu non sit evidens per quodcumque aliud medium». Cfr. RIPALDA, *De fide* d. 12 s. 1; VAZQUEZ, In 3 d. 53 n. 5; In 1 d. 135 c. 3. Sententiam Suarezii verbis eiusdem expositam voluimus, quia Eximium Doctorem alii pro una, alii pro alia sententia contraria pugnantem haud raro referunt. Ratio autem huius confusionis forte invenitur in ipso SUAREZ l. c. n. 22. Cfr. MAZZELLA, *De virt. inf.* n. 645; PESCH, *Praelect. Dogm.* t. 8 n. 410; WILMERS, *De fide* n. 218.

THESIS

Actus fidei supernaturalis natura sua est positive obscurus. Unde nequit esse ex evidentia sive revelationis sive rei revelatae. Potest tamen cum utriusque evidentia in eodem intellectu componi

754. Pars 1.ª *Est positive obscurus.*

CENSURA. Actum fidei natura sua esse positive et absolute obscurum, est iam doctrina communis et moraliter certa.

Prob. Ex Scriptura. «*Est autem fides sperandarum substantia rerum, argumentum non apparentium*». HEBR. 11, 1. «*Videmus nunc per speculum in aenigmate, tunc autem facie ad faciem*». 1 COR. 13, 12. «*Et in captivitatem redigentes omnem intellectum in obsequium Christi*». 2 COR. 10, 5. Comparatur denique fides nostra «*lucernae lucenti in caliginoso loco, donec dies elucescat, et lucifer oriatur in cordibus nostris*». 2 PETR. 1, 19. Iam vero, in his textibus dicitur esse fides argumentum rerum non apparentium: exhibetur fides tamquam cognitio aenigmatica, obscura nempe et mediata, qua veritates credendae ad analogiam aliarum rerum obscure percipiuntur: asseritur, intellectum redigi per fidem in captivitatem; nulla autem est captivitas intellectus adhaerentis obiecto clare cognito: lucerna denique in caliginoso loco posita nonnisi ex parte tenebras depellit; per istam igitur comparationem aperte declaratur, modum nostrum cognoscendi per fidem res divinas, aliquam positivam obscuritatem secum ferre.

755. Ex Patribus. S. CHRYSOSTOMUS, *In epist. ad Hebr. hom.* 21 n. 2: «Fides ergo, inquit, est visio eorum quae non sunt manifesta... Si est ergo argumentum invisibilium, quid ea vultis videre, ut a fide excidatis et a iustitia, siquidem iustus ex fide vivit? Vos autem, si ea vultis videre, non estis amplius fideles». MG 63, 150; J 1223.

S. AUGUSTINUS, *In Ioh.* tr. 40 n. 9: «Quid promittit credentibus, fratres? *Et cognoscetis veritatem* (IOH. 8, 32). Quid enim? Non illam cognoverant quando Dominus loquebatur? Si non cognoverant, quomodo crediderunt? Non quia cognoverunt, crediderunt; sed ut cognoscerent, crediderunt. Credimus enim ut cognoscamus; non cognoscimus, ut credamus... Quid est enim fides, nisi credere quod non vides? Fides ergo est, quod non vides, credere; veritas, quod credidisti, videre». ML 35, 1690; J 1826.

S. GREGORIUS M., *Dial.* l. 4 c. 6: «Cum Paulus dicat: est enim fides sperandarum substantia rerum, argumentum non apparentium [HEBR.

11, 1], hoc veraciter dicitur credi, quod non valet videri. Nam credi iam non potest, quod videri potest». ML 77, 329; J 2318. S. Hilarius, *In Ps.* 118 lit. 10 n. 12: «Fides habet oboedientiae meritum, non habet autem cognitae veritatis fiduciam». ML 9, 568.

S. Ambrosius [1], *In Rom.* 4, 4: «Quam ob rem assentiens praemiis afficiendus est, sicut et Abraham, qui, quod non vidit, credidit». ML 17, 82.

756. Ex ratione. Actus fidei theologicae est liber ac meritorius, quemadmodum Scriptura et Patres constanter praedicant. Atqui talis non esset, nisi esset positive obscurus. Si enim non esset obscurus, esset evidens; si esset evidens, esset necessarius; si esset necessarius, non esset liber ac meritorius. Item, actus fidei theologicae est mentis assensus, quo veritates revelatas credimus propter primam Veritatem *non visam, non apparentem* (539 sq.); est assensus longe firmior, quam meretur pondus rationum ad assensum impellentium (618 sqq.); assensus nempe, qui praestatur ultra id quod motiva credibilitatis et nostra eorum cognitio postulant per se. Atqui huiusmodi assensus nequit non esse natura sua positive obscurus. Ergo assensus fidei supernaturalis natura sua est positive obscurus.

757. Pars 2.ª *Nequit esse ex evidentia.*

Censura. Propositio nostra videtur moraliter certa.

Prob. Actus fidei supernaturalis est immediate liber (604 sqq.). Atqui actus ex evidentia natus non est immediate liber, cum omnis evidentia proprie dicta cogat intellectum ad actum. Ergo actus fidei supernaturalis non est ex evidentia. Praeterea actus fidei, si esset ex evidentia sive revelationis sive rei revelatae, non resolveretur in solum testimonium Dei revelantis, sed in ipsam evidentiam sive revelationis sive rei revelatae; omnis quippe effectus resolvitur in suas causas; causa autem actus ex evidentia nati est ipsa evidentia, ut particula *ex* aperte demonstrat.

Pariter in hac hypothesi mensura firmitatis fidei non esset dignitas testimonii divini, sed evidentia ex qua fides nasceretur; et consequenter fides nostra non esset simpliciter *super omnia*, quandoquidem nullus assensus fundatus in cognitione hominis, utcumque evidente, potest esse firmior quacumque alia cognitione, etiam angelica, sicut est fides; nam licet «*angelus de caelo evangelizet vobis, praeterquam quod evangelizavimus vobis, anathema sit*». Gal. 1, 8. Denique actus causatus ex evidentia,

[1] Vel alius ignotus.

sive revelationis sive rei revelatae, est actus scientiae potius quam actus fidei. Quod si quis velit illum vocare fidem, fateatur oportet, talem fidem non esse eiusdem rationis ac est fides nostra. Cfr. SUAREZ, *De fide* d. 3 s. 7 sq.; LUGO, *De fide* d. 2 s. 1.

758. Pars 3.ª *Potest tamen componi cum evidentia.*

Est communior et probabilior.

Prob. 1.° *Potest componi cum evidentia revelationis.* Nam 1.° in angelis viatoribus, teste S. THOMA, 2-2 q. 5 a. 1, erat vera fides theologica. Sed in iis, praesertim in angelo supremo, erat evidentia revelationis, quia hic evidenter cognoscebat, se non illuminari ab alia creatura, sed a Deo. 2.° Patriarchae, prophetae, apostoli, habebant evidentiam revelationis saltem de multis quae credebant (HEBR. 11, 1 sqq.). 3.° B. Virgo evidenter cognovit revelationem mysterii Incarnationis aliarumque veritatum, quas tamen fide perfectissima credebat. Ergo fides potest componi cum evidentia revelationis.

759. Audias quid huic argumento respondeant nostri adversarii. Concedunt plerumque, angelos in via, patriarchas, prophetas, apostolos, B. Virginem, habuisse fidem veram; sed negant, eos habuisse evidentiam revelationis. KILBER, *Theol. Wirc.* t. 8 n. 210 haec scribit de angelo supremo: «Poterat idem, saltem imprudenter, suspicari a Deo sibi ob altissimos fines occultari aliam creaturam se superiorem; adeoque non habebat evidentiam illuminationis vel revelationis a Deo sibi immediate factae». Alibi n. 98, loquens contra evidentiam veritatis religionis christianae, ad hanc evidentiam, inquit, oportet supponere, «quod nullum detur peccatum inficiens humanum genus, in cuius poenam permittat, ut omnes etiam prudenter operando decipiantur». Hoc tamen, ait, non est absolute evidens; quia «neque evidens est, Deum non permittere communem deceptionem in poenam alicuius peccati communis».

760. De B. Virgine ait LUGO, *De fide* d. 2 s. 1 n. 22 sq.: «Quin immo nec ipsa eadem opera mirabilia, quae Beatissima Virgo in se experiebatur, videbantur eam cogere ad omnimodam evidentiam; cum in rigore loquendo etiam absque coitu viri potuisset fortasse daemon semen humanum aliunde transferre in eius uterum ut conciperet, prout aliqui philosophi et medici possibile fatentur. Unde licet miracula illa in illis circumstantiis facerent procul dubio maximam evidentiam credibilitatis, nec sine manifesto peccato negari possent, non tamen cogebant omnino intellectum, sed adhuc relinquebatur locus libertati fidei; et ideo ipsa-

met Deipara laudatur et commendatur ob fidem exhibitam in verbis illis, *Beata, quae credidisti*, Lc. 1, 45».

Et in n. 23: «Unde neque etiam Apostoli, aut praedicatores evangelici, qui in confirmationem fidei, quam praedicabant, miracula a Deo petebant, et divina etiam virtute operabantur, cogebantur ab ipsis miraculis ad omnimodam evidentiam de eorum veritate, quae fidem liberam excluderet. Potuissent quippe, saltem imprudenter et culpabiliter, dubitare, an daemon ipse ad eos decipiendos opera illa mirabilia fingeret, totamque illam illusionem suspicari daemonis esse ad errorem suum magis confirmandum».

761. *At ista adversariorum responsio nullatenus videtur probanda.* Nam si ea quae oculis cernuntur, auribus audiuntur, manibus contrectantur, non sunt evidentia; si quae Beatissima Virgo Maria in se experiebatur opera, non erant illi evidentia; si neque miracula, quae Apostoli virtute divina et repleti Spiritu Sancto in nomine Iesu Christi faciebant, erant ipsis Apostolis evidentia; si ad veram evidentiam habendam, oportet supponere, quod nullum sit peccatum occultum, in cuius poenam permittat Deus ut omnes etiam prudenter operando decipiantur, idque non sit evidens; profecto actum est de omni evidentia: qua sublata, facilis paratur via ad scepticismum universalem.

Praeterea per istum defectum evidentiae, quem de facto revelationis adstruunt adversarii nostri in patriarchis, prophetis, apostolis, B. Virgine, non explicatur essentialis obscuritas fidei. Nam talis defectus evidentiae, quem adversarii in laudatis Sanctis agnoscunt, non minus reperitur in scientia, quam in fide illorum; siquidem vix erit conclusio ulla scientifica quae non patiatur illam formidinem imprudentem, quam adversarii adstruunt.

762. Adversarii nostri ideo coacti sunt arripere hoc subterfugium, quia supponebant esse inexpugnabile hoc unicum ipsorum argumentum: Patriarchae, prophetae, apostoli, B. Virgo, habuerunt fidem liberam, quandoquidem pro fide in sacris litteris laudantur. Atqui fides eorum non fuisset libera, si factum revelationis fuisset eis evidens. Ergo ad fidem liberam et meritoriam, qualis est fides nostra, factum revelationis necessario debet esse inevidens.

Sed *minor* huius syllogismi non est vera: *Primo*, quia supponit fidem esse propter cognitionem auctoritatis Dei revelantis, propter testimonium Dei *ut cognitum*, ita ut cognitio nostra testimonii divini sit vera causa fidei. Hoc autem non possumus admittere; quia fides est propter

primam Veritatem *non visam, non apparentem;* propter primam Veritatem *secundum se sumptam,* praesupposita aliunde eius cognitione; nullus quippe actus fundatus in cognitione nostra potest esse certissimus *super omnia,* ut saepius diximus.

Secundo, quia inevidentia revelationis, quam adversarii ponunt, non explicat libertatem fidei. Nam haec libertas in sententia adversariorum stare nequit, nisi in eo quod homo possit dubitare imprudenter, si velit, vel non dubitare de *facto* revelationis; si enim non dubitat, admisso scilicet facto revelationis, et admissa auctoritate Dei per se evidente, necessario sequitur iuxta adversarios, veluti ex duabus praemissis concessis, assensus fidei. Cum autem actus, quo quis libere admittit factum revelationis, antecedat fidem; concluditur, fidem in sententia adversariorum non immediate et in se, sed solum mediate et in causis esse liberam. Qua quidem libertate etiam actus scientificus gaudet.

763. *Dices:* «Licet illa illatio evidenter cognoscatur, ut tamen assentiamur illi super omnia, prout requiritur ad inferendam conclusionem fidei, requiritur etiam voluntas imperans illum modum iudicandi de illatione, prout diximus de iudicio evidenti veracitatis Dei». Ita Lugo, *De fide* d. 10 s. 2 n. 17.

Recte dixisti; sed, quod de assensu illationis praemissarum dicis, hoc ipsum debes dicere de assensu fidei, videlicet: Licet auctoritas et revelatio divina evidenter cognoscantur, ut tamen assentiamur mysterio revelato *super omnia,* prout requiritur ad assensum fidei, requiritur etiam voluntas imperans hunc specialem modum credendi, qui in fide nostra theologica essentialiter continetur. Siquidem assensus, qui necessario nascitur ex evidentia revelationis, non est assensus firmissimus super omnia, nec praestitus in obsequium Dei. Ergo, praeter illum assensum necessarium, poterit elici ex imperio liberae voluntatis, concomitante evidentia revelationis, assensus liber firmissimus super omnia, ob reverentiam primae Veritatis testificantis.

764. 2.° *Potest componi cum evidentia rei revelatae.* Nam omnibus datur obligatio credendi plura, quae a multis naturali scientia evidenter cognoscuntur. Etenim sancta mater Ecclesia iubet omnibus Christi fidelibus, doctis et indoctis, dicere veraciter: «Credo in unum Deum, Patrem omnipotentem, factorem caeli et terrae, visibilium omnium et invisibilium...». Et nihilominus «eadem sancta mater Ecclesia tenet et docet, Deum, rerum omnium principium et fidem, naturali humanae rationis lumine e rebus creatis certo cognosci posse; *invisibilia enim*

ipsius, a creatura mundi, per ea quae facta sunt, intellecta, conspiciuntur. [ROM. 1, 20]».

Item, «sancta, catholica, apostolica, romana Ecclesia credit et confitetur, unum esse Deum verum et vivum, creatorem ac Dominum caeli et terrae, omnipotentem, aeternum, immensum, incomprehensibilem, intellectu ac voluntate omnique perfectione infinitum». Quae quidem non solum per fidem, sed etiam per scientiam naturalem a multis evidenter cognoscuntur. Cfr. DB 86. 1782. 1785 (47. 1631. 1634).

765. Idem dicendum de aliis veritatibus naturalibus, quae etiam in deposito revelationis continentur. Nam «huic divinae revelationi tribuendum quidem est, ut ea, quae in rebus divinis humanae rationi per se impervia non sunt, in praesenti quoque generis humani condicione ab omnibus expedite, firma certitudine, et nullo admixto errore cognosci possint».

Unde «praeter ea, ad quae naturalis ratio pertingere potest, credenda nobis proponuntur mysteria in Deo abscondita, quae, nisi revelata divinitus, innotescere non possunt». Ergo inter veritates fide divina et catholica credendas, ut Concilium loquitur, aliae sunt supernaturales, aliae autem quae naturaliter nobis innotescunt. «Quocirca Apostolus, qui a gentibus Deum *per ea quae facta sunt* (ROM. 1, 20) cognitum esse testatur, disserens tamen de gratia et veritate, quae *per Iesum Christum facta est* [IOH. 1, 17] pronuntiat: *Loquimur Dei sapientiam in mysterio, quae abscondita est, quam praedestinavit Deus ante saecula in gloriam nostram, quam nemo principum huius saeculi cognovit... nobis autem revelavit Deus per Spiritum suum*» [1 COR. 2, 7 sqq.]». Cfr. DB 1785 sq. 1792. 1795 (1634 sq. 1641. 1643).

766. Itaque philosophus gentilis, qui naturaliter cognovit exsistentiam Dei, conversus ad christianismum, habet in revelatione novum motivum assentiendi eidem veritati; assensus, quem propter hoc motivum ponit, est firmior assensu naturali, liber ac meritorius, ortus ex habitu fidei per sacramentum regenerationis infuso. Quare recte scribit HALENSIS. In 3 p. q. 68 membr. 7 a. 3: «Similiter in philosopho veniente ad fidem idem est scitum et creditum; sed scitum per comparationem ad rationem, creditum per comparationem ad primam Veritatem, cui innititur propter ipsam; scitum est quantum ad speculationem, sed creditum quantum ad hoc, quod innititur primae Veritati».

Et S. BONAVENTURA, In 3 dist. 24 a. 2 q. 3 ait: «Unde aliquis credens Deum esse unum, creatorem omnium, si ex rationibus necessariis *incipiat* ipsum idem nosse, non propter hoc desinit fidem habere; vel

si etiam *prius* nosset, fides superveniens talem cognitionem non expelleret, sicut per experientiam patet... Et propterea potest dici, quod quando aliquis simul est *sciens* et *credens,* habitus fidei tenet in eo principatum; et ideo talis assensu fidei assentit ipsi Veritati propter se, ita quod *propter* dicit rationem principaliter moventem: assensu etiam scientiae assentit eidem propter rationem, ita quod *propter* non dicit rationem principaliter ipsum moventem». Similiter loquitur ALBERTUS M., In 3 dist. 24 a. 9.

767. Non repugnat ut unum idemque obiectum materiale cognoscatur sub diversis rationibus formalibus, quibus est cognoscibile. Atqui exsistentia Dei v. g. est obiectum cognoscibile tum ex creaturis per demonstrationem evidentem, tum ex revelatione per divinam testificationem. Ergo in uno eodemque subiecto potest esse scientia et fides de uno eodemque materiali obiecto. Eo vel magis quod fides superat scientiam certitudine; scientia autem superat fidem evidentia; non igitur mutuo se excludunt.

Eatenus actus fidei non posset esse cum evidentia rei revelatae, quatenus, stante hac evidentia, non posset fundari in suo proprio formali motivo tantum. Atqui, stante evidentia rei revelatae, actus fidei potest fundari in suo proprio formali motivo tantum. Quoniam evidentia, secundum nostram sententiam, nihil omnino influit in actum fidei, sed in actum necessarium, qui non est fides; sese habet concomitanter et mere accidentaliter absque ullo influxu respectu fidei proprie dictae. Ergo actus fidei bene componi potest cum evidentia rei revelatae in eodem subiecto. Cfr. VALENTIA. In 2-2 q. 1 d. 1 punc. 4 § 2; SUAREZ, *De fide* d. 3 s. 9; RIPALDA, *De fide* d. 12 s. 3 n. 38 sqq.; STRUGGL, *Theol. Univ.* t. 2 p. 2 tr. 7 d. 3 q. 2 a. 4; WILMERS, *De fide* n. 204-214; MAZZELLA, *De virt. inf.* n. 377-401; 638-656; PESCH, *Praelect. Dogm.* t. 8 n. 394-426; SCHIFFINI, *De virt. inf.* n. 71-80.

OBIECTIONES

768. Obi. c. 1.am p. Fides in sacris litteris haud semel vocatur *scientia.* Sic samaritani dicebant: «Quia iam non propter tuam loquelam credimus; ipsi enim audivimus, et *scimus* quia hic est vere Salvator mundi». IOH. 4, 42. Dicuntur fideles «*scire* etiam supereminentem scientiae caritatem Christi». EPH. 3, 19. Sed scientia dicit notitiam claram. Ergo fides non est positive obscura.

Resp. Fides in sacris litteris vocatur scientia late dicta *C.* stricte dicta *N.* Nomine scientiae interdum venit quaelibet cognitio, sive clara sive obscura, sive certa sive incerta et probabilis, ut videre est apud auctores

tum sacros tum profanos. Praeterea fides aliquando dicitur scientia, non propter evidentiam, sed propter certitudinem eius. «Dicendum, quod cognitio duo potest importare, scilicet visionem et assensum. Et quantum ad visionem, contra fidem distinguitur... Sed quantum ad certitudinem assensus, fides est cognitio, ratione cuius potest dici scientia et visio, secundum illud 1 Cor. XIII, 12: «*Videmus* nunc per speculum in aenigmate. Et hoc est quod Augustinus dicit in lib. de videndo Deum: Si *scire* non inconvenienter dicimur illud quod certissimum credimus, hinc est ut credita recte, etsi non adsint sensibus nostris, *videre* mente dicamur». S. Thomas, *De verit.* q. 14 a. 2 ad 15.

769. Inst. 1. Fides in sacris litteris dicitur etiam *claritas:* «Nos vero omnes *revelata facie* gloriam Domini speculantes, in eandem imaginem transformamur, *a claritate in claritatem,* tamquam a Domini Spiritu». 2 Cor. 3, 18. «Quoniam Deus, qui dixit de tenebris *lucem splendescere,* ipse *illuxit* in cordibus nostris ad *illuminationem* scientiae claritatis Dei, in facie Christi Iesu. 2 Cor. 4, 6. Ergo fides est lux, illuminatio, claritas.

Resp. Fides dicitur lux, illuminatio, claritas, quia reapse est cognitio clara et evidens *N.* quia est cognitio omnino certa, dissipans sua certitudine tenebras ignorantiae et erroris, simulque praebens solutionem rationalem multis, quae inextricabilibus difficultatibus involvi videbantur *C.* Apostolus adhibet illa verba, *revelata facie...* per comparationem ad ea quae paulo superius (v. 13) protulerat: «*Et non sicut Moyses ponebat velamen super faciem suam, ut non intenderent filii Israel in faciem eius, quod evacuatur*». Igitur Apostoli verba ita intellegenda sunt, ut fides in lege gratiae, licet positive obscura, dicatur tamen clara comparative ad fidem in lege antiqua: plura quippe mysteria, quae in lege christiana explicite et distincte proposita sunt, in lege mosaica sub figuris et symbolis erant involuta. «Porro Maldonatus in *Notis manuscriptis* sic explicat, q. d.: «Progredientes *a claritate,* id est, a gloria veteris Testamenti, *in claritatem,* id est, gloriam novi. Simili modo dixit Rom. 1, 17: ex fide in fidem». A Lapide, *In 2 Cor.* 3, 18.

770. Inst. 2. Fides samaritanorum, ut ex Ioh. 4, 42 colligitur, fuit profecto evidens; siquidem fuit cum evidentia revelationis coniuncta. Ergo.

Resp. *Neg. antec.* Ad prob. *Dist.* Fuit *cum* evidentia revelationis *Trans. ex* evidentia *N.* Nam verbum illud, *scimus,* non denotat, ut nuper diximus, evidentiam, sed firmam persuasionem, non ex sola mulieris relatione, sed ex ipso Christi testimonio haustam.

Inst. 3. Testimonia S. Scripturae, quae ad thesim probandam allata sunt, bene possunt intellegi de obscuritate mere relativa, maxime relate ad lumen gloriae et visionem Dei. Ergo.

Resp. Praedicta testimonia, si sensu obvio sumantur, nostrae fidei non solum obscuritatem relativam, verum etiam absolutam attribuunt, quemadmodum Sancti Patres illa interpretantur.

771. Obi. c. 2.am p. Actus mentis ex evidentia revelationis ortus est fides divina, utpote in testimonio divino fundatus. Ergo fides potest esse ex evidentia.

Resp. *Dist. antec.* Est fides divina, qualis est fides nostra theologica, de qua nunc agimus *N.* est fides divina alterius rationis *Trans.* Nam actus *ex* evidentia ortus nec est liber, nec est obsequium erga Deum, nec resolvitur in solum testimonium divinum; est enim fructus illationis ex auctoritate et revelatione divina, veluti ex duabus praemissis, necessitate consequentiae productus, potius igitur est scientia, quam fides. Unde actus mentis ex evidentia revelationis fundatur etiam in bonitate illationis huius syllogismi: Quidquid Deus revelat, verum est. Sed Deus revelavit Incarnationem. Ergo Incarnatio est vera.

772. Inst. 1. «*Et daemones credunt, et contremiscunt*». Iac. 2, 19. Atqui daemones credunt ex evidentia revelationis divinae; nam, docente D. Thoma, 2-2 q. 5 a. 2 ad 1, «daemonum fides est quodammodo coacta ex signorum evidentia». Ergo fides potest esse ex evidentia.

Resp. Daemones credunt fide eiusdem rationis ac est fides nostra *N.* fide alterius rationis *C.* Daemones assentiunt sane veritatibus revelatis *propter auctoritatem Dei revelantis,* ut liquet in assensu quem praestant mysteriis, quorum intrinsecam rationem nequeunt videre; et hoc sensu *credunt.* Sed obiectum formale fidei theologicae non est auctoritas Dei revelantis quoquomodo sumpta, nec ut evidenter cognita, sed praecise ut non visa, prout ipsi simpliciter inhaeremus (539). Quocirca daemones non credunt propter idem obiectum formale, quo nos credimus.

Fides ergo daemonum differt a fide nostra: *a) ex parte voluntatis,* quia fides illorum non procedit ex pio credulitatis affectu;—*b) ex parte intellectus,* quia fides illorum est coacta ex perspicuitate naturalis intellectus, ut loquitur D. Thomas l. c. ad 2;—*c) ex parte obiecti formalis,* quia fides illorum habet pro obiecto formali auctoritatem Dei revelantis, *quatenus evidenter cognitam;—d) ex principio efficiente,* quia fides illorum efficitur ex sola virtute naturae;—*e) ex seipsa,* quia fides illorum est naturalis, nostra vero supernaturalis. Ergo fides daemonum potest esse ex evidentia *C.* fides nostra *N.*

773. Inst. 2. In patriarchis, prophetis, apostolis, B. Virgine fides revera fuit eiusdem rationis ac est fides nostra. Atqui tamen in illis fuit ex evidentia revelationis, de qua dubitare non poterant. Ergo fides potest esse, et de facto fuit, ex evidentia revelationis.

Resp. *Conc. mai. Dist. min.* Fides in illis fuit *ex* evidentia *N. cum* evidentia *C.* Vide quae diximus superius n. 758-764.

Inst. 3. Fides est argumentum non apparentium. Hebr. 11, 1. Atqui, etiamsi sit ex evidentia revelationis, non desinit esse argumentum non apparentium, nempe mysteriorum. Ergo fides poterit esse ex evidentia revelationis.

Resp. *Conc. mai. Neg. min.* Nam ut aliqua cognitio dicatur argumentum rei vere et simpliciter *non apparentis,* non satis est ut res non appareat in se, sed necesse est, ut praeterea non appareat in alio; nam aliter ipsae conclusiones scientificae essent *non apparentes;* quippe quae non apparent in se, sed in praemissis.

774. Obi. c. 3. p. Posita evidentia sive revelationis sive rei revelatae, necessario sequitur assensus in rem revelatam. Sed assensus fidei nequit esse necessarius. Ergo assensus fidei nequit esse cum evidentia sive revelationis sive rei revelatae.

Resp. *Dist. mai.* Necessario sequitur assensus naturalis *C.* supernaturalis *N.* Assensus autem naturalis, qui necessario sequitur ex evidentia, non est fides supernaturalis divina, de qua loquimur. Cognitio ex evidentia non potest dici fides, quia fides divina habet pro motivo testimonium Dei formaliter sumptum, sive praecise quatenus habet rationem testimonii. Cognitio autem, quae est ex evidentia, non nititur in testimonio qua tali, sed qua evidente; id est, non nititur in testimonio, sumpto praecise secundum rationem formalem testimonii, sed secundum rationem formalem evidentiae; quatenus nimirum est evidens signum veritatis revelatae. Cfr. Coninck, d. 9 dub. 8 n. 115.

Inst. 1. Intellectus nequit rei revelatae assentiri simul necessario et libere. Atqui, si fides posset componi cum evidentia, posset intellectus assentiri simul necessario et libere. Ergo fides nequit componi cum evidentia sive revelationis sive rei revelatae.

Resp. Intellectus nequit assentiri simul necessario et libere ob unum idemque motivum *C.* ob diversa motiva disparata, quorum singula sint per se adaequata et sufficientia *Subdist.* per unum actum *Trans.* per duos *N.* An possit dari consensus qui sit liber sub uno respectu, et necessarius sub alio, controvertitur. Nos autem praescindimus ab hac controversia, cum satis sit nobis quod intellectus possit elicere duos actus, quorum unus necessario, alter autem libere adhaereat eidem obiecto.

775. Inst. 2. Evidentia, sive revelationis sive rei revelatae, tollit libertatem dissentiendi. Atqui sine libertate dissentiendi nequit dari fides libera. Ergo fides nequit componi cum evidentia.

Resp. *Conc. mai. Neg. min.* Quia, quamvis intellectus veritati evidenter cognitae nequeat dissentiri, remanet tamen liber ad assentiendum vel non assentiendum propter motivum proprium fidei ex influxu piae voluntatis, cum libertas *exercitii* non tollatur per necessitatem *specificationis.*

Inst. 4. Actus fidei, qui circa veritatem evidentem poneretur, non esset meritorius; quia homo non posset illam veritatem infitiari. Ergo.

Resp. *Neg. antec.* Ratio enim adducta nihil valet; nam ad hoc ut homo mereatur credendo aliquam veritatem divinitus revelatam, non requiritur ut illam infitiari possit; sed sufficit, ut possit non credere eam; si enim credit, cum possit non credere, fides est libera, ac proinde et meritoria.

776. Inst. 5. Fides dicitur argumentum *non apparentium.* Ergo fides nequit versari circa veritates *apparentes* seu evidentes.

Resp. Fides dicitur argumentum non apparentium, quatenus obiecta primaria fidei et per se revelata, sunt revera non apparentia *C.* quatenus nihil apparens possit esse obiectum fidei *Subdist.* formaliter, *qua* apparens et evidens *C.* materialiter, quod est apparens et evidens *N.*

Testimonium D. Pauli, quod fides sit *argumentum non apparentium,* dupliciter exponit Suarez, *De fide* d. 3 s. 9 n. 18: *Primo,* quatenus fides

est argumentum quod non facit apparere rem creditam, nec postulat illam apparentiam ut praebeat assensum; inde tamen non sequitur quod nulla alia via res appareat. *Secundo,* quatenus veritates divinae per solam evidentiam naturalem nobis non apparent sufficienter, quia nec videmus illas prout in se sunt, neque per medium quod praebeat summam certitudinem illarum; et ideo talis evidentia relinquit sufficientem non apparentiam, ut ibi etiam locum habeat fides certificando intellectum altiore ac nobiliore certitudine.

777. Inst. 6. Patres fidem circa veritates tantum non visas admittunt, ut videre est in testimoniis superius adductis (755). Ergo.

Resp. Patres fidem admittunt circa veritates tantum non visas *visione intuitiva C. abstractiva Subdist.* dum agunt de obiecto fidei primario et per se revelato *C.* de omni prorsus obiecto *N.* Quod indicare videtur S. Thomas, 2-2 q. 5 a. 1 ad 1: «Potest dici, quod contemplatio quae tollit rationem [al. *necessitatem*] fidei, est contemplatio patriae, qua supernaturalis veritas per essentiam videtur: hanc autem contemplationem non habuit angelus ante confirmationem, nec homo ante peccatum; sed eorum contemplatio erat altior quam nostra, per quam magis de propinquo accedentes ad Deum, plura manifeste cognoscere poterant de divinis effectibus et mysteriis, quam nos possumus». Et *ibid.* ad 2: «Dicendum, quod in statu primae condicionis hominis vel angeli non erat obscuritas culpae vel poenae; inerat tamen intellectui hominis et angeli quaedam obscuritas naturalis, secundum quod omnis creatura tenebra est comparata immensitate divini luminis; et talis obscuritas sufficit ad fidei rationem».

778. Inst. 7. Patres quaerunt quomodo Christus Dominus potuit dicere: *quia vidisti me, Thoma, credidisti,* cum fides sit argumentum non apparentium; et respondent: quia Thomas unum vidit, et aliud credidit; nam vidit hominem et credidit Deum. S. Gregorius M., *In Evang.* l. 2 *hom.* 26 n. 1, ML 76, 1197. Sed hac responsione significant, rem evidenter cognitam non posse esse simpliciter creditam. Ergo.

Resp. *Neg. min.* Nam difficultas non erat in eo quod Thomas credidit *quod* vidit, sed potius in eo quod credidit *quia* vidit; quoniam exinde fides Thomae videbatur non niti in testimonio divino. Ideo Patres, ut fidem Thomae declararent fuisse veram fidem, dixerunt: *unum vidit, aliud credidit,* excludendo visionem tamquam obiectum formale fidei: eo vel magis quod recte dicatur Thomas credidisse divinitatem Christi, *quia* vidit resurrectionem eius; sicut recte dicitur aliquis credidisse Incarnationem, quia vidit miracula. Insuper certum videtur, Thomam credidisse resurrectionem Christi qua hominis, tum quia ad hanc persuadendam ordinabantur apparitio et totus Christi discursus, tum quia fides Thomae de Christo redivivo dicitur minus laudabilis, quam fides eorum qui Christum redivivum non viderunt, et tamen crediderunt.

Unde verba quae sequuntur, *beati qui non viderunt, et crediderunt,* non significant assensum Thomae non fuisse fidem, sed fuisse vel futuram esse excellentiorem fidem eorum qui, non videntes Christum redivivum, credunt

Christi resurrectionem, per alios sufficienter propositam: sic ob similem causam reprehendit Christus etiam alios Apostolos, *quia iis, qui viderant eum resurrexisse, non crediderunt;* et duos alios discipulos in via, quia non praestiterunt fidem mulieribus resurrectionem Christi annuntiantibus, obiurgavit illis verbis, *o stulti et tardi corde ad credendum.* Nam, praecedente praedicatione Christi de sua propria resurrectione post tres dies futura, sufficienter proponebatur credenda resurrectio per testem illius; ideoque merito exprobravit incredulitatem et duritiam cordis, eo quod non credidissent. Cfr. Lugo, *De fide* d. 2 s. 2 n. 102.

779. Inst. 8. «Repugnat idem obiectum simul clare et obscure cognosci ab eodem intellectu. Sed si idem obiectum ab eodem intellectu posset simul credi et videri, posset esse simul obscure et clare cognitum. Ergo». Gotti, *De fide* q. 1 d. 7 n. 2.

Resp. Repugnat idem obiectum simul clare et obscure cognosci ab eodem intellectu *per idem medium seu motivum et sub eodem respectu C. per diversa media et sub diversis respectibus N.*

Inst. 9. «Quando duo media sic se habent, ut unum essentialiter praesupponat carentiam alterius in subiecto, non possunt simul compati in eodem subiecto de eadem re. Sic lux et tenebrae in eodem subiecto, nec a diversis causis simul induci possunt. Sic sperare et possidere eandem rem, eam desiderare et de ea gaudere, neque ex diverso motivo fieri potest. Quia tenebrae essentialiter praerequirunt carentiam lucis; spes, carentiam possessionis rei speratae; desiderium, carentiam gaudii et fruitionis rei desideratae. Sed fides essentialiter praerequirit in subiecto carentiam visionis, cum petat essentialiter obscuritatem, et non apparentiam rei; visio autem petit essentialiter carentiam obscuritatis, quia est clara intuitio rei; ergo nec per diversa media potest eadem res credi et simul videri». Gotti, *Ibid.* n. 3.

Resp. *Dist. min.* Fides essentialiter praerequirit in subiecto carentiam visionis, *formaliter C. concomitanter N.* Id est, fides, quantum est ex motivo suo formali, essentialiter est obscura seu essentialiter excludit *a seipsa* visionem, non autem excludit essentialiter ab intellectu visionem advenientem ex alio motivo. Porro, obscuritas fidei non comparatur ad lumen scientiae, sicut privatio ad formam, sed sicut imperfectum ad perfectum, seu sicut modica lux ad magnam: nam licet fides dicatur obscura respectu evidentiae, vere tamen est lux, ut satis significavit S. Petrus dicens: «*Et habemus firmiorem propheticum sermonem, cui benefacitis attendentes, quasi lucernae lucenti in caliginoso loco, donec dies elucescat, et lucifer oriatur in cordibus vestris*». 2 Petr. 1, 19. Quare sicut lux modica non repugnat cum luce magna, sic nec fides cum scientia. Cfr. Lugo, *De fide* d. 2 s. 2 n. 66.

ARTICULUS VIII

DE NECESSITATE FIDEI

780. Alia est necessitas *praecepti,* alia necessitas *medii.* Prior oritur ex praecepto moraliter obligante sub gravi ad faciendum vel vitandum aliquid. Altera nascitur ex quadam relatione necessaria inter medium

illud et finem obtinendum. Talis autem relatio, seu nexus medii cum fine, potest esse sive ex natura rei sive ex divina dispositione. Quod igitur, vi *praecepti*, requiritur ad assequendum aliquem finem, id dicitur necessarium necessitate *praecepti*. Quod vero requiritur *vi medii*, qua talis, id dicitur necessarium necessitate *medii*. Duo itaque requiruntur ut aliquid possit dici necessarium necessitate *medii*, videlicet: et quod sit medium, et quod sit necessarium, praecise inquantum medium. Medium erit, si positive influat in finem; necessarium erit, si eius influxus ita requiratur, ut sine eo, etiam inculpabiliter omisso, non possit obtineri finis.

Quare necessitas praecepti non habet locum nisi in actibus liberis; necessitas autem medii, etiam in rebus seu obiectis inveniri potest. Necessitas praecepti pro solis adultis; necessitas autem medii, etiam pro parvulis dari potest. Necessitas praecepti admittit excusationem quando invincibiliter ignoratur praeceptum, ita ut omissio actus praecepti non officiat assecutioni finis; necessitas autem medii, nullam huiusmodi excusationem patitur. Necessitas praecepti est quasi *per accidens*, ad vitandum nempe peccatum, quod est impedimentum salutis; necessitas autem medii, est quasi *per se*, medium quippe necessarium ita positive influit, ut sine eius influxu nequeat dari motus efficax in finem. Cfr. SUAREZ, *De fide* d. 12 *Prooem.* n. 2 sqq.

781. Porro ad iustificationem et salutem aeternam obtinendam alia sunt necessaria necessitate praecepti tantum, alia necessitate medii tantum; alia necessitate medii et praecepti simul. Item alia sunt necessaria necessitate medii in re; alia, necessitate medii sive in re sive in voto. Affirmamus, fidem esse necessariam, non solum necessitate praecepti sed etiam necessitate medii, et quidem in re, ita ut per nullam aliam rem suppleri possit; parvulis esse necessariam *quoad habitum*, et solum necessitate medii; adultis vero, etiam *quoad actum*, et utraque necessitate.

Loquimur de adultis peccatoribus in ordine ad assecutionem iustitiae, et de iustis qui post acceptam iustitiam longo tempore vivunt. Nam si ponatur aliquis puer baptizatus, ac proinde iustificatus, qui postquam ad usum rationis pervenit, cito moritur, quin cognoverit obligationem eliciendi actum fidei, immo nec habuerit occasionem cogitandi de rebus fidei; profecto non apparet, cur iste non salvetur sine actu fidei. «Nam, licet moriatur adultus, non tamen fuit adultus quasi formaliter in illa materia, cum circa eam numquam ut adultus habuerit occasionem operandi». LUGO, *De fide* d. 12 s. 1 n. 3. Idem affirmat SUAREZ, *De fide* d. 12 s. 2 n. 10.

782. *Necessitatem fidei generatim negarunt:*

1.° *Gnostici* saec. II aliique veteres haeretici, qui ad salutem animae contendebant sufficere notitiam unius ac summi Dei naturaliter comparatam. Unde et Simonis Magi et Menandri, et Aristotelis et Platonis, aliorumque paganorum philosophorum imagines religiose venerabantur. Cfr. S. IRENAEUS, *C. haer.* l. 1 c. 23 sq., MG 7, 670 sqq.

2.° *Pelagius* eiusque discipuli, qui, negantes elevationem naturae humanae ad ordinem supernaturalem, consequenter negabant necessitatem fidei divinae supernaturalis ad salutem aeternam consequendam. Cfr. S. AUGUSTINUS, *De pecc. orig.* c. 26, ML 44, 400; CV 42, 180.

3.° *Zwinglius,* qui in expositione fidei ad Franciscum I inter beatos cum Deo in caelo regnantes computat Herculem, Theseum, Aristidem, aliosque gentilitatis viros. Cfr. GENER, *Theol. Dogm. Schol.* t. 4 pg. 153 sqq.

4.° *Philosophi* saec. XVIII et recentiores rationalistae, qui, nomine fidei abutentes, et ordinem supernaturalem reicientes, fidei infusae necessitatem e medio tollere conantur. Cfr. AUGUSTUS MESSER, *La filosofía actual* (vers. hisp.) p. 2 c. 3 sqq.

5.° *Indifferentismus* secundum diversas eius formas, rigidus nempe et mitigatus, tam universalis quam particularis; *laicismus* hodiernus; *tolerantismus* religiosus ac politicus; denique *modernismus.* Vide omnes istos errores damnatos in DB 1689. 1703 sq. 1715 sq. 1717 sq. 2020. 2022. 2026. 2074 (1538. 1550 sq. 1562 sq. 1564 sq.).

6.° Nec desunt qui directe impetunt necessitatem *praecepti,* ob rationes reapse irrationabiles. Ideo enim aliqui negant praeceptum credendi, quia fides est actus intellectus, intellectus autem, inquiunt, est subiectum incapax praecepti; alii, quia non potest placere Deo fides, quae non sit libera, fides autem imperata non est libera; alii, quia existimant esse contra rationem hominis credere id, cuius intrinsecas rationes non cognoscimus; alii denique, quia putant talem esse humanae rationis independentiam, ut nullius auctoritati doctrinali subici teneatur. Cfr. SCHRADER, *De fide. Utrum imperari ea possit, deque libertate conscientiae* (Vindobonae 1868) n. 58 pg. 56.

THESIS

Fides habitualis, tam parvulis quam adultis, est necessaria necessitate medii ad salutem

Thesis est proxima fidei, ut ex argumentis patebit.

783. Prob. 1.° Ex Tridentino. Iustificatio tam parvulis quam adultis necessaria est necessitate medii ad salutem, docente Domino Nostro Iesu Christo: *Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu Sancto, non potest introire in regnum Dei.* Ioh. 3, 5. Ratio est, quia iustificatio est transitus ex statu peccati ad statum gratiae, unde homo ex inimico fit amicus Dei, ut sit *heres secundum spem vitae aeternae.* Tit. 3, 7. Cfr. Trid. sess. 6 cap. 4 et 7, DB 796. 799 (678. 681). Atqui «in ipsa iustificatione cum remissione peccatorum haec omnia simul infusa accipit homo per Iesum Christum, cui inseritur, fidem, spem et caritatem». Trid. sess. 6 cap. 7, DB 800 (682). Ergo fides habitualis tam parvulis quam adultis est necessaria necessitate medii ad salutem.

784. Profecto, si stricte loquamur, unum est necessarium necessitate medii *in re,* videlicet, status iustificationis. Cum vero hic status non habeatur nisi per infusionem gratiae et donorum, quorum unum est habitus fidei; concludendum est, habitum fidei non minus esse necessarium ad salutem, ac est ipsamet iustificatio. Trid. sess. 6 cap. 7 loquitur de fide habituali; quod patet, tum quia fides actualis non infunditur in ipsa iustificatione, tum quia Concilium in capite praecedenti locutum fuerat de fide actuali, tamquam de necessaria dispositione ad iustificationis gratiam suscipiendam, tum quia in cap. 7 loquitur de fide, quae infunditur in *omni* iustificatione, etiam parvulorum, qui sane fidem actualem habere non valent.

785. 2.° Ex Vaticano sess. 3 cap. 3: «Quoniam vero *sine* fide... impossibile est placere Deo [Hebr. 11, 6] et ad filiorum eius consortium pervenire, ideo nemini unquam sine illa contigit iustificatio, nec ullus, nisi in ea *perseveraverit usque in finem* [Mt. 10, 22; 24, 13], vitam aeternam assequetur». DB 1793 (1642). Conradus Martinus, episcopus paderbonensis, circa emendationem propositam in Concilio, scribit: «Iam progrediamur ad emendationem 58.am, quae quidem emendatio proponit ut verbis—Quare sicut nemini unquam—addantur verba: *eorum qui ad usum rationis pervenerunt.* Sed Rmi. Patres, haec emendatio iam non

videtur fundata. Nam hic agitur de fide ut virtus, non de fide ut actus spectata; et, sicut omnes nos scimus, haec fides tamquam virtus spectata est etiam in pueris baptizatis, quia fides infunditur per sacramentum baptismi». Coll. Lac. VII, 178.

Parvulis baptizatis aequiparantur omnes illi qui, valide baptizati, numquam perveniunt ad usum rationis sufficientem; huiusmodi sunt semifatui, perpetuo amentes, et etiam qui paulo post acceptum usum rationis, antequam occurrat eis actus fidei eliciendus, moriuntur. Cfr. Suarez, *De fide* d. 12 s. 2 n. 10; Lugo, *De fide* d. 12 s. 1 n. 3; Pesch, *Praelect. Dogm.* t. 8 n. 426-429.

THESIS

Fides actualis adulto peccatori est necessaria necessitate medii ad iustificationem obtinendam

786. *Thesis est de fide.* Nam doctrina in ea contenta est veluti fundamentum omnium quae in Novo Testamento de necessaria dispositione ad iustificationem leguntur. Cfr. Merk, *Iustus ex fide vivit. Verbum Domini* 3, (1923) 231-233.

Prob. Ex Scriptura. «*Scientes autem quod non iustificatur homo ex operibus legis, nisi per fidem Iesu Christi, et nos in Christo Iesu credimus, ut iustificemur ex fide Christi*». Gal. 2, 16. «*Sine fide autem impossibile est placere Deo; credere enim oportet accedentem ad Deum quia est, et inquirentibus se remunerator sit*». Hebr. 11, 6. Ita et ipse Christus: «*Qui autem non credit, iam iudicatus est... Qui credit in Filium habet vitam aeternam; qui autem incredulus est Filio, non videbit vitam, sed ira Dei manet super eum*». Ioh. 3, 18. 36. «*Si enim non crediderit is quia ego sum, moriemini in peccato vestro*». Ioh. 8, 24. «*Qui crediderit et baptizatus fuerit, salvus erit; qui vero non crediderit, condemnabitur*». Mc. 16, 16. Cfr. Rom. 1, 16; 3, 25-30; 4, 3. 13. 16. 24; 5, 1; 9, 30-33; 10, 4. 6. 9. 11. 13; 11, 20. 23. 30 sq.; Gal. 3, 2. 5 sqq.

Iam vero, in his textibus sermo est: *a) de fide actuali,* quia *credere* proprie denotat *actum;* quia oportet credere *explicite* Deum esse, et esse remuneratorem, fides vero explicita est fides actualis; quia exempla, quibus Apostolus (Hebr. 11) confirmat necessitatem fidei, sunt de fide actuali;—*b) de fide necessaria ad iustificationem,* quia sine fide impossibile est placere Deo (Hebr. 11, 6), et quia, qui non crediderit, condemnabitur (Mc. 16, 16);—*c) de necessitate medii,* quia sine fide nulli unquam contigit iustificatio, contigisset autem aliquando si fides esset necessaria solum necessitate praecepti; quia fides exhibetur ut fundamentum, prin-

cipium, radix iustificationis, «*iustitia enim Dei in eo revelatur ex fide in fidem, sicut scriptum est: iustus autem ex fide vivit*». Rom. 1, 17.

787. Profecto in evangelio revelatur vera iustitia, quae incipit, alitur, augescit per fidem donec credentem conducit ad vitam aeternam. Revelatur quoque nova vita, vita nempe supernaturalis, quae incohatur a fide, augetur et perficitur ex fide. Nam sicut vita naturalis hominis dicitur procedere ex corde (Prov. 4, 23), quia cor aestimatur quasi radix, ex qua homo vitam haurit; ita pariter dicitur iustus ex fide vivere, quia fides est radix, principium et quasi cor vitae supernaturalis gratiae. Cfr. A Lapide, *In Rom.* 1, 17.

788. Item Trid. sess. 6 cap. 8 ait: «Cum vero Apostolus dicit, iustificari hominem per fidem et gratis, ea verba in eo sensu intellegenda sunt, quem perpetuus Ecclesiae catholicae consensus tenuit et expressit: ut scilicet per fidem ideo iustificari dicamur, quia fides est humanae salutis initium, fundamentum et radix omnis iustificationis, *sine qua impossibile est placere Deo* [Hebr. 11, 6], et ad filiorum eius consortium pervenire». Idem tradit Vatic. sess. 3 cap. 3. Cfr. DB 801. 1793 (683. 1642). Ex quibus liquet, id esse fidem ad iustificationem hominis, quod radix est ad arborem, fundamentum ad aedificium. Radix autem positive influit in vitam arboris, estque medium necessarium ad illam; idem dicas de fundamento relate ad aedificium. Ergo fides actualis ad iustificationem hominis est necessaria necessitate medii.

789. Ex Patribus. S. Irenaeus, *Adv. haer.* l. 5 c. 10 n. 2 scribit: «Quemadmodum oleaster inserta substantiam quidem ligni non amittit, qualitatem autem fructus immutat et aliud percipit vocabulum, iam non oleaster, sed fructifera oliva exsistens edicitur: sic et homo per fidem insertus, et assumens Spiritum Dei, substantiam quidem carnis non amittit, qualitatem autem fructus operum immutat, et aliud accipit vocabulum, significans illam quae in melius est transmutationem; iam non caro et sanguis, sed homo spiritalis exsistens edicitur». MG 7, 1148; J 253.

790. S. Augustinus, *De pecc. orig.* l. 2 c. 24 n. 28: «In causa duorum hominum, inquit, quorum per unum venumdati sumus sub peccato, per alterum redimimur a peccatis; per unum praecipitati sumus in mortem, per alterum liberamur ad vitam; quoniam ille nos in se perdidit faciendo voluntatem suam, non eius a quo factus est, iste nos

in se salvos fecit non faciendo voluntatem suam, sed eius a quo missus est [Ioh. 4, 34; 5, 30]; in horum ergo duorum hominum causa proprie fides christiana consistit. Unus est enim Deus, et unus mediator Dei et hominum homo Christus Iesus [1 Tim. 2, 5], quoniam non est aliud nomen sub caelo datum hominibus, in quo oportet salvos fieri nos [Act. 4, 12], et in illo definivit Deus fidem omnibus, suscitans illum a mortuis [Act. 17, 31]... Sine fide ergo incarnationis et mortis et resurrectionis Christi, nec antiquos iustos, ut iusti essent, a peccatis potuisse mundari et Dei gratia iustificari, veritas christiana non dubitat... Et ipsorum enim corda eadem mundabantur mediatoria fide et diffundebatur in iis caritas per Spiritum Sanctum [Rom. 5, 5], qui ubi vult spirat [Ioh. 3, 8], non merita sequens, sed etiam ipsa merita faciens. Non enim Dei gratia, gratia erit ullo modo, nisi gratuita fuerit omni modo». ML 44, 398; CV 42, 186; J 1857.

«Medicina omnium animae vulnerum est, et una propitiatio pro delictis hominum est, credere in Christum: nec omnino quisquam mundari potest, sive ab originali peccato, quod ex Adam traxit, in quo omnes peccaverunt, et filii irae naturaliter facti sunt; sive a peccatis quae ipsi non resistendo carnali concupiscentiae, sed eam sequendo, eique serviendo in flagitiis et facinoribus, addiderunt; nisi per fidem coadunentur et compaginentur corpori eius, qui sine ulla illecebra carnali et mortifera delectatione conceptus est, nec eum in delictis mater in utero aluit, et peccatum non fecit, nec inventus est dolus in ore eius [1 Petr. 2, 22]. In eum quippe credentes, filii Dei fiunt, quia ex Deo nascuntur per adoptionis gratiam, quae est in fide Iesu Christi Domini nostri». *Serm.* 143 c. 1, ML 38, 784 sq. Cfr. *De nat. et grat.* c. 2; *C. duas epist. pelag.* l. 1 c. 7 n. 12, ML 44, 249. 555.

791. S. Fulgentius, *De fide ad Petrum, Prol.* 1: «Epistulam, fili Petre, tuae caritatis accepi, in qua te significasti velle Hierosolymam pergere, et poposcisti te litteris nostris instrui quam debeas in illis partibus verae fidei regulam tenere, ut nullus tibi possit sensus haereticae subrepere falsitatis. Gaudeo quidem quod pro fide vera sine ullo perfidiae vitio custodienda sollicitudinem geris, sine qua nulla potest prodesse, immo nec esse, conversio. Apostolica quippe dicit auctoritas, quia sine fide impossibile est placere Deo [Hebr. 11, 6].

Fides est namque bonorum omnium fundamentum. Fides est humanae salutis initium. Sine hac nemo ad filiorum Dei numerum potest pertinere: quia sine ipsa nec in hoc saeculo quisquam iustificationis consequitur gratiam, nec in futuro vitam possidebit aeternam; et si quis

hic non ambulaverit per fidem, non perveniet ad speciem. Sine fide omnis labor hominis vacuus est. Tale quippe est, ut sine vera fide quisque velit Deo per contemptum saeculi placere; quale si quisquam tendens ad Patriam, in qua se scit beate esse victurum, relinquat itineris rectitudinem, et improvidus sectetur errorem, quo non ad beatam civitatem perveniat, sed in praecipitium cadat; ubi non gaudium pervenienti detur, sed cadenti interitus inferatur». ML 65, 671. Plura alia testimonia invenies ap. SALMANTICENSES, *De fide* d. 6 dub. 1 n. 65 sqq.; SUAREZ, *De fide* q. 12 s. 1 n. 2. 5; s. 2 n. 8; LUGO, *De fide* d. 12 s. 1.

792. In his aliisque Patrum testimoniis fides dicitur necessaria, non ut observantia praecepti alicuius, ad vitandum scilicet peccatum, quod gratiam iustificationis impedit; quae necessitas esset profecto pura necessitas praecepti, excusabilis per ignorantiam invincibilem; sed ut medium, sine quo iustificatio nullatenus obtineri potest. Ergo, ex doctrina Patrum, fides est necessaria necessitate medii ad gratiam iustificationis assequendam. Dico «ad gratiam iustificationis assequendam», quia quaestio in hac thesi solum fuit de homine adulto peccatore, qui debet iustificari, ut salvetur.

793. Quaer. *Et quid de adulto in infantia baptizato, qui gratiam baptismatis non amisit?*

Resp. Evidens est, huic adulto fidem actualem non esse necessariam necessitate medii ad gratiam iustificationis obtinendam. Dubium itaque esse poterit de necessitate fidei solum ad iustitiam retinendam et salutem aeternam consequendam. Ratio autem dubitandi est, quia, cum iustus non possit perdere iustitiam nisi peccando, videtur nihil iam esse ei necessarium ad salutem, nisi necessitate *praecepti*, scilicet non peccare; quod si faciat, infallibiliter obtinebit salutem aeternam. Quocirca homini iustificato fides actualis est proculdubio necessaria necessitate praecepti.

At estne etiam necessaria necessitate medii?—Impossibile sane est, ut homo iustificatus ideo praecise pereat, quia *inculpabiliter* omisit actum fidei eliciendum; ergo illa absoluta necessitas medii, quae pro adulto peccatore ad assequendam iustitiam statuitur, nequit eadem omnino statui pro adulto iustificato ad vitam aeternam consequendam.

794. *Nihilominus aliqua necessitas medii etiam pro adultis iustificatis asserenda esse videtur.* Porro si homo, semel iustificatus, posset

immobiliter manere in iustitia accepta, profecto nihil aliud esset necessarium necessitate medii ad salutem aeternam consequendam. At res aliter se habet. Iustus enim, qui post iustificationem non cito moritur, nisi ex fide vivat et in ipsa iustitia, cooperante fide, bonis operibus crescat atque magis iustificetur, non poterit diu perseverare in statu gratiae. Quapropter fides actualis in homine iusto non quidem est medium necessarium ad acquirendam iustitiam, quae iam adest, neque *immediate* ad illam conservandam, siquidem non amittitur nisi ob peccatum mortale; sed utique ad augmentum iustitiae, sine quo homo diu in ea perseverare non valet.

Fides ergo, etiam adultis iustificatis, recte dicitur aliquo modo necessaria necessitate medii ad salutem; ita ut adulti sine actibus fidei ad salutem aeternam nequeant pervenire. «Sic ergo iustificati, et amici Dei ac domestici facti [Ioh. 15, 15; Eph. 2, 19], euntes de virtute in virtutem [Ps. 83, 8], renovantur, ut Apostolus inquit, de die in diem [2 Cor. 4, 16], hoc est, mortificando membra carnis suae [Col. 3, 5], et exhibendo ea arma iustitiae in sanctificationem [Rom. 6, 13. 19]: per observationem mandatorum Dei et Ecclesiae in ipsa iustitia per Christi gratiam accepta, cooperante fide bonis operibus, crescunt atque magis iustificantur, sicut scriptum est: *Qui iustus est, iustificetur adhuc* [Apoc. 22, 21]; et iterum: *Ne verearis usque ad mortem iustificari* [Eccli. 18, 22]; et rursus: *Videtis, quoniam ex operibus iustificatur homo, et non ex fide tantum* [Iac. 2, 24]. Hoc vero iustitiae incrementum petit sancta Ecclesia, cum orat: *Da nobis, Domine, fidei, spei et caritatis augmentum* [Dom. 13 post. Pent.]». Trid. sess. 6 cap. 10, DB 803 (685).

795. Ex ratione. Homo ordinatus est ad finem supernaturalem; debet ergo cognoscere eum. Atqui non potest eum cognoscere nisi per fidem. Ergo fides in hypothesi elevationis est medium ad finem hominis penitus necessarium. Item, finis hic supernaturalis stat in visione Dei intuitiva; oportet ergo ut homo viator se disponat ad hunc finem per imperfectam eius cognitionem. Atqui haec cognitio non habetur nisi per fidem. Ergo fides est medium necessarium, ut homo tendat in finem.

796. Re quidem vera, ad perfectionem alicuius naturae immediate ordinatae ad aliam superiorem, duo concurrere debent: *Unum* quidem id quod est secundum proprium naturae inferioris; *alterum* autem, aliquid quod est secundum proprium superioris naturae. Nunc vero creatura rationalis in praesente ordine rerum est ordinata ad Deum quid-

ditative sumptum. Cfr. *De Deo elevante* n. 144-147. Illius igitur perfectio non solum stat in eo quod ei competit secundum suam propriam naturam, sed etiam in aliquo alio, quod in eam descendit secundum quandam supernaturalem communicationem bonitatis divinae. Hinc est quod ultima hominis beatitudo in praesenti providentia consistat in visione Dei intuitiva.

Cum vero homo ad hanc visionem propriis viribus pertingere non valeat, oportet ut ducatur a Deo, sicut discipulus ducitur a magistro. Discipulus autem ad hanc perfectam et supernaturalem scientiam non ducitur a magistro repente, sed successive et per gradus, secundum modum suae naturae. Qui autem ita ducitur a magistro, oportet quod multa credat antequam ad scientiam perfectam perveniat. Ergo ad hoc ut homo suam assequatur beatitudinem praerequiritur fides.

797. Item, duplex est finis hominis: *Unus* naturalis, proportionatus naturae; *alter* supernaturalis, naturae humanae proportionem excedens. Iam, natura debet tendere in finem. Natura autem non potest tendere in finem, nisi praeexsistat in ipsa aliqua proportio ad finem; quae quidem habetur formaliter per quandam incohationem finis in natura; haec enim nihil appetit, nisi inquantum appetit aliquam eius similitudinem. Quamobrem, ut homo possit tendere in finem supernaturalem, qui est vita aeterna, necesse est ut detur in homine quaedam incohatio vitae aeternae. Scimus autem vitam aeternam consistere in visione Dei. Ergo aliqua huiusmodi visionis incohatio est in homine viatore ponenda. Atqui haec nonnisi per fidem infusam habetur. Ergo fides infusa est homini viatori penitus necessaria. Cfr. *De grat. Christi* n. 789 sq.

Quod autem in toto aliquo bene ordinato habet rationem primae partis, in qua est incohatio totius, id dici consuevit substantia totius. Et ideo fides, quatenus est in homine principium et radix totius vitae spiritualis, incohatio quaedam vitae aeternae, quam ex promissione Dei, per gratiam Christi assequi speramus, dicitur sperandarum substantia rerum (Hebr. 11, 1). Substantia autem rerum sperandarum est proculdubio aliquid necessarium necessitate medii, et non solum praecepti, ad assecutionem rerum quae exspectantur. Cfr. S. Thomas, 2-2 q. 2 a. 3; *De verit.* q. 14 a. 2; Suarez, *De fide* d. 12 s. 1 n. 5.

THESIS

Fides, quae necessaria dicitur ad iustificationem et salutem, est fides supernaturalis stricte dicta. Quae quidem debet esse formalis in re, ita ut non sufficiat solum in voto

798. Status quaestionis. Fidem *stricte* dictam vocamus assensum supernaturalem in propria Dei revelatione seu locutione fundatum; fidem autem *late* dictam, quamlibet cognitionem de rebus divinis vel moralibus haustam ex testimonio creaturarum. Quae quidem cognitio proprie non est fides, sed scientia; potest tamen vocari fides metaphorice et improprie, inquantum Deus quasi loquitur nobis per creaturas, iuxta illud: «*Caeli enarrant gloriam Dei et opera manuum eius annuntiat firmamentum. Dies diei eructat verbum, et nox nocti indicat scientiam*». Ps. 18, 2 sq.

Fides haec *late* dicta, licet semper sit naturalis ex parte obiecti, poterit tamen esse sive naturalis sive supernaturalis ex parte principii efficientis. Nulla quippe apparet repugnantia in eo, quod cognitio de Deo ex creaturis eliciatur, concurrente auxilio supernaturali gratiae. Quod si fiat, talis cognitio evadet supernaturalis, non quidem ex parte obiecti, quod supponimus naturale, at certe ex parte principii efficientis actum. Utraque fides late dicta, tam naturalis quam supernaturalis, excluditur in thesi.

799. Aliqui theologi putarunt, hominem peccatorem posse in aliquo casu iustificari sine fide stricte sumpta. Ita Vega, *In Trid.* l. 6 c. 17. 20 sq., ubi affirmat se multis annis hac de re cogitasse, et cum viris doctissimis contulisse. Idem docuit Sotus, *De nat. et grat.* l. 2 c. 11 in prima editione; postea tamen, re melius inspecta, in secunda editione eiusdem libri et in 4 dist. 1 q. 2 a. 3, suam priorem sententiam prudenter retractavit. Differt tamen Vega a Soto in eo quod Sotus praerequirat auxilium gratiae, saltem ad actum voluntatis, quo peccator sese disponat ad iustificationem; Vega autem, nec ex parte intellectus nec ex parte voluntatis, ullum actum supernaturalem desiderare videtur. Alii praedictam sententiam temperabant, postulantes, etiam ex parte intellectus, aliquod auxilium gratiae ad habendam fidem *late* dictam supernaturalem: quam dicebant sufficere de facto ad iustificationem hominis qui fidem *stricte* dictam habere non possit.

800. Argumenta pro hac sententia colligit Ripalda, *De ente supernat.* l. 3 d. 63 s. 4. Initio huius sectionis ait: «Quamquam hanc difficul-

tatem expendi disp. 20 sect. 22 et 23, libet nunc iterum eam attingere, quia series ipsa disputationis id exigit, et superioribus praemissa novam offerunt lucem ad partem affirmantem illustrandam; in quam sicut tunc, neque modo plenum audeo ferre suffragium, donec aliis doctoribus videatur ferendum». Partem affirmantem vocat partem quae affirmat, dispositionem ultimam ad iustificationem extrasacramentalem fieri posse sine fide stricta.

De hac doctrina dixerat in disp. 20 sect. 23 n. 123: «Forte non deerunt qui superiori doctrinae libere audeant assentiri; nihilominus ego in re tam gravi omnino non audeo. Puto equidem, si legem, libitum et Dei secludamus, ex natura rei, in praesenti etiam ordine providentiae, potuisse gentiles ex cognitione supernaturali, quae non sit ex fide stricta, Deum super omnia diligere, et iustificationem obtinere. Ceterum quia communis theologorum assensus videtur intellegere testimonia Pauli et Tridentini adducta n. 116 de necessitate strictae fidei in re exhibitae ad consequendam iustificationem; dicendum est, ex lege voluntaria Dei, numquam dari auxilium, saltem efficax, ad dilectionem et conversionem supernaturalem in Deum absque praevia instructione fidei strictae». Itaque non est verum, ut aliqui censent, Ripaldam definitive affirmasse, fidem *late* dictam supernaturalem sufficere interdum ad iustificationem hominis.

801. Audacius profecto loquitur nostris temporibus STRAUB, *De analysi fidei* c. 5 *Coroll.*, ubi affirmat, «homines revelatione destitutos ad iustitiam et salutem pervenire, si pareant motioni naturae cum gratia coniunctae ad Deum assensu libero firmo, i. e. fide virtuali, et amore et servitio prosequendum» (pg. 414). «Ultro concedimus, inquit, ad iustificationem adulti non sufficere votum fidei, i. e. meram voluntatem fidei habendae, sed requiri fidem intellectus habitam re ipsa. At negamus, requiri semper fidem strictam habitam *formalem;* sufficit per accidens fides *stricta virtualis*, i. e. assensus intellectus ex affectione pia voluntatis liber super omnia firmus, quo Deus exsistens et remunerator explicite affirmetur» (pg. 417). Quod testimonio Patrum frustra, ni fallor, probare conatur (pg. 404-414).

802. HEINRICH-GUTBERLET, *Dogmatische Theologie* t. 8 pg. 494 sentit, hominem revelatione destitutum posse habere ope gratiae fidem sufficientem ex motivis rationis, videlicet creatis. Cfr. GUTBERLET, *Lehrbuch der Apologetik* t. 2 pg. 61. «Postea autem fidem sufficientem talem sic describit, ut homo revelationis expers iussu voluntatis veritati exsis-

tentiae Dei et providentiae Dei remunerantis per lumen fidei super omnia assentiatur (Heinrich-Gutberlet l. c. pag. 501), et id tandem declarat ita, ut assensus ad veritatem illam duplicem sit firmissimus propter solum Deum primam Veritatem, scilicet, propter primam Veritatem simpliciter, non propter ipsam revelantem (apud *Pastor bonus* 1901-1902 pag. 46 s.). Attamen sententia illa prior cum descriptione et declaratione posteriore non cohaeret, quoniam aliud est, ex motivis creatis assentiri, aliud, iussu voluntatis assentiri propter Deum solum». STRAUB l. c. pg. 416 *Not.* Theoria *Gutberlet* impugnata fuit suo tempore a nonnullis theologis. De hac controversia cfr. CHR. PESCH, *Theologische Zeitfragen,* 5. F., pg. 9 sqq.; CAPÉRAN, *Le problème du salut des infidèles* I, 465 sqq.; II, 64 sq.

Communis tamen et vera theologorum sententia tenet, fidem stricte dictam, i. e. fundatam in positiva Dei revelatione, esse in omni casu necessariam ad iustificationem. Cfr. CAPÉRAN, *Le problème du salut des infidèles* I *(essai historique)* pg. 340 sq. 343 sq. 465 sqq.; II *(essai théologique)* pg. 59 sqq.; M. RAIMUNDUS, *De necessitate credendi et credendorum* pg. 56 sqq.; FRANZ SCHMID, *Die ausserordentlichen Heilswege für die gefallene Menschheit* pg. 65 sqq. 79 sqq.; LIESE, *Der heilsnotwendige Glaube.*

803. Pars 1.ª *Non sufficit fides late dicta.*

Prob. 1.° «*Est autem fides sperandarum substantia rerum argumentum non apparentium*». HEBR. 11, 1. Unde sic: Apostolus loquitur hic de fide, sine qua nemo iustificari potest; quandoquidem loquitur de fide, sine qua impossibile est placere Deo (v. 6); de fide, ex qua iustus vivit (10, 38); de fide, sine qua homo ruit in perditionem (10, 39). Atqui fides haec, de qua loquitur Apostolus, est fides stricte dicta, fundata scilicet in auctoritate Dei revelantis: nam haec fides dicitur argumentum *non apparentium* (v. 1), i. e. eorum quae non possunt cognosci sine revelatione; haec est fides, qua Noe, responso accepto de iis quae adhuc non videbantur, metuens aptavit arcam in salutem domus suae (v. 7); haec est fides, qua Abraham credidit Deo (v. 8 sqq.), et obtulit Isaac cum tentaretur, et unigenitum offerebat, qui susceperat repromissiones (v. 17). Ergo fides necessaria ad iustificationem est fides non late sed stricte dicta.

804. 2.° Iuxta Concilia et Patres, fides, *sine qua nulli unquam contigit iustificatio,* est fides stricta dicta: Nam TRID. sess. 6 cap. 6 docet, infideles disponi ad iustificationem «dum excitati divina gratia

et adiuti, fidem *ex auditu* concipientes, libere moventur in Deum, credentes vera esse quae divinitus *revelata et promissa* sunt. De hac dispositione scriptum est: *Accedentem ad Deum oportet credere, quia est, et quod inquirentibus se remunerator sit* [HEBR. 11, 6]». In cap. 7 ait: «sine qua fide nulli unquam contigit iustificatio». In cap. 8 de eadem fide stricte dicta: «fides est, inquit, humanae salutis initium, fundamentum et radix *omnis* iustificationis, sine qua impossibile est placere Deo et ad filiorum eius consortium pervenire». Similiter loquitur VATIC. sess. 3 c. 3 can. 2. Cfr. DB 798 sq. 801. 1793 (680 sq. 683. 1642). In his Conciliorum testimoniis sermonem esse de fide *stricte* dicta, nemo est qui non videat. Cfr. testimonia Patrum superius (789-791) posita.

805. 3.° INNOCENTIUS XI damnavit hanc propositionem: «Fides late dicta ex testimonio creaturarum similive motivo ad iustificationem sufficit». DB 1173 (1040). Haec propositio, testante Havermans, professore lovaniensi in sua *Epistula apologetica ad Innocentium XI* (Coloniae 1692) pg. 97. 103, ad verbum desumpta fuit ex thesibus quas Aegidius Estrix S. I. die 30 Iunii a. 1670 Lovanii defenderat, et quam postea alii quoque ex O. F. M. et S. I. admiserunt. Cfr. HARENT, *Dict. de Theol.* VII, 1793.

Certum videtur, sententiam Aegidii fuisse identicam cum illa sententia, quam RIPALDA, *De ente supernat.* d. 63 s. 2 sqq.; *De fide* d. 17 s. 10, non quidem ut certam nec ut probabiliorem, sed, ut ipse fatetur, «discutiendae rei causa» proposuerat. Cfr. LENNERZ, *De virt. theol.* n. 33 (Romae 1927) pg. 15.

806. Quare ista propositio non fuit damnata praecise quia in ea nulla fit mentio gratiae, vel quia fides late dicta in ea supponitur pure naturalis, vel necessaria, vel adhaerens motivo creato plus quam Deo, (ad hoc enim asserendum adversarii nostri nullum habent fundamentum); sed fuit damnata praecise quia affirmat, motivum obiectivum fidei ad iustificationem necessariae posse esse testimonium creaturarum aut aliud simile motivum creatum. Quod patet tum ex sensu obvio propositionis, tum ex communi doctorum interpretatione, tum ex historia controversiae circa hoc punctum thelogicum. Cfr. SOMMERVOGEL, III, 466-474; HURTER, *Nomenclator* IV, 274. 328; FRANZELIN, *De Trad.* pg. 615 *Not.*

807. 4.° Iustificatio est conversio hominis ad Deum ut finem supernaturalem; oportet ergo ut homo iustificandus cognoscat Deum in-

quantum est finis supernaturalis. Sed id ex testimonio creaturarum homo nullo modo cognoscere potest. Ergo necessaria est fides ex auctoritate Dei revelantis. Item, actus intrinsece supernaturales, qui vel non procedant ex fide, vel ad fidem non pertineant, fontes theologici non agnoscunt; ergo non sunt admittendi. Cfr. *De grat. Christi* n. 431 sqq. Denique, si adversariorum sententia esset vera, plures homines possent iustificari per fidem late dictam, quam per fidem stricte dictam; nam plerique homines versantur in illa difficultate, ob quam adversarii nostri fidem late dictam existimant sufficientem. Quare ne hoc quidem praetendere possunt, quod ipsi non de communiter contingentibus, sed de casu aliquo extraordinario loquantur. Cfr. PESCH, *Praelect. Dogm.* t. 8 n. 439.

808. Ratio, propter quam adversarii nostri admittunt sufficientiam fidei late sumptae, in eo potissimum est, quod secus non intellegatur quomodo tot tantique homines, quibus evangelium non est praedicatum, aeternam salutem consequi possint. At haec ratio parum nos movere potest. Nam, fatentibus ipsis adversariis, ad iustificationem requiritur gratia interna supernaturalis, qua intellectus supernaturaliter illustretur, et voluntas ad amorem perfectae caritatis excitetur. Nunc vero, per illustrationem illam Spiritus Sancti facillime fieri poterit, ut homo sic illustratus cognoscat Deum aliquando dixisse, se esse et esse remuneratorem; quod satis est, ut possit habere fidem strictam.

Nam si quis, Deo auxiliante, in appetitu boni et fuga mali dictamen rationis sequatur, certissime tenendum est, Deum, vel per internam locutionem revelaturum ei quae sunt necessario credenda, vel missurum aliquem praedicatorem, qui eum de necessariis ad salutem instruat; facienti enim quod est in se, Deus non denegat gratiam. Cfr. *De grat. Christi* n. 387-394. Itaque difficultas explicandi, quomodo salvi fieri valeant hi, quibus evangelium non praedicatur, aequa in utraque sententia esse videtur. Cfr. S. THOMAS, *De verit.* q. 14 a. 11 ad 1; *In Rom.* c. 10 lect. 3.

809. Pars 2.ª *Non sufficit votum fidei.*

Profecto nimis evidens est, ad iustificationem praerequiri aliquam notitiam de Deo. Si ergo notitia, quae habetur de Deo per fidem strictam, non esset necessaria *in re,* posset sine dubio suppleri per aliam de Deo notitiam, per notitiam, scilicet ortam ex testimonio creaturarum. Atqui per talem notitiam suppleri non potest, quemadmodum ex dictis in prima parte liquido constat. Ergo fides stricte dicta ita requiritur ad iustificationem, ut votum eius nullatenus sufficiat. Fontes theolo-

gici nuspiam indicant, votum fidei posse interdum sufficere in ordine ad iustificationem. Nec intellegitur in qua re, vel in quo actu, fides stricta contineri possit virtualiter, ita ut per illam vel per illum possit suppleri.

Quo autem huius ratio penitius attingatur, notandum est, inter media necessaria ad salutem aliqua esse quae consistunt in actibus internis, alia autem in actibus aut in rebus externis. Iam, media haec externa non sunt per se et ex natura sua dispositio animae necessaria, quae in interna reformatione consistit, sed necessaria sunt ex sola institutione divina; unde facile suppleri possunt per votum. De mediis autem internis est longe diversa ratio, quia in ipsis est interior iustitia vel necessaria dispositio ad illam; ideoque illa non facile supplentur per votum, nisi in reipsa adhibeantur. Cfr. SUAREZ, *De fide* d. 12 s. 2 n. 10 sqq.; PLATELIUS, *De fide* n. 222-226; TEPE, *Inst. Theol.* t. 3 n. 728-736.

OBIECTIONES

810. Obi. 1. Quae David (Ps. 18, 2 sqq.) de caelis et firmamento scripserat, eadem Paulus (ROM. 10, 17 sq.) applicat ad praedicationem apostolorum, dicens: «*Ergo fides ex auditu; auditus autem per verbum Christi. Sed dico: Numquid non audierunt? Et quidem in omnem terram exivit sonus eorum, et in fines orbis terrae verba eorum*». Ergo fides, quam ad iustificationem et salutem praedicat Apostolus, fides late dicta intellegi potest.

Resp. *Dist. antec.* Quae David de caelis litteraliter dixit, eadem Paulus de praedicatoribus evangelii usurpat *litteraliter N. allegorice C.* Porro ex verbis Isaiae infert Apostolus, neminem posse fide credere, nisi prius id quod credendum est sibi praedicari audiat; fides enim ex auditu, auditus autem per verbum Christi, puta per praedicationem apostolorum, qui, missi a Christo, eius verbum praedicant. Praedicatio autem apostolorum, per totum iam orbem terrarum diffusa, verbum Christi annuntiavit, sicut caeli et firmamentum ubique terrarum annuntiant suo modo gloriam Dei. Hanc vero comparationem non proprie, sed metaphorice esse sumendam, patet ex toto contextu; siquidem Apostolus loquitur hic de fide in evangelium Christi, quae sane ex testimonio creaturarum hauriri non potest. «Caeli ergo, qui enarrant gloriam Dei, non litteraliter, uti vult Toletus et alii, sed allegorice sive symbolice, sunt apostoli aliique praecones evangelii». A LAPIDE, *In Rom.* 10, 18.

811. Inst. 1. Idem Apostolus (ACT. 14, 16) asserit, Deum testimonio creaturarum vocasse gentiles ad salutem; dicit enim de Deo: «*Qui in praeteritis generationibus dimisit omnes gentes ingredi vias suas. Et quidem non sine testimonio semetipsum reliquit benefaciens de caelo, dans pluvias et tempora fructifera, implens cibo et laetitia corda nostra*». Ergo fides late dicta ex testimonio creaturarum ad iustificationem sufficit. Deo siquidem, tam loquenti quam mirabiliter operanti, aeque credere et oboedire oportet.

Resp. *Dist. antec.* Asserit Apostolus, Deum testimonio creaturarum ad salutem vocasse *remote C. proxime N.* Apostolus enim non loquitur hic de testimonio proxime sufficiente ad fidem necessariam, sed solummodo de testimonio sufficiente ad notitiam de Deo, ut auctore naturae. Quem si gentiles agnoscant, eique inserviant facientes quantum est in se, accipient proculdubio gratiam internam supernaturalem ad fidem strictam, et postmodum ad iustificationem et salutem aeternam consequendam. Deo tam loquenti quam mirabiliter operanti aeque credere oportet, si mirabilia operetur in confirmationem praeviae revelationis, ideoque ex intentione fidei eliciendae *C.* si non operetur ita, *Subdist.* aeque oboedire oportet *C.* credere *N.* Nam Deo credere non possumus, nisi vere et proprie locutus fuerit.

812. Inst. 2. Gentiles dicuntur inexcusabiles, «*quia, cum cognovissent Deum, non sicut Deum glorificaverunt, aut gratias egerunt*». Rom. 1, 21. Ergo cognitio Dei ex creaturis sufficit ad iustificationem.

Resp. Gentiles dicuntur inexcusabiles, quia, cum cognovissent Deum, non sicut Deum glorificaverunt aut gratias egerunt, «*sed evanuerunt in cogitationibus suis, et obscuratum est insipiens cor eorum*», uti ibidem docet Apostolus *C.* quia Deum non glorificaverunt, *obtinendo immediate iustificationem cum sola illa Dei cognitione N.* Gentiles dicuntur inexcusabiles, quia non fecerunt quod in ipsis erat, ut lumine fidei illuminarentur; sed huius luminis ortui peccatis obstiterunt.

813. Inst. 3. S. Augustinus, *Conf.* l. 10 c. 6 n. 8 ait: «Non dubia, sed certa conscientia, Domine, amo te. Percussisti cor meum verbo tuo, et amavi te. Sed et caelum et terra et omnia quae in eis sunt, ecce undique mihi dicunt ut te amem, nec cessant dicere omnibus ut sint inexcusabiles». ML 32, 782. Ergo et gentiles ex testimonio creaturarum possunt pervenire ad amorem Dei super omnia, et consequenter ad iustificationem.

Resp. Ergo gentiles ex testimonio creaturarum possunt pervenire ad amorem Dei *naturalem C. supernaturalem Subdist. mediate,* faciendo nempe quod est in se, ut lumen fidei eis illucescat *C. immediate* et ante fidem *N.* Amor, quo S. Augustinus amabat Deum, erat profecto amor supernaturalis et perfectus; minime vero, amor quem idem S. Doctor exigit in omnibus aliis, etiam gentilibus, ne sint inexcusabiles; nam post verba superius citata mox subiungit: «Altius autem tu misereberis cui misertus eris, et misericordiam praestabis cui misericors fueris: alioquin caelum et terra surdis loquuntur laudes tuas». S. Augustinum non agnovisse in infidelibus cognitionem Dei supernaturalem, liquet etiam ex libro *De praedest. sanct.* c. 7 n. 12 ubi ait: «Ex fide autem ideo dicit iustificari hominem, non ex operibus [Gal. 2, 16], quia ipsa prima datur, ex qua impetrentur cetera». ML 44, 969.

814. Inst. 4. Cornelius erat vir «*religiosus ac timens Deum cum omni domo sua, faciens eleemosynas multas plebi, et deprecans Deum semper*». Act. 10, 2. Exinde patet, Cornelium fuisse iustum. Atqui tamen carebat fide stricte dicta. Ergo fides stricta dicta non est necessaria ad iustificationem.

Resp. 1.° *Neg. mai.* Cornelium non fuisse iustum iustitia supernaturali ante adventum Petri, sed solum iustitia quadam morali, qua regu-

lariter legem naturalem observabat, et bonis operibus studebat, docuerunt S. Gregorius. S. Basilius, S. Chrysostomus, S. Augustinus, quos sequitur Vazquez, In 1-2 d. 191 c. 1. Cfr. Lugo, *De fide* d. 12 s. 4 n. 99. Sequens tamen responsio praeferenda videtur.

Resp. 2.° *Neg. min.* Nam Cornelius, ex communiore interpretum sententia, fidem strictam habebat antequam instrueretur a Petro. Iussu tamen angeli vocavit Petrum, ut et fidem explicitam circa veritates religionis christianae acciperet, et in corpus Ecclesiae per baptismum ingrederetur.

815. Inst. 5. S. Gregorius M., *In Ez.* l. 1 *hom.* 9 n. 6 ait: «Nec fides sine operibus nec opera adiuvant sine fide, nisi fortasse pro fide percipienda fiant; sicut Cornelius [Act. 10, 1 sqq.] ante pro bonis operibus meruit audiri, quam fidelis exsisteret; qua ex re colligitur, quia bona opera pro fide percipienda faciebat». ML 76, 872; J 2327. Ergo Cornelius ante fidem strictam habuit fidem supernaturalem latam, qua merebatur in ordine supernaturali; poterat ergo per illam mereri etiam iustificationem.

Resp. *Neg. conseq.* Opera bona, quae ante fidem ex gratia fiunt, ordinantur ad fidem obtinendam, et ideo dicuntur incohare et quasi integrare donum fidei; sunt enim veluti aurora et crepusculum luminis fidei perfectae. Huiusmodi operibus Cornelius meruit audiri, antequam exsisteret fidelis perfectus. Itaque «haec Gregorii sententia circa fidem Cornelii, licet fortasse verior non sit, id tamen quod supponit, verum est, scilicet, opera facta ante fidem non prodesse nisi quando fiunt pro impetranda fide; nam tunc iam videntur pertinere ad ipsam fidem, et integrare seu incohare donum fidei». Lugo, *De fide* d. 12 s. 3 n. 24.

Hanc fidem imperfectam vocat S. Augustinus *coeptum fidei, incohationes quasdam fidei, conceptionibus similes:* «Incipit autem homo percipere gratiam, inquit, ex quo incipit Deo credere vel interna vel externa admonitione motus ad fidem. Sed interest quibus articulis temporum vel celebratione sacramentorum gratia plenior et evidentior infundantur. Non enim catechumeni non credunt, aut vero Cornelius non credebat Deo, cum eleemosynis et orationibus dignum se praeberet cui Angelus mitteretur [Act. 10, 1 sqq.]; sed nullo modo ista operaretur, nisi ante credidisset; nullo modo autem credidisset, nisi vel secretis per visa mentis aut spiritus, vel manifestioribus per sensus corporis admonitionibus vocaretur.

Sed in quibusdam tanta est gratia fidei, quanta non sufficit ad obtinendum regnum caelorum; sicut in catechumenis, sicut in ipso Cornelio antequam sacramentorum participatione incorporaretur Ecclesiae. In quibusdam vero tanta est, ut iam Corpori Christi et Sancto Dei templo deputentur... Fiunt ergo *incohationes quaedam fidei, conceptionibus similes:* non tamen solum concipi, sed etiam nasci, opus est ut ad vitam perveniatur aeternam». S. Augustinus, *Ad Simplic.* l. 1 q. 2 n. 2, ML 40, 111 sq. Cfr. *De praedest. sanct.* c. 2 n. 5, ML 44, 962; J 1980.

816. Inst. 6. S. Thomas, *De verit.* q. 14 a. 11 ad 1, supponit, ad iustificationem sufficere interdum internam inspirationem eorum, quae fide infusa communiter necessario credenda sunt. Ergo, ex mente D. Thomae,

homo poterit aliquando iustificari sine fide stricta, fundata nempe in vera revelatione.

Resp. S. Thomas supponit sufficere internam inspirationem, quae sit vera revelatio divina *C.* secus *N.* S. Thomam nomine internae inspirationis intellegere revelationem propriam a Deo in mente hominis factam, patet ex ipsis verbis S. Doctoris: «*quod* ei Deus vel per internam inspirationem *revelaret* ea quae sunt ad credendum necessaria, vel aliquem fidei praedicatorem ad eum dirigeret, sicut misit Petrum ad Cornelium, Act. X».

817. Inst. 7. Adulti ante fidem strictam debent habere actus supernaturales circa credibilitatem et credentitatem nostrae religionis, et insuper pium credulitatis affectum, quo libere imperent assensum fidei. Ergo a pari ante fidem strictam poterunt habere fidem supernaturalem latam.

Resp. Ante fidem strictam poterunt habere fidem supernaturalem latam, *sufficientem ad iustificationem N. insufficientem Trans.* Iudicium credibilitatis et credentitatis et pius credulitatis affectus incohationes quaedam verae fidei sunt, et ideo ex lumine fidei infusae, i. e. ex gratia interna, quae ad credendum datur, procedunt, supposita notitia divinae revelationis. Dixi *Trans.* quia iuxta plures theologos datur revera fides lata supernaturalis; quam tamen dicunt non sufficere sine fide stricta ad iustificationem.

818. Obi. 2. S. Chrysostomus, *In Mt. hom.* 37 n. 4, MG 57, 417, et etiam alii Patres, docent, gentiles ante Christum sine fide salvari potuisse. Ergo fides infusa non est necessaria necessitate medii *in re.*

Resp. *Dist. antec.* Sine fide explicita in Christum *C.* sine ulla fide infusa *N.* Ita interpretandos esse istos Patres, constat ex scriptis eorundem Patrum, qui *absolutam* necessitatem fidei apertissime docent.

Inst. 1. Apostolus, Patres, Tridentinum, cum loquuntur de necessitate fidei strictae facile possunt intellegi de necessitate *per se,* non autem *per accidens.* Ergo fides stricta potest suppleri per votum.

Resp. *Neg. antec.* Quia, teste ipso Ripalda, «communis theologorum assensus videtur intellegere testimonia Pauli et Tridentini... de necessitate strictae fidei in re exhibitae ad consequendam iustificationem». Ripalda, *De ente supernat.* d. 2 n. 123.

819. Inst. 2. Ex sola fide lata supernaturali potest quis elicere actum contritionis perfectae, concurrente etiam ex parte voluntatis auxilio gratiae; cui enim Deus confert gratiam intellectus, eidem confert etiam gratiam voluntatis, nisi per ipsum hominem obstet. Atqui contritio perfecta iustificat peccatorem. Ergo fides stricta poterit aliquando suppleri per fidem latam.

Resp. Ex sola fide lata supernaturali potest quis elicere actum contritionis perfectae, in alio ordine providentiae *C.* in hoc ordine *N.* In praesenti providentia voluit Deus ad iustificationem hominum exigere ab eis obsequium fidei, ita ut fides proprie dicta sit principium, fundamentum et radix omnis iustificationis.

Ordo itaque iustificationis hominis sic statui potest: *a)* Deus omnibus infidelibus confert auxilia proxime vel remote sufficientia, ut possint in

honestate vitae ambulare;—*b)* si his auxiliis homo cooperetur, faciendo quantum est in se, Deus uno vel alio modo illum vocabit ad fidem;—*c)* si vocatus audiat Dei vocationem, eique annuat, Deus adiuvabit eum ad fidem toto corde amplectendam;—*d)* homo, amplexus iam fidem, accipiet ulterius a Deo gratiam actualem internam, quae sive per actum contritionis perfectae sive per sacramentum regenerationis cum sola attritione iustificetur.

Quae quidem providentia valde consentanea est naturae rerum. Nam homo per iustificationem convertitur ad Deum, *ut Patrem et amicum;* oportet itaque ut homo, priusquam iustificetur, cognoscat Deum ut Patrem et amicum hominum. Sed talis cognitio haberi nequit nisi ex fide stricta; quandoquidem creaturae nonnisi ut Dominum exhibent Deum. Oportet igitur ut fides stricta semper praecedat iustificationem.

820. Inst. 3. Nomine fidei in Christum potest sane intellegi fides *implicita,* sive in Salvatorem. Ergo a pari idem dicendum videtur de fide in Deum, ut remuneratorem supernaturaliter amicabilem.

Resp. Disparitas est, quia ubicumque asseritur absolute necessaria fides in Christum, datur vera ratio intellegendi hanc fidem pro fide *implicita* in Christum, quae continetur in *explicita* de Deo supernaturaliter remuneratore, uti inferius declaratur; quia nec ex natura rei nec ex divina ordinatione potest ostendi esse *absolute* necessariam fidem *explicitam* in Christum, i. e. in mediatorem, Deum-hominem, ornatum his omnibus qualitatibus et circumstantiis quae in solo Christo, filio Mariae, inveniuntur. Quod quidem de fide *stricta* dici non potest. Ergo asserta necessitas fidei nonnisi iniuria poterit applicari ad fidem *latam.*

821. Inst. 4. Si fides *stricta* est absolute necessaria ad iustificationem, «nullae dantur gratiae nisi per fidem», «fides est prima gratia et fons omnium aliarum». Sed hae sunt propositiones Quesnelli damnatae in constitutione dogmatica *Unigenitus.* Ergo fides *stricta* non est in re absolute necessaria. Cfr. DB 1376 sq. (1241 sq.).

Resp. *Neg. antec.* Nam infidelibus, antequam vocentur ad fidem strictam, dantur gratiae entitative quidem naturales, sed supernaturales quoad modum, ut possint servare legem naturae. Dein vero, cum vocantur ad fidem, dantur eis gratiae entitative supernaturales, quibus proxime disponantur ad fidem libere amplectendam. Ergo ex nostra doctrina non sequuntur damnatae Quesnelli propositiones. Cfr. Beraza, *De grat. Christi* n. 431 sqq.; Struggl, p. 2 tr. 7 d. 2 q. 2 a. 1.

THESIS

Fides explicita de Deo ut exsistente et ut remuneratore supernaturali necessaria est necessitate medii

822. Status quaestionis. Ex dictis constat, fidem esse necessariam ad salutem. Et exinde sequitur, hominem teneri ad aliquid *explicite* credendum; nihil enim potest credi *implicite,* quin aliquid credatur *ex-*

plicite. Quaeritur ergo hic, quaenam sint veritates explicite credendae necessario necessitate medii. Has veritates designat Apostolus dum loquens de necessitate fidei ait: «*Sine fide autem impossibile est placere Deo; credere enim oportet accedentem ad Deum quia est, et inquirentibus se remunerator sit*». HEBR. 11, 6. Qui credit Deum remuneratorem, credit profecto etiam exsistentiam Dei, at non vice versa. Unde merito damnata fuit sequens propositio: «Nonnisi fides unius Dei necessaria videtur necessitate medii, non autem explicita Remuneratoris». DB 1172 (1039).

Sub ratione Dei exsistentis, iuxta thomistas, venit exsistentia Dei ut auctoris supernaturalis tantum; quia assensus fidei necessarius ad salutem, inquiunt, debet adesse in omni credente; sed non omnis credens credit, immo nec credere potest, exsistentiam Dei ut auctoris naturalis; ergo assensus fidei necessarius ad salutem, non terminatur ad exsistentiam Dei ut auctoris naturalis, sed ut auctoris supernaturalis. *Minorem* autem sic probant: impossibile est, quod idem obiectum sit scitum et creditum ab eodem; sed plures credentes sciunt evidenter Deum auctorem naturalem exsistere, idque demonstrant, ut patet in philosophis christianis; ergo plures credentes nec credunt, nec credere possunt, Deum auctorem naturalem exsistere. Cfr. SALMANTICENSES, *De fide* d. 6 dub. 1 § 3 n. 73; CANUS, *De locis* l. 12 c. 4.

823. Iuxta Suarez, Lugo et plures alios, sub ratione Dei exsistentis venit exsistentia Dei, ut auctoris naturae. Nam primum omnium de Deo credere necesse est, ait Suarez, ea quae lumine naturali vere de illo cognosci possunt, et praecipue ipsum exsistere, ut sumitur ex S. Paulo dicente: *Accedentem ad Deum oportet credere, quia est*. Ubi hoc ponit tamquam primum credendum et fundamentum ceterorum. Non enim est necessaria nec sat probabilis expositio eorum qui dicunt, non loqui ibi Apostolum de exsistentia Dei, ut est auctor naturae, sed ut est auctor gratiae et finis supernaturalis. Impossibile enim est credere Deum ut auctorem ordinis supernaturalis, nisi credatur ut absolute exsistens, cum hoc sit fundamentum ceterorum. Cfr. SUAREZ, *De fide* d. 12 s. 3 n. 4; LUGO, *De fide* d. 12 s. 5 n. 123.

824. Attamen, proprie loquendo, Apostolus (HEBR. 11, 6) non loquitur de Deo praecise ut auctore ordinis naturalis, neque de Deo ut auctore ordinis supernaturalis; sed loquitur prius de Deo ut Deo, secundum rationem deitatis, et postea de Deo ut remuneratore; Deus autem, ut Deus, intellegitur hic ens perfectissimum et principium, unde cetera

omnia derivantur. Docet itaque Apostolus, prius credendum esse Deum ut Deum, dein vero ut remuneratorem. Profecto Deus non creditur prout manifestatur ex creaturis, sed ex positiva revelatione: creditur videlicet Deum esse et esse remuneratorem, quia Ipse hoc utrumque dixit. Unde verum est, nos ideo credere exsistentiam Dei ut auctoris naturae, quia Ipse praeter leges naturae revelavit se esse.

Sub ratione Dei ut remuneratoris venit Deus providus et iustus, reddens unicuique secundum opera eius. Rom. 2, 6 sqq. Cum vero fides ordinetur in finem hominis supernaturalem, sitque substantia rerum sperandarum, oportet ut fides haec sit de Deo ut remuneratore in ordine supernaturali; oportet nimirum ut homo credat propter testimonium Dei illam remunerationem, *quae* est supernaturalis, quamvis non reduplicative *qua* supernaturalem; quandoquidem conceptus distinctus supernaturalitatis pro omnibus hominibus necessarius ad salutem esse non potest.

825. Porro sensus quaestionis multis modis proponi potest: *Primo,* ut explicite concipiatur remuneratio supernaturalis, eiusque supernaturalitas, etsi non concipiatur quaenam de facto ea remuneratio sit. *Secundo,* ut explicite credatur, Deum concedere hominibus suam gratiam in hac vita, et visionem sui intuitivam in altera vita. *Tertio,* ut credatur explicite remuneratio aliqua naturalis, ita ut negetur omnis alia supernaturalis. *Quarto,* ut credatur explicite remuneratio aliqua naturalis, praescindendo omnino a supernaturali. *Quinto* denique, ut credatur simpliciter Deum esse remuneratorem, non concipiendo qualis ea remuneratio sit, sed praescindendo a natura eius.

Ex his modis *primus* et *secundus* sufficiunt, sed non requiruntur. *Tertius* nec sufficit nec requiritur, quia si credatur explicite remuneratio naturalis cum exclusione alterius supernaturalis, actus erit falsus, ac proinde non erit actus fidei supernaturalis, nec sufficiens ad salutem. Difficultas est de *quarto* et *quinto* modo, quando concipitur remuneratio naturalis vel remuneratio in genere absque exclusione remunerationis supernaturalis. Et in hoc sensu videntur theologi negare eam fidem sufficere, nisi credatur explicite remuneratio talis ac tantae perfectionis, quae, specificative saltem, sit supernaturalis, quamvis supernaturalitas eius explicite non concipiatur. Cfr. Lugo, *De fide* d. 12 s. 5 n. 129; Suarez, *De fide* s. 3 n. 8; Granadus, *De fide* tr. 10 d. 2 s. 1 n. 2; Coninck, *De fide* d. 14 dub. 9 n. 15, ubi asserit necessariam esse fidem explicitam de vita aeterna, quam Deus promisit.

Nonnulli theologi cum Arriaga, *De fide* d. 12 s. 2 videntur affir-

masse fidem explicitam de Deo ut remuneratore esse quidem universim necessariam, non tamen in omni casu. Cfr. MENDIVE, *De virt. inf.* n. 267.

826. Pars 1.ª *De Deo ut exsistente.*

Prob. 1.° Ex verbis Apostoli: «*Sine fide autem impossibile est placere Deo; credere enim oportet accedentem ad Deum quia est, et inquirentibus se remunerator sit*». HEBR. 11, 6. Ubi sermo est de fide *explicita;* nam in fide primum est credere Deum; nequit ergo dari fides implicita sine fide explicita Dei exsistentis. Necessitas medii significatur per impossibilitatem placendi Deo sine hac fide. Denique exsistentia Dei, ut obiectum fidei, indigitatur per illa verba *quia est.*

2.° Accessus hominis ad Deum debet incipere a cognitione. Oportet autem ut haec cognitio sit per fidem. Nam ratio humana, maxime in divinis, est valde infirma et imbecillis, quemadmodum historia generis humani, necnon et philosophorum, qui lumine fidei caruerunt, tot tantisque aberrationibus apertissime testatur. Ut ergo haberemus certam ac indubitatam cognitionem de Deo, oportuit quod divina traderentur nobis per modum fidei, ut dicta a Deo, qui nec falli nec fallere potest. Praeterea necesse est necessitate medii credere Deum esse remuneratorem; nemo autem potest credere Deum esse remuneratorem, quin credat Deum esse; etenim Deus revelans se esse remuneratorem, revelavit etiam se esse; ergo eo ipso quod Deus creditur ut remunerator, creditur quoque ut exsistens. Cfr. S. THOMAS, 2-2 q. 2 a. 4.

827. Pars 2.ª *De Deo ut remuneratore.*

Prob. 1.° Ex verbis Apostoli supra laudatis: «*Credere enim oportet accedentem ad Deum, quia est, et inquirentibus se remunerator sit*». HEBR. 11, 6.

2.° Illud est necessarium necessitate medii, sine quo nulla spes theologica nullusque timor consistere valet. Atqui sine fide de Deo ut remuneratore nulla spes theologica praemiorum, nullus timor poenarum consistere valet. Nisi enim homines sperarent aliquod praemium, vel timerent aliquam poenam, non moverentur in Deum. Ergo fides de Deo ut remuneratore est medium necessarium ad salutem. Cfr. S. THOMAS, *In epist. ad Hebr.* c. 11 lect. 2.

828. *Dices:* Ad iustificationem extra sacramentum sufficit dilectio Dei super omnia. Haec autem haberi potest ex fide, qua credimus Deum esse in se summe bonum. Ergo, licet aliquis non agnoscat explicite Deum ut remuneratorem, poterit tamen eum diligere super omnia, et

consequenter iustificari. Fides ergo de Deo ut remuneratore non est de necessitate medii.

Resp. Talis est infirmitas moralis naturae lapsae, ut homo nonnisi difficillime possit diligere Deum super omnia; et, quamvis haec difficultas auxiliis gratiae magnopere minuatur, haec tamen auxilia non ita disponunt hominem, ut ex peccatore fiat subito amator Dei super omnia, quin transeat per dispositiones intermedias. Quae quidem dispositiones solent haberi per fidem, timorem, spem, paenitentiam, dilectionem imperfectam, ut tandem ad perfectam Dei dilectionem perveniatur. Nam, docente TRID. sess. 6 cap. 6, «de hac dispositione scriptum est: *accedentem ad Deum oportet credere, quia est, et quod inquirentibus se remunerator sit*». Cfr. DB 789 (680). Unde revera «*radix sapientiae est timere Dominum*». ECCLI. 1, 25. «*Timor Dei initium dilectionis eius*». *Ibid.* 25, 16.

829. Fateor equidem posse aliquem inveniri, qui adeo ingenua dilectione diligat Deum, ut, etiamsi certo sciret se damnandum vel annihilandum fore, adhuc diligeret eum. Ceterum ad hanc ipsam dilectionem peccator, ex lege ordinaria, nequit ascendere nisi gradatim, per gradus scilicet spei ac timoris, qui est radix totius dilectionis. Quod si quis pertinaciter contendat, aliquam extraordinariam conversionem fieri ex affectu solius amoris, quod sane numquam sufficienter probare poterit; non tamen erit cum eo nimis congrediendum, dummodo concedat, fidem Dei remuneratoris etiam in isto casu fore necessariam, saltem ex positiva Dei institutione. Cfr. CONINCK, *De spe* d. 19 dub. 9; SUAREZ, *De fide* d. 12 s. 3; LUGO, *De fide* d. 12 s. 5 n. 111.

830. Pars 3.ª *Ut remuneratore supernaturali.*

Prob. 1.° Fidem necessariam ad salutem vocat Apostolus (HEBR. 11, 1) sperandarum substantiam rerum, argumentum non apparentium. At res sperandae sunt imprimis bona supernaturalia nobis a Deo promissa. Item res non apparentes dicuntur non solum illae, quae oculis non videntur, verum etiam quae lumine naturali cognosci nequeunt; «*sicut scriptum est: Quod oculus non vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit quae praeparavit Deus iis qui diligunt illum*». 1 COR. 2, 9. Ergo Apostolus requirit fidem de Deo, ut remuneratore supernaturali.

831. 2.° Homo in praesenti statu naturae reparatae per Christum, tenetur tendere in Deum, ut finem supernaturalem. Hic autem finis non

apprehenditur, nisi per fidem de Deo remuneratore supernaturali. Denique illa fides est necessaria necessitate medii, quae ex natura rei requiritur ad amorem amicitiae supernaturalis, qualis de facto datur Deum inter et hominem iustum. Atqui ad istum amorem amicitiae requiritur fides de remuneratore supernaturali; siquidem amor amicitiae postulat mutuam bonorum communicationem; amicitia ergo supernaturalis postulabit supernaturalem bonorum communicationem, quae non nisi per fidem apprehendi potest.

Nota. In fide de Deo ut remuneratore supernaturali continentur implicite, et implicite creduntur: *a)* Deum esse finem nostrum supernaturalem, et fontem omnium bonorum per quae ad hunc finem provehimur;—*b)* Deum esse auctorem iustitiae et remissionis peccatorum, legislatorem ac praemiatorem aeque et vindicem;—*c)* Deum gerere providentiam supernaturalem circa hominis beatitudinem;—*d)* animam nostram fore superstitem post mortem corporis. Cfr. KILBER, *Theol. Wirc.* t. 8 n. 120.

OBIECTIONES

832. Obi. c. 1.am p. Apostolus (HEBR. 11, 1 sqq.) videtur solum intendisse necessitatem fidei per bona opera, minime vero fidem de iis omnibus rebus quae ab ipso referuntur. Certum est enim, Patres V. T. ibi citatos potuisse salvari sine cognitione multarum rerum quae ibidem numerantur. Ergo thesis nostra ex verbis Apostoli non evincitur.

Resp. Apostolus non intendit esse necessariam fidem de omnibus quae ab ipso quomodocumque referuntur *C.* quae ab ipso ut credenda referuntur *N.* Porro in laudato capite tria docet Apostolus: *a)* essentiam et necessitatem fidei;—*b)* obiectum fidei necessarium;—*c)* utilitatem fidei ex obiectis quibuscumque revelatis, creditis a Patribus qui ab exordio generis humani usque ad David et prophetas exstiterunt. *Primum* ostendit in v. 1; *secundum,* maxime in v. 6; *tertium,* in vv. subsequentibus.

833. Inst. 1. Rudes haud raro solent errare circa aliquod Dei attributum. Ergo vel non habent fidem necessariam, vel fides, quam habent de Deo, non est necessaria.

Resp. Rudes haud raro solent errare circa aliquod Dei attributum, ita tamen ut retineant conceptum veri Dei *C.* ita ut conceptum veri Dei evertant manifeste *N.* Nam conceptus veri Dei habetur quandiu habetur conceptus entis supremi, perfectissimi, talis qui soli Deo conveniat, eumque a falso Deo distinguat, etiamsi eidem addantur aliqua praedicata illi non congruentia, modo haec priorem conceptum non clare evertant. Quod contingere solet non solum rudibus, verum etiam doctis, qui subinde aliquid Deo ignoranter tribuunt, quod ipsi non congruit. Qui vero aliquid, quod ipse aperte cognoscit repugnare Deo, culpabiliter Deo attribuit, hic verum Dei conceptum evertit, neque verum Deum fide theologica tenet.

Inst. 2. Exsistentia Dei est obiectum scientiae. Sed de uno eodemque obiecto nequit esse scientia et fides. Ergo de Deo exsistente nequit esse fides.

Resp. 1.° De uno eodemque obiecto nequit esse scientia et fides in eodem subiecto *C.* in diversis subiectis *N.* Quod enim ab uno est scitum, potest esse ab alio creditum. Cfr. S. THOMAS, 2-2 q. 2 a. 4 ad 2.

Resp. 2.° Exsistentia Dei, ut manifestata per creaturas, est obiectum scientiae *C.* ut manifestata per positivam Dei revelationem *N.* De uno eodemque obiecto nequit esse scientia et fides ex eodem motivo *C.* ex diversis motivis *N.* Vide quae diximus superius n. 743. 758 sqq. 822.

834. Obi. c. 2.am p. Amor tendens in Deum, ut remuneratorem, est amor concupiscentiae. Sed ad iustificationem non requiritur amor concupiscentiae. Ergo nec requiritur amor tendens in Deum, ut remuneratorem. Atqui si non requiritur huiusmodi amor, nec requiritur fides de Deo, ut remuneratore. Ergo.

Resp. Amor tendens in Deum, ut remuneratorem, est amor concupiscentiae, si praecise tendat propter remunerationem *passivam,* tamquam motivum formale amoris *C.* si tendat propter remunerationem *activam* seu benevolentiam Dei amicabilem *N.* Amor concupiscentiae ad iustificationem non requiritur *absolute C. moraliter N.* Quamvis amor amicitiae sine amore concupiscentiae absolute elici queat, moraliter tamen loquendo id contingere non potest; tum quia voluntas naturaliter est inclinata in bonum proprium, adeoque ad amorem amicitiae per amorem concupiscentiae praeambulum consurgat, tum quia, docente TRID. sess. 6 cap. 6, spes disponit ad amorem Dei.

835. Inst. 1. Ad iustificationem cum sacramento sufficit attritio ex foeditate peccati. Sed ad attritionem ex foeditate peccati non requiritur cognitio praemii vel supplicii. Ergo nec ad iustificationem.

Resp. Ad iustificationem intra sacramentum sufficit attritio, quae sit detestatio peccati super omnia *C.* secus *N. Contradist. min.* Ad attritionem ex foeditate peccati non requiritur cognitio praemii vel supplicii, si attritio sit detestatio peccati super omnia *N.* secus *C.*

Nam foeditas peccati potest considerari dupliciter: *Primo,* tantum quatenus est contra naturam rationalem: et sic numquam moveret ad detestationem super omnia, nisi praecederet fides de Deo remuneratore in altera vita. *Secundo,* quatenus continet in se talem malitiam ac offensam, cui debeatur poena aeternae damnationis; et ex hac consideratione excitatur profecto attritio super omnia, sufficiens cum sacramento ad iustificationem. Haec vero consideratio non fit sine fide de Deo remuneratore supernaturali ut per se patet. Cfr. LUGO, *De fide* d. 12 s. 5 n. 112.

836. Inst. 2. Motivum caritatis perfectae iustificantis est bonitas Dei absoluta. Sed Deus, qua remunerator, non est bonitas absoluta. Ergo Deus, qua remunerator, non potest fundare actum caritatis perfectae.

Resp. Motivum caritatis perfectae est bonitas Dei *absoluta,* i. e. considerata prout est bona Deo *C.* i. e. prout excludens omne attributum *relativum N. Contradist. min.* Deus, qua remunerator, non est bonitas Dei

absoluta, si ista perfectio consideretur prout est bona Deo *N.* si spectetur praecise prout est nobis bona *C.* Porro perfectiones illae relativae, quibus Deus est principium et finis noster, creator et gubernator noster, Dominus et Pater noster, praemiator et punitor noster, possunt considerari dupliciter: *primo,* inquantum perficiunt ipsum Deum, et sic possunt fundare actum caritatis perfectae; *secundo,* inquantum redundant in utilitatem nostram, et sic fundant amorem concupiscentiae.

837. Obi. c. 3.am p. Ad iustificationem sufficit credere Deum ut remuneratorem naturalem tantum, si talis fides sufficiat ad amorem amicitiae supernaturalem. Atqui sufficit; tum quia per talem fidem Deus creditur ut remunerator, et nihil amplius exigit Apostolus; tum quia Deus etiam ut auctor naturae potest amari amore supernaturali. Ergo ad iustificationem et salutem sufficit fides in Deum, ut remuneratorem naturalem.

Resp. *Neg. min.* Ad prob. 1. *Dist.* Per talem fidem Deus creditur ut remunerator simpliciter *C.* ut remunerator amicabilis *N.* Ad prob. 2.am *Dist.* Deus, etiam ut auctor naturae, potest amari amore supernaturali, qui sit amor amicitiae *N.* aliter *C.* Deus cognitus tantum ut auctor naturae, exhibetur ut Dominus noster, non ut amicus; ac proinde talis cognitio non potest fundare amorem verae amicitiae, qualis requiritur ad iustificationem.

838. Inst. Sufficit fides in Deum ut remuneratorem per bona quidem supernaturalia, *sed non aeterna;* quia, stante tali fide, homo posset diligere Deum amore amicitiae. Aut saltem sufficit fides in Deum ut remuneratorem *per bona alterius vitae,* praescindendo a duratione et supernaturalitate bonorum. Ergo.

Resp. *Neg. antec.* tum quia talis fides esset falsa, tum quia amicitia ex ea orta non foret per se stabilis et perpetuo duratura. Ac proinde, stante illa fide, homo posset diligere Deum amore amicitiae imperfecto *C.* perfecto et qualis requiritur ad iustificationem, quae in praesenti providentia datur *N.* Similiter negatur alterum assertum; si enim fides praescindat a duratione et supernaturalitate rerum sperandarum, non exhibet Deum tamquam amicum perfectum et ex se perpetuum; adeoque nec fundat illum amorem amicitiae, qui de facto requiritur ad iustificationem. Sane non requiritur cognitio rerum sperandarum supernaturalium, qua supernaturalium, sed utique requiritur fides, qua homo credat vitam aeternam, quam viribus propriis assequi non potest.

THESIS

Fides explicita Christi, saltem in N. T., per se est necessaria necessitate medii; per accidens vero sufficit illa fides implicita, quae in explicita de Deo ut remuneratore supernaturali continetur

839. Pars 1.a *Per se est necessaria necessitate medii.*

CENSURA. Est doctrina aperte contenta in deposito revelationis.

Prob. Nam ipse Iesus dixit de se: «*Ego sum via et veritas et vita. Nemo venit ad Patrem nisi per me*». IOH. 14, 6. «*Et sicut Moyses exal-*

tavit serpentem in deserto, ita exaltari oportet Filium hominis; ut omnis qui credit in ipsum non pereat, sed habeat vitam aeternam». Ioh. 3, 14 sq. «*Scientes autem quod non iustificatur homo ex operibus legis, nisi per fidem Iesu Christi, et nos in Christo Iesu credimus ut iustificemur ex fide Christi*». Gal. 2, 16. «*Iustitia autem Dei per fidem Iesu Christi, in omnes et super omnes qui credunt in eum*». Rom. 3, 22. «*Et non est in alio aliquo salus; nec enim aliud nomen est sub caelo datum hominibus in quo oporteat nos salvos fieri*». Act. 4, 12. Unde Trid. sess. 6 cap. 6 docet, peccatores sese disponere ad iustificationem «credentes vera esse quae divinitus revelata et promissa sunt, atque illud in primis, a Deo iustificari impium per gratiam eius, *per redemptionem quae est in Christo Iesu* [Rom. 3, 24]».

«Quoniam non est aliud nomen sub caelo datum hominibus, in quo oporteat nos salvos fieri [Act. 4, 12], et in illo definivit Deus fidem omnibus, suscitans illum a mortuis [Act. 17, 31]. Itaque sine ista fide, hoc est, sine fide unius mediatoris Dei et hominum hominis Christi Iesu, sine fide, inquam, resurrectionis eius, quam Deus omnibus definivit, quae utique sine incarnatione eius ac morte non potest veraciter credi, sine fide ergo incarnationis et mortis et resurrectionis Christi nec antiquos iustos, ut iusti essent, a peccatis potuisse mundari et Dei gratia iustificari, veritas christiana non dubitat». S. Augustinus, *De grat. Christi et de pecc. orig.* l. 2 c. 24, ML 44, 398. Cfr. alia testimonia Patrum superius (789-792) posita.

840. *Quod et ipsa ratio persuadere videtur.* Cum enim Christus in praesenti providentia sit unicum medium nostrae iustificationis, unica via salutis; valde congruum est ut homines, non nisi explicite in ipsum credendo atque eius exempla et doctrinam sectando, vitam assequantur aeternam. Adde quod Christus figuratus fuit in serpente illo aeneo a Moyse in altum sublato; quem necesse erat israelitis aspicere, ut a veneno per serpentes inflicto liberarentur. Cfr. Ioh. 3, 14 sq.

841. Pars 2.ª *Per accidens vero sufficit fides implicita...*

Circa fidem in Christum necessariam multifarie loquuntur theologi. Atque imprimis quaestio proponitur: *a)* relate ad omnes prorsus homines;—*b)* non solum in novo, verum etiam in vetere Testamento;—*c)* de fide explicita, non implicita, siquidem fides implicita in Christum iam habetur in quocumque actu, quo quis credit esse vera omnia quaecumque Deus revelavit;—*d)* de certo gradu fidei explicitae; quia in hac fide, secundum rationem expliciti, plures gradus distingui possunt: *Primus* est, in quo Deus creditur ut salvator hominum per media quae Ipse in

sua sapientissima providentia disposuit; in qua generalitate redemptio per Christum continetur. *Secundus* est, in quo non solum creditur Deus ut salvator, sed etiam creditur aliquis mediator Deum inter et homines; ignorando tamen cum divinitatem redemptoris, tum modum redemptionis. *Tertius* est, in quo, praeter duo priora, cognoscatur divinitas redemptoris, ignoretur nihilominus modus redemptionis. *Quartus* denique ille est, in quo cognoscatur Christus ut verus Deus et verus homo, qui per passionem, mortem et propriam resurrectionem operatus est hominum salutem. Cfr. SUAREZ, *De fide* d. 12 s. 3 n. 16.

842. Proposito sic statu quaestionis, plures inter theologos reperiuntur sententiae:

PRIMA SENTENTIA docet, fidem explicitam in Christum hoc ultimo gradu intellectam fuisse omnibus pro omni tempore necessariam. Ita sentire videntur MAURUS, *Opus Theol.* l. 7 q. 143 n. 11; sub n. 21 asserit, hanc fidem necessariam fuisse tantum «concomitanter et ex ordinatione extrinseca Dei, non autem quasi ex natura et ex obiecto»; BECANUS, *De fide* c. 12 q. 2 prop. 1; CONINCK, *De fide* d. 14 dub. 9 prop. 2. Aliqui tamen putant, hanc necessitatem non intellegi de iis qui fuerunt in statu legis naturae, sed de iis tantum qui legem scriptam acceperunt. Ita ARAGONIUS, *De fide* q. 2 a. 5 concl. 4 sq.; GRANADUS, *Contr.* I, tr. 10 d. 2 s. 2 n. 11; HALENSIS, P. 3 q. 69 membr. 3 a. 1 ad 2.

843. SECUNDA SENTENTIA tenet, talem fidem non quidem fuisse necessariam in vetere Testamento, esse tamen nunc in novo Testamento. Ita VALENTIA, In 2-2 d. 1 q. 2 punc. 4; cuius doctrina sequentibus continetur propositionibus: 1.ª Ante adventum Christi nullo tempore fuit necessaria necessitate medii ad iustificationem et salutem aeternam fides *explicita* in Christum. 2.ª Talis fides *explicita* nec post adventum Christi fuit necessaria necessitate medii, antequam evangelium esset in orbe sufficienter divulgatum. 3.ª Post evangelium sufficienter in orbe divulgatum necessaria est necessitate medii, tam ad iustificationem quam ad salutem aeternam, fides explicita in Christum, Dei Filium, verum Deum et verum hominem, tamquam in redemptorem generis humani. 4.ª Haec ipsamet fides *implicite* etiam ante adventum Christi, post peccatum naturae, fuit necessaria necessitate medii ad iustificationem et aeternam salutem.

GOTTI, *De fide* tr. 9 q. 2 dub. 4 concedit esse valde probabilem sententiam, quae negat esse necessariam ad iustificationem et salutem aeternam fidem explicitam in Christum et in mysterium Sanctissimae

Trinitatis; ipse tamen oppositam sententiam tamquam probabiliorem et tutiorem defendit, illam nimirum quae affirmat, sine fide explicita in Christum et in divinam Trinitatem neminem iustificari et salvari posse. Eandem sententiam tuentur GONET, *De fide* d. 6 a. 5; TANNER, *De fide* d. 1 q. 7 dub. 2; TOLETUS, In 2-2 q. 2 q. 2 a. 8 concl. 2.

844. TERTIA SENTENTIA distinguit inter primam et ultimam salutem, id est, inter iustificationem et glorificationem, dicitque, ad iustificationem non esse necessariam fidem explicitam Christi, sed implicitam sufficere, etiam nunc in novo Testamento; attamen neminem adipisci gloriam aeternam priusquam fidem explicitam Christi consequatur; adeoque hanc fidem ita esse medium necessarium ad glorificationem. Sic CANUS, *Relect. de Sacram.* p. 2 de necessitate fidei Christi ad salutem sequentes statuit conclusiones: 1.am Non fuit fides Christi explicita semper ad salutem in omni lege hominibus necessaria». 2.am Fides Christi Redemptoris, saltem implicita, fuit semper post lapsum hominibus necessaria. 3.am Fides Christi explicita, post Evangelii divulgationem, est ad salutem cuiusque hominis necessaria.

De qua quidem conclusione paulo inferius ait: «Tertia illa conclusio usque adeo certa est, ut eam negare non periculosum modo, verum etiam erroneum sit; haereticum dicerem; nisi modestius esset, Ecclesiae definitioni huius vocabuli notam derelinquere». Cum vero duplex sit salus animae, iustificatio scilicet in hac vita, et salus aeterna in altera; rursus quaeritur: an post evangelicam promulgationem sit necessaria fides Christi explicita ad iustificationem.

Huic quaestioni satisfacturus, hanc statuit conclusionem: «Ad remissionem peccati, vel originalis vel actualis, ante baptismum non requiritur etiam nunc fides Evangelii explicita». Idem tenent LEDESMA, In 4 p. 1 q. 9 a. 2; CASTRO, *De lege poenali* l. 2 c. 14, ubi etiam asserit, impium esse posteriorem partem negare; BAÑEZ, In 2-2 q. 2 a. 8 dub. ult., sed addit contrariam sententiam esse probabilem, et non esse dignam censura.

845. QUARTA SENTENTIA asserit, fidem explicitam alicuius mediatoris, intellectam in secundo gradu supra exposito, semper fuisse necessariam ad iustificationem et salutem aeternam consequendam. Haec sententia fuit S. BONAVENTURAE, qui In 3 dist. 25 a. 1 q. 2 scribit: «Dicendum quod, sicut multis auctoritatibus probat Magister in littera, post lapsum Adae nullus salvari potuit absque fide Mediatoris. Nullus enim ab illo peccato poterat liberari, nisi in illum Mediatorem crederet,

vel *ipse* pro se, si esset adultus, vel *alius* pro ipso, si esset parvulus». Idem sentiebant ALBERTUS M., In 3 dist. 25 a. 2; GABRIEL, In 3 dist. 25 q. unic. a. 2 concl. 3, et alii.

846. QUINTA SENTENTIA statuit, fidem explicitam de Christo mediatore ac redemptore post divulgatum Evangelium esse quidem necessariam necessitate medii, non tamen semper in re, sed vel in re vel in voto. «Quod attinet ad fidem explicitam Trinitatis et Incarnationis, communius docent theologi esse solum necessariam necessitate praecepti, et sufficere ad salutem, quod habeatur huiusmodi fides explicita tantum in voto». VIVA, *Trutina* in prop. 22 damn. ab Innoc. XI n. 10: «Respondeo breviter, fidem explicitam horum mysteriorum esse medium necessarium adultis ad primam iustificationem in re vel in voto, quia vel ipsa fides vel votum illius debet antecedere ut dispositio positiva requisita ad primam iustificationem». LUGO, *De fide* d. 12 s. 4 n. 106. «Dicendum est, fidem explicitam Christi per se loquendo esse necessariam omnibus et singulis in statu legis evangelicae ad utramque salutem: unde etiam potest dici medium necessarium, quamvis non semper in re, sed vel in re vel in voto». SUAREZ, *De fide* d. 12 s. 4 n. 18. Idem tuentur PLATEL, *De fide* n. 227; RIPALDA, *De fide* d. 17 s. 15; SALMANTICENSES, *De fide* d. 6 dub. 1 n. 77; KILBER, *De fide* n. 127 et alii multi.

847. *Quae quidem theologorum sententiae paulo aliter sic exponi possunt. Primo* enim quaeritur, an ante adventum Christi, praeter duos articulos de Deo ut exsistente et ut remuneratore, fuerit aliquid aliud explicite credendum necessario necessitate medii? *Prima* sententia affirmat; *secunda* negat; *tertia* tenet, necessitatem fidei, non solum ut praeceptae, sed etiam ut medii, fuisse variam pro varia notitia divinae revelationis: nam illud est proprie et per se fide tenendum, sine quo homines ad beatitudinem pervenire non possunt; via autem unica perveniendi ad beatitudinem semper fuit incarnatio Christi; «et ideo mysterium incarnationis Christi aliqualiter oportuit omni tempore esse creditum apud omnes; diversimode tamen, secundum diversitatem temporum et personarum». S. THOMAS, 2-2 q. 2 a. 7.

Haec D. Thomae sententia a TOLETO, In 2-2 q. 2 a. 8. ad haec capita revocatur: 1. Fides aliqua explicita fuit semper omnibus necessaria ad salutem. 2. Quibus divina revelatio facta est, tenebantur explicite credere ea quae revelabantur. 3. In lege naturae fides Christi implicita sufficiebat sub articulo Dei liberatoris; nec necessarium erat explicite mediatorem credere. 4. In lege scripta minores tenebantur ex-

plicite credere mediatorem hominem, puta Messiam nasciturum ex tribu Iuda de semine David. 5. Maiores iudaeorum, qui Scripturarum intellegentiam maiorem et pleniorem habebant, tenebantur credere Messiam non solum hominem, sed etiam Deum. Quapropter «post peccatum ante adventum Christi quidam habebant fidem explicitam de redemptore, quibus revelatio facta erat, qui maiores dicebantur; quidam autem, ut minores, fidem implicitam habebant in fide maiorum; unde eis sacramentum redemptionis sub signis sacrificiorum proponebatur». S. THOMAS, In 3 dist. 25 q. 2 a. 2 sol. 2.

848. Quaeritur *secundo*, an post adventum Christi, in lege evangelica, fides explicita Christi, Dei-hominis redemptoris, sit omnibus necessaria necessitate medii? *Prima* sententia affirmat; *secunda* simpliciter negat; *tertia* dicit, non quidem esse necessariam ad iustificationem, utique vero ad glorificationem; quarta denique asserit esse necessariam sive in re sive in voto. Cfr. WILMERS, *De fide divina* n. 292-298.

Quibus praegressis, nostram sententiam sequentes exhibent propositiones:

849. Prop. 1.ª ***Fides explicita Christi quoad divinitatem, humanitatem et modum redemptionis, in vetere Testamento non fuit medium absolute necessarium ad salutem.***

Prob. 1.° Ex Apostolo dicente: «*Prius autem quam veniret fides, sub lege custodiebamur conclusi, in eam fidem quae revelanda erat*». GAL. 3, 23. «*Usque in hodiernum enim diem idipsum velamen in lectione veteris Testamenti manet non revelatum (quoniam in Christo evacuatur). Sed usque in hodiernum diem, cum legitur Moyses, velamen positum est super cor eorum. Cum autem conversus fuerit ad Dominum, auferetur velamen*». 2 COR. 3, 14 sqq. Unde sic arguo: Fides explicita Christi, quoad divinitatem, humanitatem et modum redemptionis, ne quidem populo hebraico fuit sufficienter clare proposita. Atqui medium absolute necessarium ad salutem ita proponi debet, ut non solum aliqui sanctiores et doctiores, sed etiam ipsa multitudo illud cognoscere valeat; secus enim Deus non provideret sufficienter saluti omnium. Ergo fides explicita Christi, quoad divinitatem, humanitatem et modum redemptionis, in vetere Testamento non fuit medium absolute necessarium ad salutem.

850. 2.° Ex TRID. sess. 6 cap. 2 docente, Christum Iesum et ante legem et legis tempore multis sanctis Patribus declaratum ac promissum fuisse. Sed, si fides explicita Christi fuisset medium absolute necessarium ad salutem, haec necessitas non solum multis Patribus, verum etiam

universis gentibus, declarata fuisset. Secus enim universum genus humanum, per totum illud longissimum tempus, a Deo in necessariis ad salutem prorsus derelictum mansisset. Nam revelatio divini Mediatoris Adamo facta non satis fuit, ut lex praedictae necessitatis in toto orbe promulgata fuisse diceretur; notitia quippe Redemptoris futuri ab Adamo accepta ita oblivioni paulo post tempore tradita fuit, ut obligatio credendi in futurum Redemptorem cessaverit ex defectu cognitionis.

Quod si quis dicat, etiam notitiam de Deo remuneratore supernaturali in oblivionem misere devenisse, quin tamen desineret esse necessaria necessitate medii; respondere poteris: necessitatem credendi in Deum remuneratorem supernaturalem, supposita hominis elevatione, oriri ex ipsa rei natura; dum altera necessitas credendi explicite in futurum redemptorem, non nisi ex lege Dei positiva ortum haberet. Ipsa autem ratio divinae providentiae exigere videtur, ut nemo suo ultimo fine privetur ob inculpabilem omissionem alicuius actionis, quae solum ex decreto Dei positivo ad finem assequendum praerequiritur. Unde haec fides explicita ante Christum non fuit medium absolute necessarium ad salutem. Cfr. MENDIVE, *De virt. inf.* n. 276.

851. 3.° Unde S. BERNARDUS, *Tract. de bapt. ad Hugonem de S. Vict.* c. 3 n. 15 haec scribere non dubitavit: «Ita ergo multi ante Salvatoris adventum, Deum omnipotentem tenentes, et diligentes suae salutis gratuitum promissorem, credentes in promissione fidelem, sperantes certissimum redemptorem, in hac fide et exspectatione salvati sunt; licet quando et qualiter et quo ordine salus repromissa fieret, ignorarent». Cfr. *Epist.* 77, ML 182, 190. 1041.

Et S. CHRYSOSTOMUS, *Hom. in Mt.* 36 (al. 37) n. 4: «Quod enim ii qui Christum non noverunt ante carnalem adventum, et qui ab idololatria resilientes Deum unum adorarunt, et probam duxere vitam, omnia bona consecuturi sint, audi quomodo dicat: *Gloria autem, honor et pax omni operanti bonum, iudaeo primum et gentili* [ROM. 2, 10]». MG 57, 417.

852. Prop. 2.ª ***In vetere Testamento ne fides quidem explicita Christi ut mediatoris inter Deum et hominem videtur fuisse necessaria necessitate medii ad salutem.***

Prob. Nam pronuntiata illa generalia, quae in Scriptura habentur de Messia (GEN. 40, 10; HAB. 2, 3; AG. 2, 8 etc.), nihil pronuntiant de munere mediatoris Deum inter et hominem, sed Messiam exhibent simpliciter tamquam salvatorem et salutare Dei. Alia vero magis determi-

nata non solum exhibent eum ut mediatorem, verum etiam characteres illius singulares, divinitatem scilicet et humanitatem simul, genus et modum redemptionis exprimunt aut innuunt. Horum autem fidem explicitam non fuisse necessariam necessitate medii constat ex dictis in propositione praecedenti.

Unde SUAREZ, *De fide* d. 12 s. 3 n. 14 sq. *communem* vocat sententiam quae tenet, illo tempore fuisse sufficientem fidem *implicitam* Christi redemptoris. Fundatur in eo quod Scriptura passim affirmat, fidem Christi in vetere Testamento fuisse valde obscuram, quasi in umbra et figura. Item, in eo quod fides explicita redemptionis includat fidem peccati originalis et communis lapsus totius familiae humanae; sed fides explicita de huiusmodi lapsu et peccato non potest dici fuisse pro illo tempore necessaria, cum antiquae Scripturae non nisi valde obscure et implicite de tali peccato loquantur. Ergo in vetere Testamento fides explicita Christi mediatoris non fuit necessaria necessitate medii ad salutem.

853. Prop. 3.ª ***Ne quidem in novo Testamento videtur absolute necessaria necessitate medii fides explicita in Christum ut mediatorem.***

Prob. 1.° *Non est necessaria ad iustificationem.* Nam Deus nihil exigit pro adultis tamquam medium *absolute* necessarium ad iustificationem, nisi quod ex rei natura est necessarium ad illam assequendam; tum quia exinde petitur fundamentalis distinctio inter necessarium necessitate medii et necessarium necessitate praecepti; tum quia, cum Deus, quantum est ex se, velit vere et sincere salutem omnium, quicumque adhibeat quod ex natura rei requiritur ad iustificationem, hanc infallibiliter accipiet a Deo. Atqui fides explicita in Christum, *ut mediatorem,* non est ex natura rei necessaria ad iustificationem. Ergo ista fides non est medium adeo necessarium, ut in nullo casu per aliud medium suppleri queat.

854. 2.° Habita sola fide de Deo, ut remuneratore supernaturali, potest quis elicere actum dilectionis perfectae et amicabilis erga Deum. Atqui per hunc actum statim iustificaretur. Ergo ad iustificationem non est absolute necessaria fides explicita de Christo, *ut mediatore.*

Neque dicas, Deum in praedicta hypothesi negaturum suum concursum ad actum dilectionis perfectae, ante fidem explicitam de Christo ut mediatore. Hoc enim absque ullo asseritur fundamento; tum quia, posita per auxilium gratiae ultima dispositione ad actum salutarem, Deus ex parte sua nihil unquam facit, ne actus salutaris sequatur; tum

quia, ut diximus, fides explicita in Christum mediatorem non est necessaria ex ipsa rei natura, sed ex sola Dei dispositione, quia decet ad honorem Christi ut homo iustificandus agnoscat eum, cuius gratia iustificatur. Quae autem ex sola Dei dispositione requiruntur ad iustificationem, solent esse necessaria necessitate privilegiata, id est, in re aut in voto, ita ut aliquando per aliud suppleantur medium.

855. 3.° Fides explicita in Christum, ut mediatorem, non fuit absolute necessaria in vetere Testamento; ergo nec in novo. Consequentia videtur legitima; tum quia in lege gratiae iustificatio non est facta difficilior, nec voluntas Dei salvifica ad pauciores restricta; tum quia aliqui homines, v. g. muti ac surdi a nativitate, vix possent apprehendere mysterium Incarnationis ac Trinitatis, sine quo non apprehenditur Christus ut mediator; tum quia clarissimus locus S. Scripturae de absoluta necessitate fidei, etiam in novo Testamento, est ille Apostoli (Hebr. 11, 6); ubi tamen fides explicita in Christum mediatorem non requiritur: alii autem textus non cogunt ad absolutam huius fidei necessitatem admittendam.

856. 4.° *Nec est necessaria ad glorificationem.* Nec enim Scriptura, nec Patres, nec scholastici antiqui distinguunt inter necessitatem fidei ad iustificationem, et necessitatem eiusdem fidei ad glorificationem. Ergo nec nos debemus distinguere. Item, fieri potest ut homo sine fide explicita in Christum iustificatus, statim amentia perpetua vel morte corripiatur. Talis autem homo, sine fide explicita in Christum, vitam assequeretur aeternam. Ergo si concedatur, hanc fidem non esse absolute necessariam ad iustificationem, concedendum quoque videtur, nec esse necessariam ad glorificationem.

857. Prop. 4.ª ***Ex dictis colligitur, fidem explicitam in mysterium Trinitatis non esse medium absolute necessarium ad iustificationem et salutem aeternam consequendam.***

Allatae quippe rationes pro nostra sententia id omnino evincunt; et contrariae rationes minus adhuc probant pro fide explicita Trinitatis, quam pro fide explicita Incarnationis. Accedit quod notitia Trinitatis habetur in nobis ex notitia Incarnationis. Ergo si fides explicita Incarnationis non est absolute necessaria, nec erit sic necessaria fides explicita Trinitatis. Quod igitur diximus de necessitate fidei in mysterium Incarnationis, id ipsum dicendum est de necessitate fidei in mysterium Trinitatis. Fides explicita Trinitatis est quidem *per se* necessaria necessitate medii, ut docet D. Thomas 2-2 q. 2 a. 8, et constat sufficienter

ex verbis Christi: «*Euntes ergo docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti*». Mt. 28, 19.

Unde etiam recte colligitur, fidem in mysterium Sanctissimae Trinitatis non esse minus necessariam, quam est fides baptismi; est enim baptismus illius fidei professio. Accedit quod sine fide explicita Trinitatis nemo possit credere Christum esse secundam personam divinae Trinitatis; neque enim Filius absque cognitione Patris, neque uterque absque cognitione Spiritus Sancti cognoscitur. Consequenter censendum est, hanc fidem non ita absolute esse necessariam, ut in re ipsa semper ad iustificationem et salutem exigatur; sed aliquando, in casu aliquo particulari, posse votum eius sufficere cum fide implicita, sicut de fide in Christum diximus. Cfr. Suarez, *De fide* d. 12 s. 4 n. 25.

OBIECTIONES

858. Obi. 1. Scriptura passim inculcat necessitatem fidei explicitae in Christum. Cfr. Ioh. 3, 14. 18; 8, 24; 11, 25; Act. 4, 12; 26, 18; Rom. 3, 22; Gal. 2, 16. Ergo fides explicita in Christum est medium necessarium ad iustificationem et salutem aeternam assequendam.

Resp. *Dist. conseq.* Est medium necessarium *per se et ordinarie C. absolute et in omni casu N.* Ita interpretanda sunt loca S. Scripturae, quae contra nostram sententiam adversarii adducere solent. Haec enim loca obvie intellegi possunt partim de merito passionis Christi (Ioh. 3, 14 sq.), partim de efficacia fidei in Christum (Rom. 3, 22; Gal. 2, 16), partim de praecepto huius fidei (Mc. 16, 16); partim de necessitate medii, sed in re aut in voto. Act. 4, 12; 26, 18.

859. Obi. 2. Patres aperte videntur stare pro necessitate absoluta fidei explicitae in Christum. Recolantur eorum testimonia quae superius (789-793) allata sunt.

Resp. Circa Patrum testimonia, haec sunt notanda: 1.° Si verba Patrum, qui obiciuntur, sumantur ut sonant, probant nimis; probant quippe, fidem explicitam Christi secundum eius divinitatem, humanitatem, passionem, mortem, resurrectionem, fuisse necessariam necessitate medii non solum in novo, sed etiam in antiquo Testamento.

2.° Patres, maxime S. Augustinus, fidem Christi saepenumero sumunt *obiective*, id est, pro doctrina fidei ad Christum pertinente; et asserunt, fidem sic intellectam semper fuisse necessariam, et necessario cognoscendam aliquo modo, saltem obscuro et implicito, ab iis omnibus qui per merita Christi salvarentur.

3.° Patres, exigentes fidem explicitam in mysteria Christi, aliquando id solum dicere volunt, quod nemo, qui haec mysteria culpabiliter ignorat, aut negat, aut ne implicite quidem sub conceptu generico credit, salvus esse possit. Quod et nos libenter fatemur.

4.° S. Augustinus in locis supra citatis intellegendus videtur loqui de sanctis illis V. T., quibus Christus singulari modo revelatus fuit. Alias loquitur etiam de fide Christi obiective sumpta, et secundum illos diversos sensus, quos diximus contineri in locis S. Scripturae qui adversus nostram sententiam obiciuntur. Profecto, iuxta S. Doctorem, ea fides iustos sanavit antiquos, quae sanat et nos, id est, mediatoris Dei et hominum hominis Iesu Christi, fides sanguinis eius, fides crucis eius, fides mortis et resurrectionis eius. *(De nat. et grat.* c. 44, ML 44, 272). At haec verba non necessario intellegenda sunt de fide praecise explicita, sic enim probarent nimis; sed possunt intellegi de fide implicita Christi sub conceptu generico salvatoris, et de fide implicita sanguinis, crucis, mortis et resurrectionis sub conceptu generico medii vel modi, quo Deus ad salvandos homines usus est.

Ratio huius interpretationis desumitur tum ex ipso S. Augustino, *C. Faustum* l. 19 c. 14, ML 42, 356, tum ex S. Thoma, 2-2 q. 2 a. 7 ad 3 dicente, «quod multis gentilium facta fuit revelatio de Christo, ut patet per ea quae praedixerunt... Si qui tamen salvati fuerunt, quibus revelatio non fuit facta, non fuerunt salvati absque fide Mediatoris; quia etsi non habuerunt fidem explicitam, habuerunt tamen fidem implicitam in divina providentia, credentes Deum esse liberatorem hominum secundum modos sibi placitos».

Quapropter ad illa Patrum testimonia in quibus affirmatur, neminem sine fide Christi fuisse iustificatum vel posse iustificari, sic poteris respondere: Sine fide Christi, id est, sine meritis Christi *C.* sine fide Christi, id est, sine assensu mentis quo credimus Christum, *Subdist.* sine fide implicita saltem sub conceptu Dei salvatoris *C.* sine fide illius explicita, et sub conceptu Dei mediatoris *N.*

Ad alia autem testimonia in quibus asseritur, omnes per eandem fidem fuisse salvatos, sic oportet respondere: Per eandem fidem *entitative* sumptam, id est, per eandem fidem supernaturalem et ex meritis Christi concessam *C.* per eandem fidem *repraesentative* sumptam *Subdist.* quoad obiectum genericum et implicite apprehensum *C.* quoad obiectum particulare et explicite apprehensum *N.* Denique ad plures difficultates solvendas adhibenda est distinctio illa posita in thesi, *per se et per accidens. Per se* enim necessaria est necessitate medii fides explicita in Christum; *per accidens* autem sufficit aliquando illa fides implicita quae in explicita de Deo ut remuneratore supernaturali continetur.

860. Obi. 3. In Symbolo Athanasiano, explicatis articulis de Incarnatione et Trinitate, sic concluditur: «Haec est fides catholica, quam nisi quisque fideliter firmiterque crediderit, salvus esse non poterit». DG 40 (137). Conc. Lat. IV cap. *Firmiter,* statuit unam esse fidelium universalem Ecclesiam, *extra quam nullus omnino salvatur.* DB 430 (357). Sed qui non credit in Christum, est extra Ecclesiam. Ergo. Trid. sess. 6 cap. 6 inter dispositiones necessarias ad iustificationem reponit fidem in Christum. DB 798 (680).

Resp. In Symbolo Athanasiano etiam proponuntur credendi articuli de passione Christi, de eius descensu ad inferos, de resurrectione a mor-

tuis, de ascensione ad caelos, de secundo adventu, de resurrectione mortuorum et de iudicio universali; ergo argumentum petitum ex Symbolo Athanasiano nimis probat. Itaque dicendum est, iuxta hoc symbolum, hanc fidem ita esse necessariam, ut qui culpabiliter ea careat, vel eam saltem implicite non teneat, salvus esse non possit. Conc. Later. l. c. loquitur de eo qui est non solum extra corpus, sed etiam extra animam Ecclesiae.

Unde distinguo *minorem:* Est extra Ecclesiam qui nullo modo, sive explicite sive implicite, credit in Christum *C.* qui credit implicite, non vero explicite *Subdist.* est extra corpus Ecclesiae *C.* extra animam Ecclesiae *N.* Trid. l. c. non agit tantum de necessariis necessitate medii ad iustificationem, sed de ordinario et communi modo se praeparandi ad illam. Alioquin etiam requirerentur necessitate medii fides praecise ex auditu, timor iustitiae divinae, aliique actus qui ibidem recensentur.

861. Obi. 4. S. Thomas, In 3 dist. 25 q. 2 a. 2 sol. 2 ait: «In tertio autem statu post adventum Christi, quia iam mysterium redemptionis impletum est corporaliter et visibiliter et praedicatum, omnes tenentur ad explicite credendum: et si aliquis instructorem non haberet, Deus ei revelaret, nisi ex sua culpa remaneret». *De verit.* q. 14 a. 11 scribit: «Et similiter post peccatum usque ad tempus gratiae maiores tenebantur habere fidem de Redemptore explicite; minores vero implicite, vel in fide patriarcharum et prophetarum vel in divina providentia: tempore vero gratiae omnes, maiores et minores, de Trinitate et de Redemptore tenentur explicitam fidem habere».

Resp. S. Thomas, 3 q. 69 a. 4 ad 2 ait: «Remissionem peccatorum aliquis consequitur ante baptismum secundum quod habet baptismum in voto, vel explicite vel implicite... Ita etiam ante baptismum Cornelius et alii similes consequuntur gratiam et virtutes per fidem Christi et desiderium baptismi implicite vel explicite». Quibus verbis Cano, *Relect. de sacram.* p. 2 probare studet, fidem implicitam Christi, etiam in lege gratiae, per accidens aliquando sufficere ad iustificationem.

Quare nobiles quoque thomistae, numero plures, auctoritate graves, D. Thomam nostris partibus vindicant, eiusque testimonia nobis specie tenus contraria ita interpretantur, ut in illis agatur sive de sola necessitate praecepti, sive de necessitate quidem medii, sed in re vel in voto. Qui sensus stare potest, licet ibidem addat, homini, qui ex sua parte omnia praestaret, per extraordinariam illustrationem vel submissum praedicatorem inferendam esse fidem Christi; quia sentire potuit, hanc liberalem Dei providentiam locum habere in necessariis necessitate *primaria* praecepti». Kilber, *Theol. Wirc.* t. 8 n. 129.

862. Obi. 5. Innocentius XI in *Decr. S. Off.* 2 Mart. 1679 damnavit sequentem propositionem: «Absolutionis capax est homo, quantumvis laboret ignorantia mysteriorum fidei, et etiamsi per negligentiam, etiam culpabilem, nesciat mysterium sanctissimae Trinitatis et Incarnationis Domini nostri Iesu Christi». DB 1214 (1081). Atqui ex hac damnatione infertur absoluta necessitas fidei explicitae: secus enim qui culpabiliter ignoraret praedicta mysteria, posset dolere de hac culpa cum proposito implendi

praeceptum, et tunc esset capax absolutionis ante explicitam illorum cognitionem.

Resp. *Neg. min. eiusque probationem.* Nam culpabiliter ignoranti praedicta mysteria nequit dari licite absolutio, ne exponatur sacramentum periculo nullitatis ob defectum condicionis probabiliter praerequisitae ad validitatem illius, qualis est fides explicita de Incarnatione et sanctissima Trinitate. Etenim idem Rom. Pontifex damnavit etiam hanc propositionem: «Non est illicitum, in sacramentis conferendis sequi opinionem *probabilem* de valore sacramenti, relicta tutiore, nisi id vetet lex, conventio aut periculum gravis damni incurrendi». DB 1151 (1018). Unde damnatio solum evincit incapacitatem absolutionis *licitae,* non autem *validae,* in subiecto inculpabiliter ignorante haec mysteria. Praeterea prima pars propositionis damnatae loquitur illimitate, et per consequens potest intellegi etiam de ignorantia Dei remuneratoris.

863. Obi. 6. *a)* Fides in Christum est magis necessaria in novo, quam in vetere Testamento. Sed in vetere Testamento fuit necessaria fides implicita. Ergo in novo fides explicita debet esse necessaria.—*b)* Item in novo Testamento adeo clare et universim sunt revelata mysteria Incarnationis et Trinitatis ut, quantum est ex parte Dei, omnibus et singulis innotescere possint. Oportet igitur ut etiam omnibus et singulis sint explicite credenda.—*c)* Item valde conveniens est, ut nemo salvetur nisi qui crediderit auctorem et viam salutis, qui est Christus.—*d)* Denique Petrus praeternaturaliter missus fuit ad Cornelium iam iustificatum, ut doceret eum mysterium redemptionis Christi.—*e)* Quin et Patrum V. T. nullus absque fide in Christum consecutus est vitam aeternam. Ad quam consequendam omnibus in limbo Patrum detentis facta fuit a patriarchis et prophetis revelatio mysteriorum Christi. Ergo fides explicita in Christum est medium absolute necessarium, saltem ad vitam aeternam assequendam.

Resp. *a)* Fides in Christum in N. T. est magis necessaria necessitate praecepti *C.* medii *N.* Similiter fides in Christum est magis necessaria, quam fides in alios articulos, non quia prior sit necessaria necessitate medii, altera vero tantum necessitate praecepti, sed quia prior est necessaria necessitate praecepti *primaria,* altera vero necessitate praecepti *secundaria.*

b) Oportet igitur, ut omnibus et singulis sint credenda necessitate praecepti *C.* medii *Subdist.* in re vel in voto *C.* praecise in re *N.* Praeterea non videtur verum, mysterium Incarnationis adeo clare et universim esse revelatum, ut nonnisi per homines stet, quod non *omnibus et singulis* illud innotuerit.

c) Valde conveniens est, ut nemo salvetur nisi qui crediderit auctorem *primarium,* qui est causa physica et principalis salutis *C.* nisi qui crediderit auctorem *secundarium,* qui est solum causa moralis *Subdist.* nisi qui crediderit eum saltem implicite *C.* etiam explicite *N.*

d) Ratio mittendi Petrum ad Cornelium sufficientissima esse potuit, ut hic baptizaretur et doceretur etiam ea quae sunt necessaria necessitate praecepti. Eo vel magis quod missio Petri non fuit facta propter unum Cornelium, sed propter alios etiam gentiles, per instructionem Petri et exemplum Cornelii, Ecclesiae Christi adiungendos.

e) Ratio non concedendi vitam aeternam iis, qui in limbo Patrum detinebantur, fuit, quod non deceret ut redempti caperent ante Redemptorem redemptionis mercedem, et ut membra glorificarentur ante Caput totius curiae caelestis. Accedit quod fides illa fuit extra statum *viae,* ac proinde minime necessaria per modum meriti ad salutem aeternam consequendam. Cfr. KILBER, *Theol. Wirc.* t. 8 n. 128-132; SUAREZ, *De fide* d.12 s. 4; LUGO, *De fide* d. 12 n. 91.

De necessitate praecepti

864. Fides non solum est necessaria necessitate *medii,* sed etiam necessitate praecepti. Unde damnatae sunt sequentes propositiones: «Homo nullo unquam vitae suae tempore tenetur elicere actum fidei, spei et caritatis ex vi praeceptorum divinorum ad eas virtutes pertinentium». «Probabile est, ne singulis quidem rigorose quinquenniis per se obligare praeceptum caritatis erga Deum». Actus autem caritatis praesupponit fidem. «Fides non censetur cadere sub praeceptum speciale et secundum se». «Satis est actum fidei semel in vita elicere». «Sufficit illa mysteria Incarnationis et Trinitatis semel credidisse». DB 1101. 1156. 1166 sq. 1215 (972. 1023. 1033 sq. 1082).

865. *Quaeritur, quaenam ex necessitate praecepti omnibus credenda sint, nisi specialis aliqua impotentia adsit, puta hebetudinem mentis, ignorantiam invincibilem, vel aliud quid simile.* Numerari solent a theologis: Symbolum Apostolorum, praecepta decalogi, praecepta Ecclesiae, sacramenta omnibus necessaria, oratio dominica. Symbolum ad credendum, praecepta ad agendum, sacramenta ad recipiendum, oratio ad orandum. In veterrima forma symboli apostolici non continebantur articuli de Christi ad inferos descensu et de communione sanctorum. Cfr. BLUME, *Das apost. Glaubensbekenntniss* p. 112; DB 2, sqq. Decalogus et oratio dominica aliter atque aliter in S. Scriptura proponuntur. Cfr. EX. 20, 1 sqq.; DEUT. 5, 6 sqq.; MT. 6, 9 sqq.; LC. 11, 2 sqq. Praecepta Ecclesiae non semper et ubique plane eadem fuerunt. Ergo non omnia quae nunc in Symbolo proponuntur, semper ab omnibus necessario credenda censebantur.

Neque ex praecepto divino est aliqua determinata formula verborum necessario memoriae tradenda; praeceptum etenim Dei non versatur circa certas formulas memoriter discendas, sed circa substantiam eorum, quae in hisce formulis exprimuntur. Si igitur aliqua sit obligatio certas formulas memoriter discendi, ea non ex iure divino, sed ex consuetudine ecclesiastica repeti debet. Cfr. LUGO, *De fide* d. 13 s. 4 sq.

866. Obligatio credendi alia est *directa* et *per se*, orta ex ipsa virtute fidei; alia *indirecta* et *per accidens*, inquantum actus fidei est necessarius ad praeceptum alterius virtutis adimplendum. Prior fundatur in reverentia debita primae Veritati, nobis aliquid revelanti; cui quidem obligationi directe et per se opponitur dissensus, dubium de veritate revelata, omissio assensus. Urget ista obligatio saepius in vita, praesertim post usum rationis, ad incohandam vitam christianam, quando infideli adulto proponitur sufficienter veritas revelata, in articulo mortis. Indirecte et per accidens totiens est obligatio eliciendi actum fidei, quotiens is necessarius est ad implendum aliud praeceptum tunc obligans.

Unde homo tenetur per accidens elicere actum fidei v. g. quando tenetur facere salutarem paenitentiam, vel actum aliquem caritatis, quando urget gravis aliqua tentatio, quae non nisi fidei scuto superari potest, quando suscipienda est eucharistia vel recipiendum quodvis aliud sacramentum, quando fides est exterius confitenda coram tyranno propter periculum inconstantiae: «*Corde enim creditur ad iustitiam, ore autem confessio fit ad salutem*». Rom. 10, 10. «*Omnis ergo qui confitebitur me coram hominibus, confitebor et ego eum coram Patre meo qui in caelis est*». Mt. 10, 32. «*Nam qui me erubuerit et meos sermones, hunc Filius hominis erubescet, cum venerit in maiestate sua et Patris et sanctorum angelorum*». Lc. 9, 26. Ergo etiam externa fidei professio cadit aliquando sub praeceptum divinum. Ceterum, catholici, qui praecepta Ecclesiae observant, ipso facto satisfaciunt officio profitendi exterius fidem, nisi ob aliqua specialia adiuncta interdum plus exigatur. Cfr. Trid. sess. 24 *de reform.* cap. 12; sess. 25 cap. 2; DB 994 (863).

De infidelibus negativis

867. Infideles negativi sunt illi qui carent fide ob ignorantiam invincibilem facti revelationis. Cum autem sine fide nemo salvari possit, videntur isti infortunati, etiamsi nullam habeant culpam personalem, necessario esse perituri. Sed id, quomodo cum voluntate Dei salvifica poterit conciliari? Qua de re nostris temporibus multa profecto scripta sunt. Cfr. Harent, *Dict. de Théol.* v. *Infideles*. Nos vero aliqua dumtaxat principia statuemus ex documentis ecclesiasticis excerpta [1].

[1] Pius IX in Allocutione «*Singulari quadam*», 9 Dec. 1854 haec habet: «Errorem alterum nec minus exitiosum aliquas catholici orbis partes occupasse non sine maerore novimus, animisque insedisse plerumque catholicorum, qui bene sperandum de aeterna illorum omnium salute putant, qui in vera Christi Ecclesia nequaquam versantur. Idcirco percontari saepenumero solent, quaenam futura post obitum sit eorum sors et condicio, qui catholicae fidei minime addicti sunt, vanissimisque adductis rationibus responsum praestolantur, quod pravae huic senten-

Ex quibus firmiter tenendum est: *a)* Extra Apostolicam Romanam Ecclesiam salvum fieri neminem posse, hanc esse unicam salutis arcam, hanc qui non fuerit ingressus, diluvio periturum.

b) Unum esse Deum, unam fidem, unum baptisma, sine quibus, ex lege ordinaria, nemo ingreditur in Ecclesiam.

c) Eos qui invincibili circa sanctissimam nostram religionem ignorantia laborant, quique naturalem legem eiusque praecepta in omnium

---

tiae suffragetur. Absit, Venerabiles Fratres, ut misericordiae divinae, quae infinita est, terminos audeamus apponere; absit, ut perscrutari velimus arcana consilia et *iudicia Dei*, quae sunt *abyssus multa* [Ps. 35, 7], nec humana queunt cogitatione penetrari.

Quod vero apostolici Nostri muneris est, episcopalem vestram et sollicitudinem et vigilantiam excitatam volumus, ut, quantum potestis contendere, opinionem illam impiam aeque ac funestam ab hominum mente propulsetis, nimirum quavis in religione reperiri posse aeternae salutis viam. Ea, qua praestatis sollertia ac doctrina, demonstretis commissis curae vestrae populis, miserationi ac iustitiae divinae dogmata catholicae fidei neutiquam adversari.

Tenendum quippe ex fide est, extra Apostolicam Romanam Ecclesiam salvum fieri neminem posse, hanc esse unicam salutis arcam, hanc qui non fuerit ingressus, diluvio periturum; sed tamen pro certo pariter habendum est, qui verae religionis ignorantia laborent, si ea sit invincibilis, nulla ipsos obstringi huiusce rei culpa ante oculos Domini. Nunc vero quis tantum sibi arroget, ut huiusmodi ignorantiae designare limites queat iuxta populorum, regionum, ingeniorum, aliarumque rerum tam multarum rationem et varietatem? Enimvero cum soluti corporeis hisce vinculis videbimus Deum sicuti est, intellegemus profecto, quam arcto pulchroque nexu miseratio ac iustitia divina copulentur; quandiu vero in terris versamur mortali hac gravati mole, quae hebetat animam, firmissime teneamus ex catholica doctrina unum Deum esse, unam fidem, unum baptisma [Eph. 4, 5]; ulterius inquirendo progredi nefas est.

Ceterum, prout caritatis ratio postulat, assiduas fundamus preces, ut omnes quaquaversus gentes ad Christum convertantur, communique hominum saluti pro viribus inserviamus, *neque enim abbreviata est manus Domini* [Is. 59, 1], gratiaeque caelestis dona nequaquam illis defutura sunt, qui hac luce recreari sincero animo velint et postulent. Huiusmodi veritates defigendae altissime sunt fidelium mentibus, ne falsis corrumpi queant doctrinis eo spectantibus, ut religionis foveant indifferentiam, quam ad exitium animarum serpere latius videmus ac roborari». DB 1646 sqq. (1504 sqq.).

In Encycl. «*Quanto conficiamur maerore*» ad episcopos Italiae, 10 Aug. 1863: «Atque hic, Dilecti Filii Nostri et Venerabiles Fratres, iterum commemorare et reprehendere oportet gravissimum errorem, in quo nonnulli catholici misere versantur, qui homines in erroribus viventes et a vera fide atque a catholica unitate alienos ad aeternam vitam pervenire posse opinantur. Quod quidem catholicae doctrinae vel maxime adversatur.

Notum Nobis Vobisque est, eos, qui invincibili circa sanctissimam nostram religionem ignorantia laborant, quique naturalem legem eiusque praecepta in omnium cordibus a Deo insculpta sedulo servantes ac Deo oboedire parati, honestam rectamque vitam agunt, posse, divinae lucis et gratiae operante virtute, aeternam consequi vitam, cum Deus, qui omnium mentes, animos, cogitationes, habitusque plane intuetur, scrutatur et noscit, pro summa sua bonitate et clementia minime patiatur, quempiam aeternis puniri suppliciis, qui voluntariae culpae reatum non habeat. Sed notissimum quoque est catholicum dogma, neminem scilicet extra catholicam Ecclesiam posse salvari, et contumaces adversus eiusdem Ecclesiae auctoritatem, definitiones, et ab ipsius Ecclesiae unitate atque a Petri successore Romano Pontifice, cui *vineae custodia a Salvatore est commissa*, pertinaciter divisos aeternam non posse obtinere salutem». DB 1677 (1529).

cordibus a Deo insculpta sedulo servantes, ac Deo oboedire parati, honestam rectamque vitam agunt, posse, divinae lucis et gratiae operante virtute, aeternam consequi vitam.

d) Esse igitur duplicem viam salutis, unam ordinariam, ingrediendo in corpus Ecclesiae per sacramentum regenerationis *in re* susceptum; alteram extraordinariam, ingrediendo in solam animam Ecclesiae per fidem et actum dilectionis perfectae.

e) Si qui itaque sunt adulti, quibus absque sua culpa personali non proponitur sufficienter fides, hanc reddi a Deo illis possibilem, via tamen nobis prorsus ignota.

f) Ergo nullum hominum sine culpa personali privari fide necessaria ad salutem; quare si infidelis adultus iustificatur et salvatur, non sine fide iustificatur et salvatur; si vero non salvatur, non sine propria culpa personali condemnatur.

g) Attamen esse plures inter infideles, qui aetate quidem sunt adulti, ratione tamen parvuli; quapropter condicionem parvulorum in hac vita secuti, post mortem in limbum parvulorum ingredientur; de quibus sane nulla est maior difficultas, quam de ipsis parvulis qui absque sacramento regenerationis moriuntur; «nunc vero, quis tantum sibi arroget, ut huiusmodi ignorantiae designare limites queat iuxta populorum, regionum, ingeniorum, aliarumque rerum tam multarum rationem et varietatem?». Pius IX nuper citatus.

868. Porro quando agitur de operibus Dei ad extra, praesertim de executione divinae providentiae erga creaturas rationales, oportet praescindere ab idea Dei anthropomorphistica, qua inconsulto Deum repraesentamus ut hominem, vel saltem ad modum creaturae superioris, putamusque, id Deum debere facere, quod nos in talibus adiunctis facturi essemus. At iudicia Dei abyssus multa. Quam incomprehensibilia sunt iudicia eius, et investigabiles viae eius! Rom. 11, 33. Revera Deus est infinita bonitas et misericordia; factus homo, passus et mortuus est pro nostra salute. Hoc tamen non obstat, quominus simul sit et infinita iustitia, sanctitas, maiestas. Ergo «*sapientiam Dei praecedentem omnia quis investigabit?*». Eccli. 1, 3.

De necessitate fidei consulendi sunt: S. Cyprianus, ML 3, 1120; 4, 594. 718. 753; Lactantius, ML 6, 663; S. Hilarius, ML 9, 782. 960. 965. 977; 10, 37. 682. 717; S. Optatus Milevitanus, ML 11, 1140; S. Ambrosius, ML 14, 943; 15, 1726; 16, 516; S. Hieronymus, ML 25, 1412; 26, 344; S. Augustinus, ML 32, 877; 33, 819. 877; 35, 1568; 36, 258. 261; 37, 1464. 1749; 38, 236 sq. 254. 784. 912. 1341; 39, 1950. 2234; 40, 621. 753. 775. 1152; 41, 610; 44, 314. 755; 45, 1791; S. Nicetas, ML 52, 1081; S. Leo

MAGNUS, ML 54, 207; S. MAXIMUS TAURINENSIS, episc., ML 57, 514; S. FULGENTIUS RUSPENSIS, ML 65, 171. 382. 620. 622. 671 sqq.; CASIODORUS, ML 70, 378. 625; S. GREGORIUS M., ML 76, 320. 711; HAYMO, ML 118, 896; S. PETRUS DAMIANUS, ML 145, 21; S. ANSELMUS, ML 158, 221. 263. 531; S. IVO CARNOTENSIS, ML 161, 482; S. BRUNO ASTENSIS, ML 165, 902 sq., HUGO A S. VICTORE, ML 176, 983; PHILIPPUS DE HARVENG, ML 203, 290.

De peccatis contra fidem

869. Peccatum fidei directe oppositum est infidelitas. Quae dividitur in negativam, privativam, positivam. Infidelitas pure *negativa* in his, quibus Christus non est praedicatus, peccatum non est, DB 1068 (948); est tamen effectus peccati originalis, et ideo a Patribus aliquando peccatum dicitur. Infidelitas *privativa* est culpabilis privatio fidei absque negatione vel dubio positivo. Si enim accedat negatio aut dubitatio voluntaria circa veritatem revelatam sufficienter propositam, iam habetur infidelitas *positiva*.

870. *Apostasia,* stricte loquendo, sita est formaliter in recessu totali a fide christiana in baptismo suscepta. Quare apostatae simpliciter illi dicuntur, qui fidei in baptismo susceptae penitus valedicunt. Unde apostasia non importat aliquam determinatam speciem infidelitatis, sed quandam circumstantiam aggravantem, *melius enim erat illis non cognoscere viam iustitiae, quam post agnitionem, retrorsum converti ab eo, quod illis traditum est, sancto mandato* (2 PETR. 2, 21). Cfr. S. THOMAS, 2-2 q. 12 a. 1 ad.

871. *Haeresis* est quaedam infidelitatis species, pertinens ad eos qui fidem Christi profitentur, sed eius dogmata corrumpunt. Definitur: *error voluntarius ac pertinax contra aliquam veritatem fidei ab Ecclesia propositam, in eo qui fidem recepit.* Unde haeretici dicuntur illi qui post susceptum baptismum, nomen retinentes christianum, *pertinaciter* aliquam ex veritatibus fide divina et catholica credendis denegant, aut de ea dubitant. Haeresis sumi solet tum *subiective,* pro actu scilicet asserendi doctrinam veritati revelatae contradictorie oppositam, tum *obiective* pro hac ipsa doctrina asserta. Ad haeresim plures requiruntur condiciones, tum ex parte materiae, tum ex parte actus, tum ex parte personae. Materia haereseos est omnis et sola propositio quae alicui veritati fide divina et catholica tenendae contradictorie repugnat. Ad actum haereticum requiritur ut sit assensus praestitus propositioni haereticae, *contra magisterium Ecclesiae aliquo modo cognitum;* non vero requiritur admo-

nitio canonica. Cfr. S. AUGUSTINUS, *De bapt.* l. 4 c. 16, ML 43, 168; S. THOMAS, 1 q. 32 a. 4.

Unde qui paratus est ad suam mutandam sententiam statim ac sciat eam iudicio Ecclesiae adversari, non potest dici haereticus formalis. Nam de ratione formali haereseos est pertinacia, qua quis plus nimio in sua sententia haeret, Ecclesiae auctoritate contempta. Quare sicut ad fidem necessaria est ex parte voluntatis pia affectio, qua homo velit subicere proprium iudicium iudicio Dei; ita ad haeresim necessarium est, ut homo nolit submittere suum iudicium iudicio Dei per Ecclesiam manifestato; quia «fidelis credit homini non inquantum homo, sed inquantum Deus in eo loquitur, quod ex certis experimentis colligere potest; infidelis autem non credit Deo in homine loquenti». S. THOMAS, In 3 dist. 23 q. 2 a. 2 sol. 2 ad 3.

Itaque in hac materia aliqui peccarunt per defectum, dicentes, ad haeresim sufficere ut propositio haeretica admittatur libere cum ignorantia culpabili, saltem crassa et affectata, suae oppositionis ad doctrinam revelatam. Alii e contra peccarunt per excessum, statuentes, ad haeresim requiri admonitionem canonicam; siquidem in praxi tribunalium ecclesiasticorum, voluntarie errantes in fide post cognitum Ecclesiae iudicium, haeretici censentur, etiamsi canonice non fuerint commonefacti.

872. Ex dictis facile perspicitur, tribus praesertim modis posse peccari *directe* contra fidem. Nam si quis non recipit doctrinam revelatam sufficienter propositam, committit peccatum *infidelitatis:* si doctrinam fidei receptam totaliter negat, committit peccatum *apostasiae:* si unum alterumve dogma religionis christianae pertinaciter infitiatur, volens alia credere, committit peccatum *haereseos.* Indirecte autem multis modis peccatur contra fidem: Verbi gratia, legendo libros fidei periculosos, neglegendo instructionem doctrinae christianae, praetermittendo media congrua ad tentationes contra fidem superandas. Quo autem modo peccetur per sententias revelationi divinae plus minus offensivas, in quaestione sequenti declaratur.

De censuris theologicis

873. Censura dicitur a censore. Censoris autem erat corrigere mores, poenis, ubi opus erat, indictis. Hinc duplex in Ecclesia distinguitur censura: *Ecclesiastica,* quae fertur contra personas, uti sunt excommunicatio, suspensio, interdictum; de quibus agitur in theologia morali: *Theologica,* quae fertur contra doctrinam, plus minus veritatibus fidei

oppositam; de qua sola hic agitatur quaestio. Definitur: *Iudicium seu sententia, qua nota prava et maligna cuidam inuritur doctrinae, tamquam fidei aliquo modo nocivae.*

Ad hoc, ut propositio aliqua sit revera damnabilis censura theologica, non solum debet esse falsa, verum etiam debet continere aliquem perniciosum respectum ad fidem vel ad mores, vi cuius cadat sub iudicium Ecclesiae. Cum vero iste respectus in diversis propositionibus diversus esse possit, diversae pariter agnoscuntur censurae. Nam, ratione maioris minorisve oppositionis cum revelatis, propositio damnabilis potest esse *haeretica, erronea, sapiens haeresim, proxima haeresi, schismatica, male sonans, temeraria, scandalosa, piarum aurium offensiva, blasphema, simplicium mentium seductiva, seditiosa* vel aliud quid simile; nam alias quoque censuras complexus est CLEMENS XI in Bulla *Unigenitus*, 8 Sept. 1713, damnans Paschasii Quesnelli propositiones. DB 1351 sqq. (1216 sqq.).

874. Censura iterum dividitur: *a) Ratione ferentis*, in iudicialem et doctrinalem. Prima vim habet sententiae authenticae, et ferri nequit nisi a legitima in Ecclesia auctoritate. Altera non habet nisi vim scientificam, secundum scientiam theologorum a quibus fertur.

b) Ratione modi quo fertur, in categoricam et cumulativam. Prima datur cum singulis propositionibus singulae suae affinguntur *notae*, seu qualificationes; altera, cum pluribus praestitutis propositionibus, plures summatim subiciuntur *notae*, quibus illae indiscriminatim afficiuntur. Vi huius censurae cumulativae et *in globo*, ut aiunt, nulla est propositio quae per aliquam ex *notis* subiectis non feriatur.

c) Ratione obiecti, in dogmaticam, disciplinarem, oeconomicam. Prima refert quid tenendum vel reiciendum sit; secunda, quid faciendum vel vitandum; tertia est ea, qua prohibetur propositionem aliquam exterius proferre, seu oppositam censura aliqua theologica notare, idque non in gratiam veritatis, sed in bonum pacis et caritatis. De obligatione censurae iudicialis dogmaticae vide ea quae diximus superius (438).

Denique notandum est, ex propositionibus ab Ecclesia damnatis, alias esse damnatas secundum sensum obvium et litteralem, quem prae se ferunt, praescindendo a mente et doctrina auctoris; alias, secundum rigorem et proprium verborum sensum ab assertoribus intentum. DB 1080 (960).

875. PROPOSITIO HAERETICA est illa quae directe et immediate opponitur, sive contrarie sive contradictorie, doctrinae a Deo revelatae et

ab Ecclesia propositae. Dicitur *directe* et *immediate,* quatenus una affirmat vel negat quod altera negat vel affirmat. Dicitur *sive contrarie sive contradictorie,* quia in utroque casu negatur doctrina fidei; constat enim, propositiones contradictorias se mutuo excludere; et contrarias, licet possint esse simul falsae, non tamen posse esse simul veras. Dicitur *ab Ecclesia propositae,* quia «fide divina et catholica ea omnia credenda sunt, quae in verbo Dei scripto vel tradito continentur et ab Ecclesia sive sollemni iudicio sive ordinario et universali magisterio tamquam divinitus revelata credenda proponuntur». DB 1792 (1641).

CAIETANUS, In 2-2 q. 11 a. 1; CANUS, *De locis* l. 2 c. 8 putant, propositionem non dici haereticam per habitudinem ad rem dictam, sed ad dicentem. Ut igitur propositio aliqua habeatur tamquam haeretica, necesse est, iuxta istos auctores, ut proferatur cum pertinacia et animo haeretico. Sed multi alii apud SUAREZ, *De fide* d. 19 s. 2 n. 3 rectius iudicant, propositionem esse et dici haereticam independenter ab animo loquentis seu scribentis; aliud quippe est loqui de peccato haeresis, aliud de propositione haeretica.

Revera sicut propositio dicitur *de fide,* non quia creditur a proferente, sed quia enuntiat veritatem aliquam revelatam; ita dicitur *haeretica,* non quia profertur ab haeretico, sed quia continet aliquam doctrinam veritati revelatae directe oppositam. Enimvero propositio dicitur vera vel falsa, non per respectum ad loquentem, sed ad rem dictam; ergo a pari, dicitur etiam *haeretica,* non per respectum ad dicentem, sed ad rem dictam. Accedit in favorem huius sententiae praxis Ecclesiae: cum enim quis accusatur haereseos, inquisitores ecclesiastici primo iudicant, an propositio prolata, secundum se inspecta, sitne reapse haeretica; dein vero, utrum auctor propositionis protulerit eam animo sincero, an haeretico.

876. ERRONEA. Alii aliter intellegunt eam. Nam error, stricte loquendo, non dicitur quodlibet iudicium falsum, sed falsum per exaggerationem, aut quod evidentius et certius falsum est. Unde aliqui auctores propositionem erroneam vocant illam, quae est aperte contraria doctrinae certae et communiter receptae. Alii in rebus fidei, omnem propositionem haereticam vocant erroneam. Alii propositionem erroneam dicunt esse eam quae opponitur doctrinae communiter receptae in Ecclesia, nondum tamen definitae. Alii, eam quae opponitur alteri quae valde probabiliter, non tamen certo, est de fide. Nihilominus, ex usu Ecclesiae, alia est nota haeresis, alia nota erroris. Praeterea, secundum modum loquendi iam apud theologos communem, propositio erronea dicitur

illa quae directe et immediate opponitur conclusioni theologicae. Conclusio autem stricte theologica illa dicenda est, quae ex una praemissa de fide infertur per verum ratiocinium analyticum.

877. Sapiens haeresim. Vi vocis dicitur de propositione quae specie tenus prae se fert doctrinam aliquam haereticam. Alii ponunt hanc appellationem in propositione, ex qua, coassumptis aliis principiis, haeresis sequi potest, etsi certo non sequatur. Communius tamen dicitur illa, quae sumi potest in duplici sensu, catholico et haeretico; attamen ratione circumstantiarum ita praevalet sensus pravus, ut prudenter *iudicari* possit, eam in sensu haeretico esse prolatam. Cuiusmodi est propositio illa, *Pater maior me est,* in ore et in scriptis arianorum. Similis huic est propositio praebens fundamentum, non quidem *iudicandi,* sed certe *suspicandi* prudenter, sensum haereticum esse intentum; vocaturque propositio *suspecta de haeresi.* Servata proportione, eadem est notio censurae *sapiens errorem* et *suspecta de errore.*

878. Proxima haeresi. Dicitur illa, quam non omnes, sed certe plures et graves doctores cum gravi fundamento dicunt esse haereticam. Iuxta aliquos auctores, propositio proxima haeresi est propositio directe opposita doctrinae *proximae fidei.* Doctrina autem proxima fidei, aiunt, est ea quae communiter habetur quidem tamquam de fide divina, sed ex defectu definitionis Ecclesiae nondum dici potest de fide catholica.

879. Schismatica. Est illa quae adversatur unitati Ecclesiae. Etenim schisma, graece σχίσμα, idem est ac scissio, divisio, separatio; scissio autem unitati opponitur. Ideo schisma est speciale peccatum contra unitatem, quam caritas operatur in Ecclesia. Caritas enim vinculo spirituali unit non solum alteram alteri personam, sed etiam totam Ecclesiam in unitate spiritus. Quare illi proprie dicuntur schismatici, qui ab unitate Ecclesiae separantur. At haec unitas Ecclesiae non solum attenditur in conexione membrorum inter se, sed etiam in subordinatione omnium membrorum ad unum caput, quod est Christus, et cuius vices gerit Romanus Pontifex. Ideo schismatici Romano Pontifici subesse renuunt, membrisque Ecclesiae illi subiectis communicare recusant. Itaque schisma distinguitur ab haeresi in eo quod schisma per se opponitur unitati caritatis, haeresis vero per se opponitur fidei; et sicut fides et caritas sunt diversae virtutes, ita schisma et haeresis sunt diversa vitia; et sicut omnis infidelis est sine caritate, ita omnis haereticus est schismaticus, extra unitatem Ecclesiae, quamvis non omnis schismaticus eo ipso sit haereticus.

Exinde patet, aliam esse propositionem *haeretico-schismaticam*, aliam *simpliciter-schismaticam*. Illa retrahit ab oboedientia Romani Pontificis, negando ei supremam in Ecclesia potestatem; altera, detrectando simpliciter debitam oboedientiam. Plerumque tamen fit ut schismaticus sit simul et haereticus. Cfr. S. THOMAS, 2-2 q. 39 a. 1.

880. SEDITIOSA. Propositio seditiosa, prout a schismatica differt, vocatur ea quae retrahit ab oboedientia principibus civilibus debita. Nam seditio differt a schismate; *primo*, in eo quod schisma sit contra unitatem spiritualem multitudinis, scilicet contra unitatem Ecclesiae; seditio vero, contra unitatem temporalem vel saecularem multitudinis, puta civitatis vel regni: *secundo*, in eo quod schisma per se non importat praeparationem ad pugnam corporalem, sed tantum divisionem spiritualem; seditio autem importat praeparationem ad pugnandum armis etiam arreptis, si id aestimetur necessarium. Propositiones seditiosae, cum a regula morum aberrent, et Ecclesiae sit definire in rebus fidei et morum, iure merito ab Ecclesia damnantur. Cfr. S. THOMAS, 2-2 q. 42 a. 1 ad 2.

881. MALE SONANS. Profecto male sonant omnes propositiones damnabiles. Sed, prout distinguitur ab aliis, *male sonans* dicitur de propositione aequivoca; quae, cum habeat unum sensum bonum et alterum pravum, in hoc tamen sensu frequentius sumitur, et nihilominus absque ulla explicatione profertur.

882. TEMERARIA. Illud dicitur fieri temere seu temerarie, quod fit inconsulta ratione. Quod quidem dupliciter contingere potest, vel ex impetu passionis, vel ex contemptu regulae dirigentis; et in hoc secundo casu datur proprie et stricte dicta temeritas. Itaque propositio temeraria est illa quae profertur sine regula rationis vel auctoritatis. Potest esse sive positive sive privative temeraria. Erit positive temeraria, si sit contra doctrinam a Patribus et Theologis communiter receptam. Erit privative temeraria, si Patribus aut Theologis non quidem contradicat, eo quod hi rem non tractaverint, sit tamen absque sufficiente pondere auctoritatis aut rationis, solo proprio iudicio excogitata.

Aliqua propositio potest etiam damnari uti *temeraria* eo praecise quod inique improbet sententiam vere probabilem vel probabiliorem. Quaeri solet, utrum inuratur alicui propositioni nota temeritatis ob solam temeritatem *positivam*, an etiam ob temeritatem *privativam*. Hoc alterum affirmat Suarez, negantibus aliis. At Lugo utramque sententiam componere conatur, dicens, nullam esse in Theologia propositionem

temerariam temeritate tantum privativa; nam si quid in Theologia asseratur absque ullo fundamento, illud semper habet contra se, saltem indirecte, auctoritatem vel rationem contrariam. Cfr. S. THOMAS, 2-2 q. 53 a. 3 ad 2.

883. SCANDALOSA. Est illa propositio quae praebet aliis occasionem ruinae spiritualis, sive inclinando ad peccata, sive retrahendo a virtutibus, sive exhibendo occasionem errandi, aut male sentiendi in rebus ad fidem vel mores pertinentibus. Scandalum distingui solet in activum seu *per se,* et in passivum seu *per accidens,* Activum est id quod praebet proximo occasionem peccandi, etiamsi peccatum non sequatur. Passivum autem est ipsamet ruina spiritualis orta ex activo. Activum rursus dividitur in *directum* et *indirectum.* Erit directum, si directe intendas proximi peccatum; indirectum, si peccatum proximi praevideas quidem, non vero intendas.

Exinde colligitur, propositionem damnatam ab Ecclesia uti *scandalosam,* esse per se vel active talem, et consequenter esse etiam falsam; siquidem veritas scandalum nequit parere *per se,* i. e. semper et in quibuscumque inveniatur adiunctis. Potest tamen aliquando propositio vera evadere scandalosa *per accidens,* ratione scilicet modi vel circumstantiarum, in quibus profertur.

884. PIARUM AURIUM OFFENSIVA. Si generice sumatur, quaevis damnabilis propositio offendit aures pias. Haec tamen censura distinguitur a ceteris, quia pietas pertinet ad virtutem religionis; ideoque aures piae censentur offendi, quotienscumque aliquid indecens vel indignum profertur in materia religionis.

885. BLASPHEMA. Dicitur illa propositio quae iniuriam aliquam et irreverentiam contra Deum vel Sanctos continet. Quae, si simul doctrinae fidei repugnat, *blasphema haereticalis* appellatur.

886. SIMPLICIUM MENTIUM SEDUCTIVA. Illa est, ut ipsum nomen indicat, quae sub velo pietatis ac sanae doctrinae seducit animos simplices a fidei doctrina. Cfr. SUAREZ, *De fide* d. 19 s. 2; PERRONE, *De virt. theol.* c. 9 prop. 3 § 2; MAZZELLA, *De virt. inf.* n. 440-476; LAHOUSSE, *De virt. theol.* n. 111-114.

DISPUTATIO III

De habitu inter fidem et rationem

887. Mutuae relationes inter fidem et rationem apprime expositae sunt: *a)* In *Constitutione dogmatica de fide catholica;* cuius sententiae, fere omnes, proxime excerptae fuerunt ex schemate, quod ante Concilium Vaticanum a dogmatica theologorum commissione paratum inscribebatur «*Schema Constitutionis dogmaticae de doctrina catholica contra multiplices errores ex rationalismo derivatos*».[1] Quod quidem schema constat octodecim capitibus, quorum sexto et decimo hi tituli assignantur: «De fidei divinae distinctione a scientia humana». «De recto ordine inter scientiam humanam et fidem divinam».

b) In *Syllabo,* complectente praecipuos nostrae aetatis errores, qui notantur in Allocutionibus consistorialibus, in Encyclicis, aliisque apostolicis Litteris Pii IX. Qui Syllabus annexus fuit Encyclicae *Quanta cura,* die 8 Dec. 1864 editae.

c) In *Encyclica* «Qui pluribus», data 9 Nov. 1846, in qua idem Summus Pontifex, Pius IX, materiam de fide et ratione adversus *her-*

[1] Schema tres habet partes: In prima parte est condemnatio rationalismi absoluti sub triplici eius forma: *materialismi, pantheismi, rationalismi vulgaris.* In secunda et tertia parte agitur de *semirationalismo,* qui, ex pleno illo rationalismo derivatus, pervasit etiam ad homines, qui christiano nomine gloriantur. Quamobrem sicut in prima parte satis fuit monstra errorum nominasse ad eorum exsecrationem, ita in duabus partibus subsequentibus necesse fuit exponere doctrinae catholicae veritatem. Ideo in secunda parte agitur de cognitione supernaturali per fidem in comparatione cum scientia naturali et rationali; atque exinde, de relatione inter revelationem et rationem, inter fidem et scientiam.

Porro in hac secunda parte tria membra facile distingui possunt: In primo agitur de revelatione supernaturali; exponitur nimirum doctrina catholica de fontibus revelationis, de necessitate revelationis, de obiecto supernaturali revelato; idque non universim, sed prout contrarii errores nostrae aetatis exigere videbantur. In secundo membro tractatur de fide divina, quae revelationi respondet, scilicet: de distinctione fidei divinae a scientia humana; de necessitate motivorum credibilitatis; de virtute fidei in se spectatae, quatenus est supernaturalis; de necessitate ac supernaturali firmitate fidei, et de obligatione constantiae in ea suscepta. Hoc enim postulant errores qui nostris temporibus circumferuntur. In tertio membro, pariter in oppositione adversus recentes errores, tractatur de relatione inter fidem divinam et scientiam humanam, de incommutabili veritate definitionum doctrinae catholicae prae quovis scientiarum profectu.

Tandem in tertia parte continetur doctrina adversus aliquos errores particulares, qui, tum circa sensum genuinum aliquorum dogmatum, tum circa naturam et gratiam, circa ordinem naturalem et supernaturalem, per methodum semirationalismi ex ipsis eius principiis deducti sunt. Cfr. Coll. Lac. VII, 518 sqq.

Hoc schema, cum theologorum adnotationibus in prima Congregatione generali (die 10 Dec.) inter Patres Concilii distributum fuit, et in quarta Congregatione (die 28 Dec.) incepit eius discussio. Vix non omnes Patres agnoverunt, schema, quoad doctrinam in eo contentam et quoad errores, qui in eo damnantur, esse retinendum; quoad formam autem multi aliquantulum immutandum censuerunt. Cfr. Granderath, *Const. Dogm... Conc. Vatic.* p. 1 c. 1 pg. 13.

mesianos accuratissime tractavit. Cfr. GRANDERATH, *Const. Dogm... Conc. Vatic. Proleg.* II, p. 1 c. 1; DB 1634 sqq. 1795 sqq. 1816 sqq. (1496 sqq. 1643 sqq. 1663 sqq.).

d) Praeterea de habitu fidem inter et rationem, magno cum fructu legi possunt MATIGNON, *La liberté de l'esprit humain dans la foi catholique;* DE KETTELER, *Liberté, autorité, Eglise: Considérations sur les grands problèmes de notre époque;* BALMES, *El protestantismo comparado con el catolicismo* t. 3 c. 69; MENDIVE, *La religión católica vindicada de las imposturas racionalistas* c. 1-8, 30; PERRONE, *De locis theol.* p. 3, *De analogia rationis et fidei;* FRANZELIN, *De tradit. De habitu rationis humanae ad fidem;* CHASTEL, *De la valeur de la raison humaine;* HETTINGER, *Apologie des Christenthums* t. 5 c. 19 sq.; MAZZELLA, *De virt. inf.* n. 1011 sqq.

888. In hac materia duo sunt scopuli vitandi, ne in alterutrum navis nostrae salutis infringatur, *fideismus* scilicet et *rationalismus. Fideismus* error fuit quorundam catholicorum, qui ita extenuabant vires rationis, ut dicerent, munus eius in fide divina hoc *unum* esse, quod humiliter se subiciat in obsequium Dei revelantis. Nitebantur in eo quod, iuxta ipsos, ratio humana sit per se incapax acquirendi ullam veritatem, etiam naturalem, ordinis *moralis*. Quae quidem incapacitas, aiebant, per *fidem* vel per *traditionem* suppleri debet. Unde *fideismo* affinis est *traditionalismus*. Fideismum propugnarunt maxime Petrus D. Huet, abrincensis episcopus, et Ab. L. Bautain; traditionalismum vero, comes de Bonald, de re catholica optime meritus, Bonnetty, Ubaghs. Cfr. DB 1649 sqq. (1505 sqq.).

889. Protestantes quoque saeculi XVI, consequenter ad suum errorem de corruptione essentiali naturae humanae per peccatum inflicta, adeo facultates hominis depravatas esse dixerunt, ut nihil boni nihilque veri de Deo sine lumine fidei assequi valeant. At videas istorum hominum consequentiam. Ipsi protestantes qui, ut fidem extollerent, rationem naturalem sic deprimebant, iidem posthac rationem hanc ipsam veluti unicum ac infallibilem iudicem in rebus fidei proclamarunt, ac tandem ad ipsius rationis apotheosim cum totius fidei iactura provecti sunt. Vires rationis itidem depressit Kemnitius dum edicebat non esse curandum, si fidei dogmata vindicantes, in absurditates philosophicas incurramus. Quod idem est ac error ille, quem Lutherus saepe in ore habebat: *Quod verum est in theologia, non semper verum est in philosophia.* Cfr. CRUSIUS, *Opusc. philosophico-theol.* (Lips. 1750).

890. Kantius quoque, dum omnem scientiam ad mera sensibilitatis phaenomena et subiectivas quasdam intellectus formas reducit, dum nos tantum phaenomena scire, de *noumenis* vero seu de rebus in seipsis, nihil prorsus certo affirmare posse contendit; non modo virtutem humanae rationis deprimit, verum etiam ad scepticismum absolutum viam sternit rectissimam. Unde, iuxta Kantii placita, factum divinae revelationis *noumenon* est, de quo nihil certo scire aut affirmare possumus.

E systemate philosophico kantiano alia non minus absurda systemata derivata fuere. Exinde enim *idealismus absolutus,* seu *egoismus metaphysicus* Fichtei; exinde philosophia *identitatis,* seu *realismus absolutus* Schellingii; exinde commentum philosophicum Hegelii, qui subiectum et obiectum in idea identificari docens, a logica ipsius ideae evolutione realitatem obiectorum derivat; exinde systemata Bouterwekii ac Bardilii labe pantheistica aspersa. Quo factum est, ut ratio multorum philosophorum, maxime in Germania, sive ad purum idealismum, sive ad putidum pantheismum, cum quibus fides christiana consistere non potest, misere dilapsa fuerit.

891. Sunt et alii qui, duce Reidio, contendunt, non tam rationi, quam interiori ac religioso cuidam sensui esse credendum; unde *sentimentalistae* aut etiam *mystici* appellantur. Inter istos praecipue numerandus est Frid. Iacobi, qui, transcendentalem philosophiam exhorrescens, principia scientiae philosophicae posuit in fide quadam naturali, qua in rationali instinctu veritates, quae supra sensus sunt, immediate, absque ulla demonstratione, percipiuntur. Hinc adeo rationis vires ad veritatem assequendam ipse attenuabat, ut non dubitaret asserere, se in intellectu esse ethnicum, in corde autem christianum, inter duas aquas fluctuare, quae nullatenus in unum simul coire volunt. Cfr. *Epist. eius posthumas* t. 2 pg. 478. Quae quidem doctrina haud paucos sectatores in Germania habuit. Cfr. PERRONE, *De locis theol.* p. 3 s. 1 c. 1.

892. *Rationalismus* est systema doctrinale statuens rationem esse unicam veri falsique normam, ac proinde nihil esse credendum quod ex intrinsecis principiis non probetur. Hodie tres sunt eius formae praecipuae, videlicet: rationalismus *philosophicus,* rationalismus *biblicus,* rationalismus *theologicus.*

Rationalismus *philosophicus* docet, «humanam rationem esse penitus independentem atque in seipsa esse omnis veri omnisque boni fontem et unicam normam ac legem, ita ut supra naturales rationis cognitiones

veritas credenda ne divina quidem opera et auctoritate revelari ac fides imperari queat». *(Coll. Lac.* VII, 508). Ex quo infertur, omnem doctrinam etiam religionis christianae, ad trutinam rationis esse revocandam, et mysteria absque ullo examine et veluti a priori reicienda.

Rationalismus *biblicus* doctrinam moralem religionis christianae esse optimam, et Christum exemplar omnium virtutum perfectissimum, facile fatetur; attamen S. Scripturae inspirationem non admittit, et, quidquid in ea supernaturale vel miraculosum narratur, aut reicit a priori, aut modo naturali explicare conatur. Considerat ergo libros sacros, ut opus mere humanum, erroribus subiectos.

Rationalismus *theologicus* aliquam revelationem *confusam* admittit quidem, sed eo tantum fine ut veritates *naturales* cognoscantur melius; quare ex Scriptura illud dumtaxat retinendum, quod rationi consentaneum sit. Ita *unitarii*, et etiam protestantes illi, qui se *liberales* dicunt. Ab his erroribus non satis recesserunt *hermesiani* et *guentheriani*, quorum doctrinam vide late expositam in tractatu *De Deo creante* n. 1084 sqq.

893. Ex brevissima hac errorum adumbratione liquet, duas hinc inde extremas et inter se oppositas opinandi rationes exsurgere, quae notrae fidei ex utroque latere adversantur: alteram nempe illorum qui vires rationis deprimunt; alteram eorum qui eas plus aequo in altum efferunt. Cum autem veritas in medio posita sit, nos fidei iura vindicabimus exponentes doctrinam, quam de fide et ratione in *Constitutione de fide catholica* tradidit Vaticanum. Quo vero rem melius assequamur, agemus primo de munere rationis ante fidem susceptam, dein autem de munere rationis post fidem.

CAPUT I

DE MUNERE RATIONIS ANTE FIDEM

894. Ex philosophia et ex hactenus disputatis iure quidem praesupponimus: 1.° Rationem humanam, viribus naturalibus utentem, posse certo cognoscere plures veritates naturales, quae tamquam praeambula ad fidem omnino requiruntur; sic enim fides praesupponit cognitionem naturalem, sicut gratia naturam, et perfectio perfectibile. Unde Ludovico Eug. Bautain et Augustino Bonnety praescriptum fuit, ut sequenti subscriberent propositioni: «Rationis usus fidem praecedit, et ad eam hominem ope revelationis et gratiae conducit». Cfr. DB 1626. 1651 (1492. 1507).

2.° Rationem, etiam individualem, ac propterea absque consensus generis humani subsidio, posse sibi in pluribus veritatibus omnimodam certitudinem comparare.

3.° Rationem humanam posse certo cognoscere in particulari exsistentiam Dei, possibilitatem et necessitatem alicuius religionis, motiva credibilitatis religionis christianae, et tandem factum historicum divinae revelationis.

4.° Rationem humanam posse pariter veram Ecclesiam a falsis secernere, seu certo ostendere solam Ecclesiam romano-catholicam esse veram Christi Ecclesiam. Si enim ratio humana potest motiva credibilitatis certo cognoscere, et per ea certitudinem assequi de exsistentia divinae revelationis; poterit profecto eadem certitudine cognoscere Ecclesiam Christi, pro qua sola militant motiva credibilitatis divinaque revelatio.

Quibus praegressis, duplex praecipua quaestio hic ad trutinam revocari debet: *una* de distinctione fidei divinae ab scientia humana; *altera* de obligatione inquirendi fidem, eamque sufficienter cognitam amplectendi.

ARTICULUS I

DE DISTINCTIONE FIDEI DIVINAE AB SCIENTIA HUMANA

895. *Rationalistae* dicunt, fidem et rationem non distingui ab invicem nisi *gradu,* quatenus nimirum fides nihil aliud sit, quam cognitio imperfecta eiusdem veritatis, quae per rationem rite excultam perfectius cognoscitur.

Semirationalistae volunt mysteria talis esse condicionis, ut, semel revelata, per principia intrinseca naturaliter intellegi ac demonstrari possint.

Rationalistae loquuntur sane et ipsi de fide *religiosa,* sed hoc nomine generatim non aliud intellegunt, quam rationalem scientiam earum rerum, quae Deum et religionem spectant. Cum autem diversis modis ipsam constituant scientiam, etiam fidem religiosam, solo nomine retento, alii aliter concipiunt. Omnes tamen conveniunt in neganda fide, cuius motivum sit auctoritas Dei revelantis; quippe qui nullam positivam Dei revelationem admittere volunt.

Semirationalistae, etsi admittant aliquam Dei revelationem, negant tamen, motivum nostrae fidei esse auctoritatem Dei revelantis; putant enim, omnem firmam persuasionem de rebus divinis esse fidem illam proprie dictam, qua fideles nominamur et sumus, quamvis huiusmodi

persuasio sit propter intrinsecam rerum veritatem evidenter perspectam; immo, sensu sublimissimo fidem esse ac dici debere cognitionem Dei, quae ex consideratione creaturarum infertur. Negant igitur, propriam rationem fidei christianae in eo positam esse, ut assensus praestetur propter auctoritatem Dei revelantis.

896. Error quo asseritur, nihil contineri in revelatione quod captum rationis superet, sub quacumque sive universaliori sive temperatiori forma enuntiatus, ipsum constituit *semirationalismi* principium. Dicunt enim, veritates in revelatione proponi historice; easque omnes, saltem postquam ita historice innotuerint, ex intrinsecis principiis lumine rationis perspectis intellegi ac demonstrari posse; immo, hoc esse munus philosophiae proprium.

Qui putant, Deum creavisse mundum ex necessitate, illi absque ulla distinctione loqui solent de philosophica demonstratione omnium veritatum quae in deposito revelationis continentur; qui vero Dei libertatem agnoscunt, hi veritates revelatas in duplicem classem distribuunt: aliae enim sunt quae fundantur in libera Dei voluntate, ut Incarnatio Verbi; aliae autem, quae ex ipsis rerum essentiis sunt necessariae: «atque de his posterioribus, nominatimque de mysterio SS. Trinitatis, affirmant illam philosophicam demonstrationem ex principiis lumine rationis perspectis, ac proinde negant ea mysteria esse supra captum rationis». *Adnot. in Schema de doctr. cath.* Cfr. Coll. Lac. VII, 525-527.

THESIS

Fides et ratio sunt duo media cognoscendi plane inter se distincta atque omnino legitima. Unde non repugnat rationi id credere quod sufficiente auctoritate proponitur, etsi ex principiis intrinsecis non demonstretur. Libertas ergo conscientiae, quae ab omni auctoritate immunem rationem proclamat, tamquam falsa et impia penitus est reicienda

897. Pars 1.ª *Sunt duo media plane inter se distincta.*

Est de fide ex Vatic. *Const. de fide cath.* cap. 3 sq. et ex iis canonibus: «Si quis dixerit, rationem humanam ita independentem esse, ut fides ei a Deo imperari non possit, anathema sit». «Si quis dixerit, fidem divinam a naturali de Deo et rebus moralibus scientia non distingui, ac propterea ad fidem divinam non requiri, ut revelata veritas propter auctoritatem Dei revelantis credatur, A. S.». «Si quis dixerit, in revelatione divina nulla vera et proprie dicta mysteria contineri, sed universa fidei dogmata posse per rationem rite excultam e naturalibus

principiis intellegi et demonstrari, anathema sit». Cfr. DB 1810 sq. 1816 (1657 sq. 1663).

898. Prob. Fides et ratio seu scientia naturalis sunt duo media cognoscendi plane inter se distincta, si differant inter se *ex principio, ex obiecto, ex motivo, ex fine.* Atqui sic revera differunt. Differunt enim:

1.° *Ex principio.* Nam principium eliciens fidem est intellectus adiutus illustratione supernaturali, motusque a voluntate, pariter mota per gratiam inspirationis; dum principium gignens scientiam naturalem est intellectus solus, propriis viribus sub concursu Dei generali utens.

2.° *Ex obiecto.* Siquidem ratio humana nequit attingere nisi aliquas veritates quae intra ordinem naturalem continentur; dum fides, ulterius progrediendo, attingit etiam veritates quae captum rationis superant, mysteria scilicet, «quae nisi revelata divinitus, innotescere non possunt». Cfr. DB 1795. 1816 (1643. 1663).

3.° *Ex motivo.* Etenim motivum, propter quod ratio veritatibus naturalibus adhaeret, est evidentia, sive intrinseca, uti in scientiis naturalibus, sive extrinseca, uti in scientiis historicis; dum e contra motivum, propter quod fides veritatibus revelatis assentit, aliud non est nisi auctoritas Dei revelantis secundum se sumpta: fidem quippe, «quae humanae salutis initium est, Ecclesia catholica profitetur, virtutem esse supernaturalem, qua, Dei aspirante et adiuvante gratia, ab eo revelata vera esse credimus, non propter intrinsecam rerum veritatem naturali rationis lumine perspectam, sed propter auctoritatem ipsius Dei revelantis, qui nec falli nec fallere potest». Vatic. *Const. de fide cath.* cap. 3. Cfr. DB 1789 (1638).

4.° *Ex fine.* Ratio enim seu scientia naturalis natura sua ordinatur in propriam hominis perfectionem; fides vero, in propriam Dei beatitudinem prout homini communicabilem, seu in beatitudinem hominis supernaturalem, seu in visionem Dei intuitivam, quae super captum cuiusvis mentis creatae, et etiam creabilis, late longeque transcendit. Fides igitur ac scientia non solum in *gradu,* sed etiam in *modo* cognoscendi, natura sua toto caelo ab invicem discriminantur.

899. Quae cum ita sint, merito Ecclesia catholica docet, duplicem esse ordinem cognitionis, ex principio et obiecto valde inter se distinctum: *ex principio* quidem, quia in uno principium cognoscendi est ratio naturalis, in altero autem fides divina: *ex obiecto,* quia praeter ea quae ratio naturalis naturaliter attingere potest, fides proponit credenda mysteria in Deo abscondita, quae, nisi divinitus revelarentur, nobis

innotescere non possent. Ratio quidem, si fide sit illustrata, et sedulo, pie et sobrie quaerat, aliquam mysteriorum intellegentiam assequetur; numquam tamen illa poterit intellegere, sicut intellegit ea quae proprium ipsius obiectum constituunt. «Divina enim mysteria suapte natura intellectum creatum sic excedunt, ut, etiam revelatione tradita et fide suscepta, ipsius tamen fidei velamine contecta et quadam quasi caligine obvoluta maneant, quandiu in hac mortali vita *peregrinamur a Domino: per fidem enim ambulamus et non per speciem.* [2 Cor. 5, 6 sq.]». Vatic., *Const. de fide cath.* cap. 4. Cfr. DB 1796 (1644).

900. Pars 2.ª *Et legitima.*

Rationem esse legitimum cognoscendi medium, nemo unquam in dubium revocavit. Sed idem dicendum est de *fide* adversus rationalistas, dictitantes, fidem, utpote actum caecum, esse contra naturam intellectus. Profecto ille assensus non est contra naturam intellectus seu contra rationem, qui ab ipsa ratione suadetur et imperatur. Atqui talis est assensus fidei. Nam ratio evidenter ostendit, *a)* intellectum humanum esse limitatum, *b)* Deum multa scire, quae nos ignoramus, *c)* Deum posse nobis plures veritates revelare, et *de facto* haud paucas ex illis revelasse, *d)* Deo revelanti, nos non solum posse sed debere firmum assensum praestare. Ergo assensus fidei divinae, nedum sit contra rationem, valde rationabilis apparet.

901. Pars 3.ª *Non repugnat rationi...*

Est quoque de fide sicut partes praecedentes. De fide enim est, nos teneri ad credendum. De fide etiam est, inter veritates credendas contineri aliqua mysteria, quae ex principiis intrinsecis innotescere nequeunt. Ergo de fide est, non repugnare rationi id credere quod sufficiente auctoritate proponitur, etsi ex principiis intrinsecis non demonstretur. Cfr. DB 1816 (1663). Statuitur haec pars adversus rationalistas qui asserunt, nihil esse credendum, non obstante quacumque auctoritate, nisi quod ratio ex suis intrinsecis principiis demonstraverit esse verum.

902. Prob. 1.° Cum obiectum intellectus sit verum, evidens est, non repugnare rationi assentiri obiecto quod apparet verum. Atqui obiectum, quod ex principiis intrinsecis non innotescit, potest ex auctoritate attestantis apparere verum. Non ergo repugnat rationi id credere, quod sufficiente auctoritate proponitur ut verum, etiamsi ex principiis intrinsecis non demonstretur. Si *minor* negetur, tota historia, sive sacra sive profana, pessumdetur necesse est.

Accedit quod intellectus humanus sit valde limitatus; nec omnes intellectus sint aequales, sed alii aliis nobiliores ac potentiores: Intellectus sapientis superat intellectum idiotae; intellectus angelicus longissime excedit intellectum humanum; intellectus divinus infinite transcendit intellectum angelicum et quemlibet alium intellectum possibilem. Iam vero, intellectus potentior multa intellegit, quae alius minus potens capere nequit; sicut patet in idiota, qui subtiles philosophorum considerationes mente capere non valet. Ex quo sequitur, multa intellegere Deum, quae non intellegit angelus; multa intellegere angelum, quae non intellegit homo, etiam sapientissimus; multa intellegere hominem sapientem, quae non intellegit idiota.

Sicut ergo maximae amentiae esset idiota, qui ea, quae a sapientibus traduntur, falsa esse contenderet, quia ipse ea capere non valet; ita et multo maioris stultitiae esset homo, qui ea, quae a Deo revelantur, falsa esse iudicaret, quia ipse proprio intellectu capere non potest. Cfr. S. Thomas, *C. gent.* l. 1 c. 3.

903. 2.° Ex principio rationalistarum, quod nihil sit credendum nisi ex principiis intrinsecis demonstretur, plura sequuntur absurda: *Destruitur societas domestica;* nam ut liberi colant parentes, oportet ut *credant* eos esse suos parentes. *Destruitur societas civilis;* quia sine fide mutua nequeunt esse efficacia vincula, quibus homines in societate colliguntur; quia homo nullam posset addiscere disciplinam, qui enim magistro fidem non habet, numquam prima elementa discere poterit; quia contractus inter homines fierent impossibiles. *Destruitur amicitia,* quoniam si amico non credit amicus, nequit permanere mutuus amor. Ergo adversariorum doctrina tamquam falsa et absurda et haeretica ab omnibus ratione bene utentibus est detestanda.

904. Pars 4.ª *Libertas ergo conscientiae... tamquam falsa et impia est reicienda.*

Error de independentia humanae rationis aliis verbis vocari etiam solet *libertas conscientiae.* Cum itaque de libertate conscientiae agitur, sermo non est de conscientia psychologica, qua animus noster sui suarumque affectionum conscius evadit, sed de iudicio rationis circa actum humanum sive positum sive ponendum. Iam vero, sicut in rationis independentia alii alios diversos gradus admittunt, sic etiam libertatem conscientiae secundum diversos gradus tuentur.

Porro est libertas conscientiae, quae proclamat omnimodam et absolutam rationis independentiam a quacumque auctoritate, etiam divina,

ita ut ratio humana nullum debeat agnoscere superiorem, cui se submittere adstringatur. Huiusmodi libertas excutit, ut aiunt, de ratione iugum revelationis. Ita rationalismus absolutus.

Est libertas conscientiae, quae quidem admittit aliquam revelationem divinam, ac proinde etiam aliquam dependentiam rationis a Deo; attamen tribuit rationi ius decernendi, utrum veritates fidei congruant necne cum principiis rationis, ut possint credi; igitur rationi subicit revelationem, tollit mysteria, docet nihil credendum nisi ratione demonstretur. Ita semirationalismus.

Est libertas conscientiae, admittens quidem revelationem et in ea plura mysteria, agnoscens quoque rationem debere se subicere Deo; eam tamen facit liberam ab omni externo magisterio, etiam Ecclesiae, affirmans unius rationis esse iudicare, an et quid revelaverit Deus. Ita plures protestantes.

Est denique libertas conscientiae, quae admittit quidem integram revelationem divinam; contendit tamen, totum ordinem supernaturalem esse solummodo effectum divinae erga nos liberalitatis, ideoque eum non habere nisi meram rationem favoris et privilegii. Cum autem de ratione privilegii sit posse non acceptare, logice concluditur, nullam dari strictam obligationem credendi. Quare neglectus fidei erit sane aliqualis Benefactoris contemptus, non tamen iniuria Creatoris aut alicuius legis transgressio. Quapropter si quis operatur secundum suam essentialem naturam, secundum religionem naturalem, non quidem accipiet a Deo praemium supernaturale in altera vita, utique vero praemium naturale, quod naturae recte operanti debetur. Qui ita loquuntur, videntur affectare magnam erga fidem reverentiam et maximam erga Deum gratitudinem propter tot ac tanta beneficia supernaturalia homini facta atque promissa. Sed de ratione privilegii, repetunt, est posse, si lubet, illud non acceptare. Ita aliqui recentiores, maxime in Gallia et Germania.

905. Prob. 1.° Falsa est ea libertas quae falso nititur fundamento. Atqui libertas conscientiae, de qua hic agitur, falso nititur fundamento. Nam fundamentum, in quo nititur, est independentia rationis ab omni externo magisterio. Huiusmodi autem independentiam esse falsam et absurdam, patet ex dictis in parte praecedente. Aliud fundamentum dicitur esse, quod humana ratio, a iugo revelationis libera, magis progredi possit. At ratio, reiciendo revelationem divinam, non progreditur, sed magis regreditur; quandoquidem progressus rationis nequit esse nisi in perfectiore atque ulteriore assecutione sui obiecti,

quod est verum; qui autem reicit revelationem, omnibus illis veritatibus privetur necesse est, quae per solam revelationem innotescere possunt; hinc plures veritates ignorat, quas simplex fidelis cognoscit; de multis dubitat, de quibus nefas est dubitare; circa multas turpiter errat.

906. 2.° Impia est ea libertas quae denegat Deo debitam submissionem. Atqui talis est praedicta libertas conscientiae. Nam sicut voluntas debet se submittere Deo praecipienti, ita intellectus Deo loquenti. Si enim homini testificanti irrogatur iniuria quando testimonium eius non accipitur, nonne Deo maior infligetur iniuria, si ei loquenti non adhibeatur fides?

907. 3.° Reicienda est ea libertas conscientiae quae, repudiato medio infallibili, praefert medium fallibile assequendae veritatis. Atqui talis est libertas conscientiae quae liberam vult rationem a magisterio Ecclesiae. Ergo talis libertas penitus est reicienda. Eo vel magis quod, reiecto Ecclesiae magisterio, homines, aliunde doctissimi, in gravissimos, necnon et ridiculos errores misere lapsi sunt.

908. 4.° Pariter reicienda est libertas conscientiae quae docet, ordinem supernaturalem habere meram rationem privilegii, quod cuique liceat acceptare vel non acceptare, prout ipsi placuerit. «Profecto si Deus ad homines loquitur, eo loquitur consilio, ut sibi fides habeatur. Nec potest is, qui fidem detrectat, non inferre iniuriam aut Dei scientiae et veracitati, dum eum erroris vel fraudis non expertem innuit; aut Dei sapientiae, dum eum absque consilio agere et loqui opinatur; aut supremo eius dominio, cui se non vult submittere; unde etiam aeternae damnationis reus praenuntiatur». Conc. Colon. Decr. c. 4.

Revera Christus Dominus dixit: «*Qui crediderit, et baptizatus fuerit, salvus erit; qui vero non crediderit, condemnabitur*». Mc. 16, 16. «*Si quis in me non manserit, mittetur foras sicut palmes, et arescet, et colligent eum, et in ignem mittent, et ardet*». Ioh. 15, 6. Quae verba explicans S. Augustinus, *In Ioh.* tr. 81 n. 3 ait: «Ligna itaque vitis tanto sunt contemptibiliora, si in vite non manserint, quanto gloriosiora si manserint; denique, sicut de his etiam per Ezechielem prophetam Dominus dicit, praecisa nullis agricolarum usibus prosunt, nullis fabrilibus operibus deputantur (Ez. 15, 5). Unum de duobus palmiti congruit, aut vitis aut ignis: si in vite non est, in igne erit; ut ergo in igne non sit, in vite sit». ML 35, 1842.

ARTICULUS II

DE OBLIGATIONE INQUIRENDI FIDEM

909. Praenotanda. 1.° Ante assensum fidei oportet aliqualiter intellegere ea quae credenda proponuntur; «non enim posset homo assentire credendo aliquibus propositis, nisi ea aliqualiter intellegeret». S. THOMAS, 2-2 q. 8 a. 8 ad 2. Sic credimus Iesum Christum natum de Virgine, quae Maria vocabatur. Quid autem sit *virgo*, quid sit *nasci*, quid sit *nomen proprium*, non credimus, sed prorsus novimus. «Nam cum fides sit ex auditu, auditus autem per verbum Christi [ROM. 10, 17], quomodo credit praedicanti fidem, qui ut alia taceam, linguam ipsam quam loquitur non intellegit». S. AUGUSTINUS, *In Ps.* 118 serm. 18 n. 3, ML 37, 1552, J 1486.

Oportet etiam ut ratio cognoscat esse prudenter credibile id quod proponitur credendum; nam «*qui credit cito, levis corde est*». ECCLI. 19, 4. Ratio itaque aliquando debet ostendere non esse impossibilia quae proponuntur credenda, sive *positive* probando ea esse reapse possibilia, sive *negative* ostendendo non probari ea esse impossibilia.

910. 2.° Duplex est classis hominum qui non habent fidem. Sunt quippe aliqui, qui eam penitus ignorant; qua ignorantia manente, nequeunt fidem inquirere, ac proinde excusatione teguntur. Sunt et alii, qui huiusmodi ignorantia non quidem laborant, sed ad plenam notitiam veritatis nondum pervenerunt. Hos dicimus teneri ad veritatem investigandam, et, postquam illam investigaverint, amplectendam. Quanam autem via in hac investigatione incedendum sit, nemo non videt, rem esse maximi momenti; agitur enim de re, ex qua dependet salus vel perditio hominis aeterna.

Iam vero, cum Deus potuerit revelare, sicut de facto revelavit, doctrinam quae captum humanae mentis omnino superet, manifestum est, investigationem illam non esse incohandam ab *examine doctrinae*, quae revelata dicitur, sed potius ab argumentis extrinsecis, quae motiva credibilitatis audiunt. Haec enim motiva, si rite perpendantur, factum revelationis extra dubium ponunt, etiamsi in ea aliquae contineantur veritates, quas ex solo doctrinae examine ratio humana capere non valeat.[1]

911. 3.° *Si autem, facta debita investigatione, homo ad veram notitiam revelationis pervenit, teneturne illam amplecti?* Qua de re CONC. VATIC., *Const. de fide cath.* cap. 3 haec edocet: «Cum homo a Deo tam-

[1] Haec sententia eos ferit adversarios, qui dicunt humanam rationem esse penitus independentem, atque in seipsa esse omnis veri omnisque boni fontem et unicam normam ac legem, ita ut supra naturales rationis cognitiones veritas credenda ne divina quidem opera et auctoritate revelari ac fides imperari queat. Cfr. *Schema de doctr. cath. Conc. Vatic.*, COLL. LAC. VII, 508; GRANDERATH, *Const. Dogm... Conc. Vatic.* p. 1 c. 3 pg. 82 *Not.*

quam creatore et Domino suo totus dependeat et ratio creata increatae Veritati penitus subiecta sit, plenum revelanti Deo intellectus et voluntatis obsequium fide praestare tenemur... Ut nihilominus fidei nostrae obsequium rationi consentaneum [Rom. 12, 1] esset, voluit Deus cum internis Spiritus Sancti auxiliis externa iungi revelationis suae argumenta, facta scilicet divina atque imprimis miracula et prophetias, quae, cum Dei omnipotentiam et infinitam scientiam luculenter commonstrent, divinae revelationis signa sunt certissima et omnium intelligentiae accommodata». [1] Et in can. 1.° et 3.°: «Si quis dixerit, rationem humanam ita independentem esse, ut fides ei a Deo imperari non possit, anathema sit». [2] «Si quis dixerit, revelationem divinam externis signis credibilem fieri non posse, ideoque sola interna cuiusque experientia aut inspiratione privata homines ad fidem moveri debere, A. S.». [3] Cfr. Syllabus Pii IX prop. 4. 8-15; DB 1704. 1708 sqq. 1789 sq. 1810. 1813 (1551. 1555 sqq. 1638 sq. 1657. 1660).

[1] Haec statuuntur contra plures protestantes, qui, reiectis criteriis ad cognoscendum et demonstrandum factum revelationis idoneis, unice provocant ad *internam experientiam,* ad *sensum religiosum,* ad *testimonium spiritus,* ad *immediatam certitudinem fidei.* Valorem itaque aut necessitatem motivorum credibilitatis, quae inducuntur ex miraculis, prophetiis adimpletis etc., vel omnino negant, vel ea solum admittunt tamquam subsidia quaedam, si fides iam supponatur; dicunt enim, haec ipsamet facta nonnisi per fidem iam suppositam posse cognosci. Iam Pseudo-reformatores genuinum Dei verbum ex *sapore* et *gustu* discernere consueverunt; ad hoc autem in unoquoque homine fideli ponebant immediatum testimonium Spiritus Sancti. Recentiores vero, eadem methodo retenta, huic testimonio Spiritus Sancti plerumque substituunt naturalem *sensum religiosum* vel *indigentiam animi religiosi;* per quem sensum, quin veritas revelata ex criteriis extrinsecis nobis fiat credibilis, immediate religionem christianam, ut veram ac divinam, amplectamur.

Neque desunt qui doceant, facta illa supernaturalia non posse intellegi tamquam motiva credibilitatis, nisi fides iam praesupponatur, et propterea ipsum factum revelationis homini, qui fidem nondum suscepit, demonstrari non posse, ac proinde certitudinem de facto revelationis non posse praecedere ad fidei christianae susceptionem; sed, sine huiusmodi certitudine, per divinam gratiam produci fidem, ita ut haec sit spontaneus et immediatus actus rationis. Cfr. *Adnot.* 16 *ad schema de doctr. cath. Conc. Vatic.,* Coll. Lac. VII, 528. Ibi adstant testimonia acatholicorum qui in praesente Nota citantur. Cfr. quoque Denzinger, *De cognit. relig.* t. 2 pg. 305 sqq.

[2] Huic canoni plures propositae fuerunt emendationes, quas *Deputatio* pro fide censuit non esse admittendas. Nitebantur enim in falso supposito, quod rationalistae, quos ferit canon, docerent, rationem humanam, si Deus revelet, iure posse obtrectare ei obsequium fidei. Hoc quis unquam docuit? Error eorum, qui sive possibilitatem sive factum revelationis impugnant, in eo positus est, quod dicant, rationem humanam adeo in se perfectam esse, ut ex seipsa omnem veritatem haurire possit; ideoque Deum nullam iustam revelandi nec fidem a ratione exigendi causam habere. Quem quidem errorem laudatus canon profecto accurate ferit. Cfr. *Relat. de emendat. cap. 3 schematis de fide cath. Conc. Vatic.,* Coll. Lac. VII, 185.

[3] Vox, *debere,* deerat in schemate Patribus Concilii tradito. At in Congregatione generali propositum fuit ut illa vox adderetur, ne aliqui putarent excludi per canonem, posse etiam interne ad fidem moveri aliquem, cui non sufficienter constet de externis divinae revelationis argumentis. Cfr. *Acta Conc. Vatic.,* Coll. Lac. VII, 164. 187. 191. 1673; Granderath, *Const. Dogm... Conc. Vatic.* p. 1 *Const.* de cap. 3 pg. 98 *Not.*

THESIS

Homo, qui non habet fidem, tenetur illam inquirere, et semel sufficienter cognitam amplecti; eius autem inquirendae via nequit esse sola veritatum fidei rationalis disquisitio; unde rationalistarum theoria non solum revelationis naturae, verum etiam ipsi rectae rationi omnino repugnat

912. Pars 1.ª *Tenetur illam inquirere.*

Negant eam rationalistae, eo quod, iuxta ipsos, revelatio stricte dicta est impossibilis; ideoque quaevis religio, quae dicitur revelata, absque ullo examine est *a priori* reicienda.

Prob. Homo mente sanus suspicari potest cum gravi fundamento, religionem aliquam esse a Deo revelatam; tum quia non solum possibilitas, sed etiam convenientia revelationis, argumentis intrinsecis aperte probatur; tum quia communis est apud omnes gentes hac de re hominum persuasio; tum quia ingens est numerus eorum, qui in omni genere scientiarum versati, in omni vitae condicione constituti, in distinctis terrae regionibus nati, in diversis omnino adiunctis et temporibus educati, religionem divinitus revelatam profitentur. Sed quando est grave fundamentum dubitandi de re gravissimi momenti, quisque tenetur veritatem inquirere; recta etenim ratio omnibus dictat, rem, a qua pendet aeterna hominis condicio, non esse *a priori* negligendam. Ergo homo infidelis, de quo agimus, tenetur inquirere fidem.

913. *Obiciunt adversarii,* investigationem divinae revelationis fere omnibus hominibus esse impossibilem. Cum enim religiones, quae dicuntur divinitus revelatae, sint plures, haeque contradicentes; ut innotescat quaenam ex illis sit vera, opus est eas ad invicem comparare, fundamenta uniuscuiusque ponderare, facta supernaturalia, quibus illae confirmari dicuntur, pro merito investigare, scientiam et veracitatem testium, qui illa facta referunt, apprime cognoscere. At haec quis praestare poterit?

Resp. 1.° Haec, si aliquid probarent, probarent quoque investigationem religionis naturalis esse impossibilem, ideoque non esse profitendam; quod adversarii nostri admittere nolunt. Nam ad religionem, etiam naturalem, requiritur notitia de Deo, uno et vero, provido, factore caeli et terrae, de alterius vitae exsistentia, de animarum immortalitate, deque aliis multis. Cum vero de his omnibus, non solum apud paganum vulgus, verum etiam apud inflatos philosophos, diversae ac oppositae circumferantur sententiae; opus mihi erit fundamenta uniuscuiusque sententiae examinare, illas ad invicem conferre, rationes, quae

pro singulis adducuntur, perpendere. At, eheu me miserum! quomodo haec praestare potero?

Resp. 2.° Ut religionem veram secernamus a falsa, opus non est, ut omnes religiones suo pondere perpendamus, sed satis est, ut, seposito partium studio, tentemus christianam religionem; quae si inveniatur vera, id sufficiet ut ceterae omnes, ei contradicentes, uti falsae respuantur. Vide ea quae superius (384. 394 sqq.) diximus de evidente credibilitate religionis christianae.

914. Pars 2.ª *Tenetur fidem amplecti.*

Est de fide. Cfr. DB 1789. 1810 (1638. 1657).

Prob. Recta ratio naturalis postulat ut inferior subiciatur superiori. Atqui ratio humana, utpote finita et valde limitata, sicut tristi experientia cotidie comprobatur, est mente divina infinite inferior. Ergo ordo naturalis postulat, ut ratio humana Veritati increatae penitus subiecta sit. Ad hanc autem subiectionem requiritur ut Deo revelanti praebeatur fides. Hinc S. Thomas merito concludit, obligationem credendi nasci non solum ex lege divina positiva, sed etiam ex lege naturali.

Quia, licet habere fidem non sit in natura humana, est utique in ea quod mens hominis non repugnet interiori motioni gratiae et exteriori praedicationi veritatis; unde hoc sensu infidelitas est contra naturam. Ex quo facile apparet, hominem per legem divinam obligari ad fidem amplectendam. Nam lex divina sic ordinat hominem, ut secundum intellectum et voluntatem sit Deo totaliter subiectus. At sicut homo, quantum ad voluntatem, Deo subditur amando; ita, quantum ad intellectum, Deo subditur credendo. Ex lege igitur divina ordinatur et obligatur homo ad fidem Deo praestandam. Cfr. S. Thomas, 2-2 q. 10 a. 1 ad 1; *C. gentes* l. 3 c. 118.

915. Ratio libera et independens rationalistarum in triplicem incurrit miserrimam servitutem: *ignorantiae,* quatenus subtrahitur a notitia altissimarum veritatum, quas nos edocet fides; *erroris,* quatenus, reiecto lumine fidei, in ipsis naturalibus veritatibus saepe turpiter errat; *passionum,* quatenus vera ratio denegandi Deo loquenti obsequium fidei, est repugnantia doctrinae revelatae cum inordinatis naturae passionibus, quarum catenis *rationalistae* vinciuntur.

«Non enim efficiunt ut non serviant; remanent quippe ipsa vitia, quibus ut ipsa colenda opinarentur attracti sunt. Serviunt enim cupiditati triplici, vel voluptatis, vel excellentiae, vel spectaculi. Nego esse

quemquam istorum, qui nihil colendum existimant, qui non aut carnalibus gaudiis subditus sit, aut potentiam vanam foveat, aut aliquo spectaculo delectatus insaniat. Ita nescientes diligunt temporalia, ut inde beatitudinem exspectent. His autem rebus quibus quisque beatus vult effici, serviat necesse est, velit nolit. Nam quocumque duxerint, sequitur; et quisquis ea visus fuerit auferre posse, metuitur. Possunt autem auferre ista, et scintilla ignis et aliqua parva bestiola. Postremo, ut omittam innumerabiles adversitates, tempus ipsum auferat necesse est omnia transeuntia. Itaque cum omnia temporalia mundus iste concludat, omnibus mundi partibus serviunt, qui propterea putant nihil colendum esse, ne serviant». S. AUGUSTINUS, *De vera relig.* c. 38 n. 69, ML 34, 153. Vide ea quae (389 sqq. 398 sqq.) diximus de evidente credentitate religionis christianae.

916. Pars 3.ª *Eius autem inquirendae via nequit esse sola veritatum rationalis disquisitio.*

Nos quoque asserimus, plures veritates revelatas ex principiis intrinsecis posse cognosci, sed non omnes. Quare veritatem fidei investigandam esse dicimus, non tam rationali veritatum inquisitione, quam examine testimoniorum, in quibus factum revelationis fundatur. Est de fide ex VATIC., *De fide et ratione* can. 1, DB 1816 (1663).

Prob. Methodus investigandae revelationis debet esse talis, ut per illam possit cognosci revelatio, si exsistat. Atqui talis methodus potius est examen testimoniorum, quam rationalis veritatum inquisitio. Nam revelatio vel est *mediata* vel *immediata*. Si immediata, est factum internum quod non potest aliis aliter innotescere, nisi ex testimonio illius, cui facta fuit revelatio. Si vero mediata, haec nobis fieri nequit credibilis nisi signis externis; quae quidem signa sunt facta historica, quae nobis nonnisi per testimonium hominum fieri possunt manifesta.

Accedit quod inter veritates revelatas possunt esse aliqua mysteria, ut patet ex dictis hucusque, et in tractatu de religione abunde probatur; mysteria autem solo lumine rationis non intelleguntur, nec ex principiis intrinsecis demonstrantur. Itaque via perveniendi ad veritatem revelationis, potius quam philosophica singularum veritatum disquisitio, debet esse inquirere, num revelatio tali nitatur testimonio, quo vel ipsa mysteria revelationis fiant vere ac prudenter credibilia.

917. In investigatione religionis ea methodus est praeferenda, quae naturali hominum condicioni magis congruit. At philosophica veritatum inquisitio naturali hominum condicioni nullatenus congruit. Cum enim

religio sit res maximi momenti, utpote medium omnibus absolute necessarium ad salutem aeternam assequendam, oportet ut via ducens nos in veram religionem, sit tuta et facilis. Sed investigatio philosophica non est via tuta nec facilis. Non *tuta,* quia experientia omnium temporum testatur, rationem humanam sibi relictam in absurdissimos errores circa religionem incidisse. Non *facilis,* quia huiusmodi disquisitio philosophica plerisque hominibus est simpliciter impossibilis, sive ex defectu ingenii sive ex defectu temporis, quae ad illam perficiendam requiruntur.

918. Sequenda igitur est via *auctoritatis,* facillima et tutissima omnium, quam et Christus nos docuit; scimus quippe ex historia evangelica, eum «nihil prius, neque fortius, quam credi sibi voluisse, cum illi nondum essent idonei, cum quibus ei res esset, ad divina percipienda secreta. Quid enim aliud agunt tanta et tam multa miracula, ipso etiam dicente, illa fieri non ob aliud, nisi ut sibi crederetur? Fide ille stultos ducebat, vos ratione ducitis. Clamabat ille ut crederetur, vos reclamatis. Laudabat credentes ille, vos obiurgatis». S. Augustinus, *De utilitate credendi* c. 14 n. 32, ML 42, 88.

Et in c. 16 n. 34: «Haec est, crede, saluberrima auctoritas, haec prius mentis nostrae a terrena inhabitatione suspensio, haec in Deum verum ab huius mundi amore conversio. Sola est auctoritas, quae commovet stultos, ut ad sapientiam festinent. Quandiu intellegere sincera non possumus, auctoritate quidem decipi miserum est, sed certe miserius non moveri. Si enim Dei providentia non praesidet rebus humanis, nihil est de religione satagendum. Sin vero et species rerum omnium, quam profecto ex aliquo verissimae pulchritudinis fonte manare credendum est, et interior nescio quae conscientia Deum quaerendum Deoque serviendum meliores quosque animos quasi publice privatimque hortatur; non est desperandum ab eodem ipso Deo auctoritatem aliquam constitutam, quo velut gradu certo innitentes, attollamur in Deum». ML 42, 89; CV 25, 1 ed. I Zycha, 1891; J 1557.

919. Quapropter merito scribit Salvianus, *De gubernat. Dei* l. 4 n. 6: «Rationem dicti quaeris? non reddo. Interim Deus hoc dixit. De hoc locutus est mihi. Verbum illius summa ratio est. Removeo argumenta, removeo disputationem. Sola mihi ad credulitatem sufficit persona dicentis. Non licet mihi de fide dicti ambigere, non licet deliberare. Quid mihi quaerere, quomodo verum sit quod Deus dixit, cum dubitare non debeam, quin verum sit quod Deus dixit?». ML 53, 76.

CAPUT II

DE MUNERE RATIONIS POST FIDEM

920. Totam huius capitis doctrinam proponit Conc. Vatic., *Const. de fide cath.* cap. 4; [1] quae quidem ad tria capita facile reduci potest: 1.° Inter fidem et rationem nulla vera dissensio intercedere potest. 2.° Neque solum fides et ratio inter se dissidere numquam possunt, sed opem quoque sibi mutuam ferunt. 3.° Ratio est quidem libera inquantum procedit ex propriis principiis et in suo proprio ambitu continetur; subicitur tamen fidei inquantum id, quod fides docet, illa sub nullo scientiae praetextu negare potest. Hinc agendum nobis est: 1.° De harmonia inter fidem et rationem. 2.° De auxilio quod ratio et fides mutuo sibi praestant. 3.° De subiectione rationis ad fidem. Cfr. Conc. Vatic., *De fide et ratione* can. 2; Syllabus Pii IX, prop. 8-14; DB 1708 sqq. 1797 sqq. 1817 (1555 sqq. 1645 sqq. 1664).

[1] Plura hic adnotant theologi Concilii, quae profecto scitu digna sunt, quaeque ad sequentia capita revocari possunt: 1.° Acres de hac re nostris temporibus excitatas esse controversias, nemo est qui ignoret. Dicitur a nostris adversariis: Cum aliud sit philosophus, aliud philosophia, ille ius et officium habet se submittendi auctoritati, quam veram ipse probaverit; at philosophia neque potest neque debet ulli se submittere auctoritati. Ecclesia non solum non debet in philosophiam unquam animadvertere, verum etiam debet ipsius philosophiae tolerare errores, eique relinquere ut ipsa se corrigat. Philosophia tractanda est, nulla supernaturalis revelationis habita ratione.

2.° Ecclesia de iis, quae in humanis disciplinis traduntur, non iudicat nisi ex principiis revelatis, et sub ratione formali quatenus illa cum doctrina fidei ac morum disciplina congruunt aut eidem adversantur. Scientia vero philosophica non progreditur ex principiis revelatis, sed unice ex principiis rationis. Revelatio igitur, non philosophiae sed solum theologiae suppeditat principia. Unde obiectum *formale* fidei et scientiae diversum est. Nihilominus aliquod obiectum *materiale* est utrique commune; multae enim veritates, quae ratione ex fontibus naturalibus cognosci possunt, atque ideo sunt obiectum scientiae, simul continentur explicite vel implicite in divina revelatione. Propterea in excolendis paene omnibus scientiis, ex infirmitate et per abusum rationis potest deveniri ad sententias ipsi revelatae veritati oppositas. Iam vero, sunt inter semirationalistas, qui in his ipsis obiectis fidei et scientiae communibus postulent rationis ac scientiae independentiam a fide. Frohschammer, *De libertate scientiae* pg. 82; *Introd. in philos.* pg. 307. 314.

3.° Cum autem verum vero non possit contradicere, nec possit esse verum in philosophia, quod falsum esse infallibili fide constat; assertio talis independentiae includit implicite negationem absolutae certitudinis et infallibilitatis in ipsa veritate fidei et in propositione Ecclesiae. Profecto, supposita infallibilitate et absoluta certitudine fidei catholicae, iam eadem certitudine omnis propositio contradictoria in antecessum habetur ut falsa, licet forte nondum scientifice constet, ubi et quomodo sit erratum. Hoc autem ipsum et hoc unum postulat Concilium quando dicit, fidem doctrinamque Ecclesiae in disciplinis etiam philosophicis et naturalibus prae oculis habendam esse velut stellam rectricem, qua praelucente catholici scientiarum cultores sibi a syrtibus et erroribus caveant. Quia vero nonnulli quibusdam abutuntur distinctionibus inter fidem hominis christiani et inter conceptum scien-

ARTICULUS I

DE HARMONIA INTER FIDEM ET RATIONEM

921. Antiquus est error asserens fidem adversari rationi; idque duplici de causa: *Primo,* quia fides imperat rationi actum *caecum;* actum autem caecum, quis non videt esse contra *lumen* rationis? *Secundo,* quia fides aliqua proponit credenda, quae cum principiis rationis colluctantur. *Primum* satis superque refutatum est ex dictis de credibilitate religionis christianae. *Alterum,* quod nunc ad examen venit, docuerunt neoperipatetici saec. XV et XVI, idemque nunc docent omnes increduli moderni. Nec defuerunt aliqui qui, hanc gratis assertam pugnam rationis cum fide admittentes, visi sunt pro fide contra rationem dimicare; quibus philosophia erat *opus carnis, interfectrix spiritus, inimica evangelii, odibilis Deo.* «Nonne Lutherus scripsit, omnem disciplinam tam practicam quam speculativam esse damnatam?; omnes scientias speculativas esse peccata et errores?». *(Opera Erasmi* t. 3 epist. 59). «Ubicumque regnat lutheranismus, ibi litterarum est interitus; et tamen hoc genus hominum maxime litteris alitur. Duo tantum quaerunt, censum et uxorem; cetera praestat illis evangelium, hoc est, potestatem vivendi ut volunt». *(Ibid.* epist. 1006). Nonne et Kemnitius dicebat, nihili faciendum, si fidei dogmata defendentes, *in absurditates philosophicas incurramus?* (889).

E contra, secundum Ecclesiam catholicam, inter fidem et rationem nulla *vera* dissensio esse potest, sed solum *apparens.* Apparens autem huius dissensionis species «inde potissimum oritur, quod vel fidei dogmata ad mentem Ecclesiae intellecta et exposita non fuerint, vel opi-

---

tificum hominis eruditi, dicentes, quod illa possit esse sincera, etiamsi in conceptu scientifico contineatur aliquid contrarium doctrinae fidei; ideo additur, fieri non posse, ut veritas catholica animo fideli retineatur, eademque simul sub nomine philosophiae *scienter* impugnetur sententiis contrariis velut legitime consequentibus ex principiis verae scientiae.

4.° Ceterum quoad rem ipsam hic error recentis aetatis non differt ab eo, qui, saeculo XV et XVI inductus a quibusdam philosophis, in Concilio Lateranensi V his verbis damnatus est: «Cumque verum vero minime contradicat, omnem assertionem veritati illuminatae fidei contrariam omnino falsam esse definimus; et, ut aliter dogmatizare non liceat districtius inhibemus: omnesque huiusmodi erroris assertionibus inhaerentes veluti damnatissimas haereses seminantes per omnia ut detestabiles et abominabiles haereticos et infideles, catholicam fidem labefactantes, vitandos et puniendos fore cernimus». Declaratur vero haereticum, aiunt Patres, non solum si quis dicat, licere sequi sententiam contra *fidem;* sed etiam generalius, si dicat licitum esse et ius esse in scientiis sequi sententiam contra *doctrinam catholicam.* Quamvis enim possit esse sententia erronea contra *doctrinam catholicam,* quin sit ipsa in se *haeretica;* haeresis tamen est asserere ius et fas sequendi huiusmodi sententias. Cfr. *Adnotat. in primum schema const. de doctr. cath.,* Coll. Lac. VII, 535 sqq.

nionum commenta pro rationis effatis habeantur». Conc. Vatic. *Const. de fide cath.* cap. 4, DB 1797 (1645).

922. *Quaeritur itaque, quomodo sit procedendum cum apparentes istae dissensiones occurrunt.* Tres dantur viae, quarum una in progressum et salutem, aliae vero duae in retrogressum et perditionem hominis conducunt.

Prima est catholicorum, qui tenent, omnem conclusionem, reapse doctrinae fidei contrariam, eo ipso esse omnino falsam, ideoque ex tota mente et ex toto corde repudiandam; sub nullo igitur scientiae praetextu esse relinquendum aut in dubium revocandum id quod fides docet.

Secunda est rationalistarum, qui contendunt, rationem esse unicum ac supremum iudicem veritatis; adeoque ea, quae ex principiis rationis vera demonstrari videntur, esse retinenda; iis vero, quae in contrarium fides edocet, omnino valedicendum.

Tertia est semirationalistarum, media inter utramque, qui censent, fidem et scientiam posse ac debere procedere cum omnimoda independentia, unamquamque in propria via et ex principiis propriis, perinde ac si essent duae res omnino disparatae. Libertas quippe scientifica stat in iure sequendi sine ullo impedimento solummodo leges scientiae, ut non aliunde quovis modo limitetur vel circumscribatur. Cfr. *Litt. Apost. Pii IX ad Archiepisc. Monaco-Frising.* (11 Dec. 1862) DB 1666 sqq. (1524 sqq.).

THESIS

Inter fidem et scientiam nulla datur, nec dari potest, vera dissensio

923. *Est de fide ex* Conc. Later. V, et ex Vatic. Cfr. DB 738. 1797. 1817 (621. 1645. 1664). Unde Augustinus Bonnetty subscripsit sequentem propositionem a. S. C. Indicis sibi propositam: «Etsi fides sit supra rationem, nulla tamen vera dissensio, nullum dissidium inter ipsas inveniri unquam potest, cum ambae ab uno eodemque immutabili veritatis fonte, Deo optimo maximo, oriantur, atque ita sibi mutuam opem ferant». DB 1649 (1505). Quae quidem propositio desumpta est ex *Encycl. Pii IX,* 9 Nov. 1864, DB 1635 (1496).

924. Prob. 1.° Eatenus inter fidem et rationem posset dari aliqua vera dissensio, quatenus fides laederet iura rationis, vel ratio improbaret fidei postulata. Atqui nihil horum accidit. *Non primum,* quia fides non impedit *a)* ius rationis inquirendi eas veritates quae in suo ambitu continentur; neque *b)* ius reprobandi veros errores; neque *c)* ius

sine ratione sufficiente nihil admittendi: quae tria si rationi concedantur, nullum eius ius laeditur. *Non secundum,* nam fides postulat a ratione: *a)* ut subiciat se auctoritati divinae; *b)* ne temere velit scrutari mysteria; *c)* ut acquiescat certitudini de facto revelationis, iuxta vim ac naturam motivorum. Sed haec tria approbat recta ratio. Ergo recta ratio non improbat postulata fidei.

925. 2.° Non possunt sibi contradicere ea quae Deum habent auctorem, secus enim contradictio ista refunderetur in Deum. Atqui fides et ratio Deum habent auctorem; nam Deus qui rationem condidit, idem in ipsam lumen fidei indidit; fides igitur et ratio sunt veluti duae scintillae a Patre luminum in naturam humanam irradiatae. Ergo nullo modo sibi contradicere possunt.

926. 3.° Item, duo habitus, qui natura sua et per legitima media tendunt in *verum,* sibi contradicere non possunt. Atqui fides et ratio sunt duo habitus, qui natura sua et per legitima media tendunt in verum; ratio etenim per evidentiam intrinsecam assequitur veritates ordinis naturalis; fides vero per testimonium Dei percipit veritates ordinis supernaturalis; is uterque cognoscendi modus, per evidentiam scilicet et per testimonium divinum, legitimus sane est; qui, si recte adhibeatur, verum semper assequatur oportet.

Nec dicatur, mysteria fidei esse *indemonstrabilia, inintellegibilia, contradictoria* in ipsis terminis. Nam reapse sunt demonstrabilia, non quidem per intrinsecam eorundem veritatem, sed utique per testimonium Dei: sunt intellegibilia, quatenus termini, quibus exprimuntur, bene intellegi possunt; sicut in hac propositione, *Deus factus est homo,* cuius termini sunt perfecte intellegibiles, quamvis non videamus quo modo inter se conveniant: neque sunt contradictoria, quia in illis numquam affirmatur et negatur unum idemque sub eodem respectu. Cfr. Tanquerey, *De fide* n. 154.

927. 4.° Veritas fidei christianae, quamvis capacitatem nostrae rationis excedat, nequit tamen esse contraria principiis rationis. Nam solum falsum vero contrarium est, ut ex eorum definitionibus liquet. Falsitas autem nec principiis rationis nec obiecto revelato competere potest. *Non principiis rationis,* quia haec principia eorumque immediata cognitio nobis insita sunt a Deo, ut auctore naturae. Illud autem quod inseritur in mente discipuli a docente, docentis scientiam continet. Ergo principia rationis eorumque cognitio aliquo vero sensu etiam in divina Sapientia continentur; cui sane nulla falsitas competere potest. *Non*

obiecto revelato, quia adeo evidenter illud divinitus confirmatum est, ut nefas sit dicere esse falsum. Quae igitur ex divina revelatione per fidem tenentur, ea non possunt naturali cognitioni esse contraria.

Si qua ergo argumenta contra documenta fidei christianae obiciantur, patet ex dictis, illa ex principiis naturae per se notis non recte procedere, nec ullam vim demonstrationis habere, sed esse meras rationes sophisticas a theologis solvendas. Cfr. S. THOMAS, *C. gent.* l. 1 c. 7.

928. Schol. *Potest nihilominus esse apparens contradictio,* tum ex parte theologorum, qui interdum dogmata fidei ad mentem Ecclesiae non rite interpretantur; tum ex parte cultorum scientiarum naturalium, qui saepe opinionum commenta vel meras hypotheses tamquam conclusiones omnino certas ac indubitatas tradunt. Hinc rectissime scribit LEO XIII, *Encycl.* «Providentissimus» 18 Nov. 1893: «Nulla quidem theologum inter et physicum vera dissensio intercesserit, dum suis uterque finibus se contineant, id caventes secundum S. Augustini monitum, ne aliquid temere et incognitum pro cognito asserant. [1] Sin tamen dissenserint, quemadmodum se gerat theologus, summatim est regula ab eodem oblata: —Quidquid, inquit, ipsi de natura rerum veracibus documentis demonstrare potuerint, ostendamus nostris litteris non esse contrarium: quidquid autem de quibuslibet suis voluminibus his nostris litteris, id est, catholicae fidei contrarium protulerint, aut aliqua etiam facultate ostendamus, aut nulla dubitatione credamus esse falsissimum—. [2]

Paulo inferius adducit sententiam S. Thomae prudentissime scribentis: «Mihi videtur tutius esse, huiusmodi quae philosophi communiter senserunt et nostrae fidei non repugnant, nec sic esse asserenda ut dogmata fidei, etsi aliquando sub nomine philosophorum introducantur, nec sic esse neganda tamquam fidei contraria, ne sapientibus huius mundi occasio contemnendi doctrinam fidei praebeatur». [3] Continuo adiungit: «Sane, quamquam ea, quae speculatores naturae certis argumentis certa iam esse affirmarint, interpres ostendere debet nihil Scripturis recte explicatis obsistere, ipsum tamen ne fugiat, factum quandoque esse, ut certa quaedam ab illis tradita postea in dubitationem adducta sint et repudiata». (DB 1947 sqq.). Vide ea quae scripsimus in tractatu *De Deo creante* n. 306-309.

ARTICULUS II

DE AUXILIO QUOD RATIO ET FIDES SE MUTUO PRAESTANT

929. Pars 1.ª *Ratio fidei opem praestat.*

1.° ***Ante fidei susceptionem.*** Quia ratio demonstrat prima fundamenta fidei, et etiam aliquam mysteriorum intellegentiam suppeditat.

a) Demonstrat prima fundamenta fidei. Nam fides essentialiter sup-

[1] *De Gen. ad litt. imperf. lib.* c. 9 n. 30, ML 34, 233.
[2] *De Gen. ad litt.* l. 1 c. 21 n. 41, ML 34, 262.
[3] *Opusc.* 10. *Responsio de* 42 *articulis* (praefatio).

ponit certam notitiam de exsistentia Dei summe sapientis et veracis, et de facto divinae revelationis. Atqui huiusmodi notitiam exhibet ratio rite exculta. Ergo ratio opem praestat fidei, demonstrando prima eius fundamenta. Profecto rationis est, exsistentiam Dei pluraque eius attributa demonstrare, possibilitatem et necessitatem revelationis probare, motiva credibilitatis perpendere, factum revelationis ostendere, atque denique, ut alia omittam, eas assignare notas, quibus vera revelatio a falsa secernatur. Quae si abessent, fides non adesset.

b) Aliquam mysteriorum intellegentiam suppeditat. Ratio enim, licet intrinsecam mysterii veritatem nequeat penetrare, potest tamen intellegere sensum veritatis credendae. Sic credimus Iesum Christum natum de virgine, quae Maria vocabatur; quid sit autem virgo, quid sit nasci, et quid sit nomen proprium, non credimus, sed novimus. Similiter fides nos docet, Deum esse unum in essentia et trinum in Personis; ratio vero nobis declarat, quid sit unum, quid trinum, quid essentia, quid natura, quid persona, sicque suppeditat sane aliquam huius mysterii intellegentiam.

930. 2.° ***Post fidei susceptionem.*** Quia ratio inquirit et indagat, ordinat et illustrat veritates in revelatione contentas, easque contra impugnatores tuetur:

a) Inquirit et indagat. Nam plura, quae non nisi subobscure et implicite in deposito revelationis continentur, ratio ope ratiocinii explorat, efficitque ut obscura liqueant, et implicita explicite cognoscantur. Sic plura dogmata quae nunc proponuntur explicite credenda, v. g. Immaculata Conceptio, antea vel omnino latebant, vel dubia et incerta erant. Accedit, quod ratio ex principiis fidei educit conclusiones theologicas, quae ad doctrinam fidei penitius capessendam haud parum conferunt.

b) Ordinat et illustrat. Cum enim doctrina fidei non sit revelata sub forma scientifica, ad instar alicuius systematis philosophici, sed ad instar dictorum et factorum, quae in Scriptura et in Traditione hic illic inveniuntur sparsa; ratio ordine logico coordinat et exponit ea, atque ex illis deducit conclusiones, quae scientiam theologicam perficiunt.

Praeterea, quamvis dogmata fidei rationem excedunt, ea tamen illustrantur a ratione variis analogiis ex ordine naturae haustis. Ita v. g. Patres mysterium Incarnationis illustrabant, per comparationem ex unione animae cum corpore sumptam. Nonne et scholastici praesidia rationis adhibebant quotienscumque his ad dogmata religionis enucleanda, suadenda, defendenda opus erat? Omnes quidem miramur eorum scientiam de unitate et trinitate Dei, cum pugnabant contra

polytheistas et pantheistas; de origine mali et de libertate hominis, cum insurgebant adversus manichaeos, gnosticos et marcionitas; de aeterna generatione et Incarnatione Verbi, cum contendebant scriptis adversus nestorianos et euthychianos; de praedestinatione et iustificatione hominum, cum integros componebant libros adversus novatores, baianos et iansenistas.

Quid plura? Patres id ipsum non solum constanti praxi exhibent, sed etiam disserte affirmant. Sic S. Augustinus, *De Trinit.* l. 14 c. 1 n. 3, loquens de sermone scientiae ait: «Verum secundum hanc distinctionem qua dixit Apostolus, *alii datur sermo sapientiae, alii sermo scientiae* [1 Cor. 12, 8]; ista definitio dividenda est, ut rerum divinarum scientia proprie sapientia nuncupetur; humanarum autem, proprie scientiae nomen obtineat: de qua volumine tertio decimo disputavi, non utique quidquid sciri ab homine potest in rebus humanis, ubi plurimum supervacaneae vanitatis et noxiae curiositatis est, huic scientiae tribuens, sed illud tantummodo quo fides saluberrima, quae ad veram beatitudinem ducit, gignitur, nutritur, defenditur, roboratur». ML 42, 1037.

c) Easque contra impugnatores tuetur. Sicut Apostolus monebat Titum dum scribebat ad eum: «*Oportet enim episcopum sine crimine esse... amplectentem eum, qui secundum doctrinam est, fidelem sermonem, ut potens sit exhortari in doctrina sana, et eos qui contradicunt arguere. Sunt enim multi etiam inoboedientes, vaniloqui, et seductores, maxime qui de circumcisione sunt; quos oportet redargui*». Tit. 1, 7 sqq. Contra rationalistas et incredulos omnes ratio ostendit mysteria religionis christianae esse quidem *supra,* sed non *contra* rationem; immo esse evidenter credibilia, utpote demonstrata *extrinsece* ex testimonio Dei, qui nec falli nec fallere potest. Insuper illorum difficultates solvit ostendendo, aut eas falso niti fundamento, aut nullum praebere contra fidem argumentum cogens. Contra haereticos ratio, hermeneuticae regulis utens, demonstrare potest, et feliciter demonstravit, sententias eorum esse a S. Scriptura alienas.

931. Pars 2.ª *Fidest rationi opem praestat.*

Nam fides liberat rationem a multis erroribus, docet eam plures veritates prorsus ignotas, scientiarum progressui validissime favet.

a) Liberat rationem a multis erroribus. Quia fides, cum sit fundata in prima Veritate, est infallibiliter vera; cum sit infallibiliter vera, omnis doctrina, quam ipsa damnat, est infallibiliter falsa; fides igitur damnando doctrinam ipsi contrariam, liberat rationem a periculo incurrendi in illos gravissimos errores, in quos ratio sibi derelicta, teste historia, incurrere solet. Hinc fides, etiam in disciplinis philosophicis et

physicis, iure meritoque dicitur esse velut *stella rectrix,* qua praelucente, catholici scientiarum cultores a syrtibus et erroribus liberantur.

b) Docet rationem plures veritates. Quia fides novas, easque altissimas veritates nobis credentibus ostendit; novum, eumque vastissimum et fecundissimum campum aperit; novas, easque efficacissimas vires ad scientificam indagationem tribuit; animam perficit, mentem elevat, ut etiam veritates naturales supernaturaliter contempletur. Verbi gratia, dogma creationis, quod plures continet veritates naturales, fuit antiquis philosophis ignotum, nobis autem per fidem manifestum. Fides de Deo uno et trino, de providentia Dei, de divinis perfectionibus, altissimas profecto veritates nos edocet, de quibus pagani et increduli prorsus ignorant. Tandem de resurrectione mortuorum, de immortalitate animarum, de vita futura, quanta fides nos docet, quae ratio sola numquam suspicari potuisset!

c) Scientiarum progressum promovet. Sequitur ex dictis, et insuper liquet ex historia; quae aperte demonstrat, veram scientiarum culturam, rectamque morum institutionem multo magis viguisse apud christianos, quam apud paganos. Quod adeo verum est, ut etiam hodie illi dicantur populi *civilizati,* qui fidem christianam olim amplexi fuerunt; quibus vero lumen fidei nondum eluxit, hi, vel adhuc inculti et agrestes perseverant, vel, post aliquam civilizationis speciem, in barbariem retrogradiuntur.

Nec mirum sane; siquidem fides, ut floreat et crescat, indiget disciplinis humanis, maxime philosophia et historia, archaeologia et palaeographia, geologia et cosmologia, arte critica et hermeneutica, studio linguarum praesertim orientalium, et aliis multis. Porro theologia sine *philosophia* progredi non potest: factum revelationis, et consequenter veritas nostrae religionis, sine *historia* probari non potest; sacra Scriptura sine archaeologia et palaeographia, sine arte critica et hermeneutica, sine notitia linguarum orientalium explanari, et adversus incredulos defendi ac propugnari non potest. Hinc quod catholici multi in his disciplinis addiscendis omni opera enitantur.

932. Quapropter merito Conc. Vatic. *Const. de fide cath.* cap. 4 statuit: «Neque solum fides et ratio inter se dissidere numquam possunt, sed opem quoque sibi mutuam ferunt, cum recta ratio fidei fundamenta demonstret, eiusque lumine illustrata rerum divinarum scientiam excolat; fides vero rationem ab erroribus liberet ac tueatur eamque multiplici cognitione instruat. Quapropter tantum abest, ut Ecclesia humanarum artium et disciplinarum culturae obsistat, ut hanc multis modis iuvet atque promoveat». DB 1799 (1646).

ARTICULUS III

DE SUBIECTIONE RATIONIS AD FIDEM

933. Hic venit refutandus capitalis rationalistarum error, ceterorum omnium fons, nempe rationis independentia. Quam independentiam haud quidem semel damnavit Ecclesia. Ita Pius IX, de falsa scientiae libertate (contra Iac. Frohschammer) in epist. «*Gravissimas inter*» ad archiepis. Monaco-Frisingensem (11 Dec. 1862) scribit: «Quocirca Ecclesia ex potestate sibi a divino suo Auctore commissa non solum ius, sed officium praesertim habet non tolerandi, sed proscribendi ac damnandi omnes errores, si ita fidei integritas et animarum salus postulaverint; et omni philosopho, qui Ecclesiae filius esse velit, ac etiam philosophiae id officium incumbit, nihil unquam dicere contra ea quae Ecclesia docet, et ea retractare de quibus eos Ecclesia monuerit. Sententiam autem quae contrarium edocet, omnino erroneam, et ipsi fidei, Ecclesiae, eiusque auctoritati, vel maxime iniuriosam esse edicimus et declaramus». DB 1676 (1528).

934. Idem summus Pontifex in epist. «*Tuas libenter*» (21 Dec. 1863) ait: «Quamvis enim naturales illae disciplinae suis propriis ratione cognitis principiis nitantur, catholici tamen earum cultores divinam revelationem veluti rectricem stellam prae oculis habeant oportet, qua praelucente, sibi a syrtibus et erroribus caveant... Atque etiam Nobis persuademus, ipsos noluisse declarare, perfectam illam erga revelatas veritates adhaesionem, quam agnoverunt necessariam omnino esse ad verum scientiarum progressum assequendum et ad errores confutandos, obtineri posse, si dumtaxat dogmatibus ab Ecclesia expresse definitis fides et obsequium adhibeatur. Namque etiamsi ageretur de illa subiectione, quae fidei divinae actu est praestanda, limitanda tamen non esset ad ea quae expressis oecumenicorum Conciliorum aut Romanorum Pontificum huiusque Sedis decretis definita sunt, sed ad ea quoque extendenda, quae ordinario totius Ecclesiae per orbem dispersae magisterio tamquam divinitus revelata traduntur, ideoque universali et constanti consensu a catholicis theologis ad fidem pertinere retinentur».

Sed cum agatur de illa subiectione, qua ex conscientia ii omnes catholici obstringuntur, qui in contemplatrices scientias incumbunt, ut novas suis scriptis Ecclesiae afferant utilitates, idcirco eiusdem conventus viri recognoscere debent, sapientibus catholicis haud satis esse, ut praefata Ecclesiae dogmata recipiant ac venerentur, verum etiam opus

esse, ut se subiciant tum decisionibus, quae ad doctrinam pertinentes a Pontificiis Congregationibus proferuntur, tum iis doctrinae capitibus, quae communi et constanti Catholicorum consensu retinentur ut theologicae veritates et conclusiones ita certae, ut opiniones eisdem doctrinae capitibus adversae quamquam haereticae dici nequeant, tamen aliam theologicam mereantur censuram». DB 1681 sqq. (1533 sqq.). Unde «si quis dixerit, rationem humanam ita independentem esse, ut fides ei a Deo imperari non possit, anathema sit». Conc. Vatic. *de fide* can. 1, DB 1810 (1657).

THESIS

Ratio se submittere debet fidei et Ecclesiae magisterio

935. Censura. De fide est, rationem debere se submittere fidei et Ecclesiae definienti aliquid tamquam dogma divinitus revelatum. Quod autem ratio debeat se submittere etiam Ecclesiae definienti aliquid sub alia inferiore censura, est saltem doctrina catholica, ut ex documentis Pii IX nuper adductis liquido constat.

Prob. 1.° Apostolorum eorumque successorum est, confirmare fideles in fide, ne decipiantur *in sublimitate sermonum per philosophiam et inanem fallaciam;* et proscribere *falsi nominis scientiam, quam quidam promittentes, circa fidem exciderunt.* (Col. 2, 4-8; 1 Tim. 6, 20 sq.). Iam, si Ecclesia, una cum apostolico munere docendi, mandatum accepit fidei depositum custodiendi, ius etiam et officium divinitus habet falsi nominis scientiam proscribendi, ne quis decipiatur per philosophiam et inanem fallaciam. Cfr. Conc. Vatic., *Const. de fide cath.* cap. 4, et can. 2 *de fide et ratione,* DB 1795. 1816 (1645. 1664). Atqui huic iuri et officio, quod Ecclesia habet, respondet in subditis obligatio se submittendi fidei et Ecclesiae. Ergo cum haec declarat esse falsas vel fidei contrarias aliquas propositiones, quae nomine scientiae proferuntur, oportet ut subditi se submittant infallibili Ecclesiae magisterio. Quare «*si quis vobis evangelizaverit praeter id quod accepistis, anathema sit*». Gal. 1, 9.

936. 2.° S. Petrus Damianus, *Opusc.* 34 c. 5 scribit: «Quae tamen artis humanae peritia, si quando tractandis sacris eloquiis adhibetur, non debet ius magisterii sibimet arroganter arripere, sed velut *ancilla* dominae quodam famulatus obsequio subservire, ne si praecedit, oberret, et dum exteriorum verborum sequitur consequentias, intimae virtutis lumen et rectum veritatis tramitem perdat. Quis enim mani-

feste non videat, quia si argumentationibus istis, ut sese ordo verborum habet, fides adhibetur, divina virtus in temporum quibusque momentis impotens ostendatur?». ML 145, 603. Alii etiam Patres philosophiam *ancillam* Theologiae vocant. Ancillae autem est, se subicere imperio dominae. Quare optima est regula a S. Augustino tradita (928). «Atque ita teneamus Mediatorem nostrum, in quo sunt omnes thesauri sapientiae atque scientiae absconditi [Colos. 2, 3], ut neque falsae philosophiae loquacitate seducamur, neque falsae religionis superstitione terreamur». S. Augustinus, *De Gen. ad litt.* l. 1 c. 21 n. 41, ML 34, 262.

937. 3.° Eatenus ratio non deberet se submittere fidei et Ecclesiae magisterio, vel quatenus fides et Ecclesia possent falli, vel quatenus humana ratio esset revera independens, vel quatenus illa submissio scientiarum progressum impediret. Atqui nihil horum dici potest, ut ex dictis apertissime patet. Ergo ratio debet se submittere fidei et Ecclesiae magisterio. Cfr. Perrone, *De locis theol.* p. 3 s. 1 c. 3 a. 2; Mazzella, *De virt. inf.* n. 1078-1083. Wilmers, *De fide* n. 264 sqq.

Itaque scientia sacra accipit sua principia immediate a Deo per revelationem, non autem a scientiis naturalibus; quibus utitur tamquam ancillis ad maiorem manifestationem eorum, quae in ipsa traduntur. Quare hoc ipsum quod scientia sacra philosophicis disciplinis utatur, non est propter defectum vel insufficientiam eius, sed propter limitationem nostri intellectus; qui ex his, quae naturali ratione cognoscuntur, facilius manuducitur ad cognitionem eorum quae supra rationem posita sunt. Cfr. S. Thomas 1 q. 1 a. 5 ad 2; *In* 1 *sent. Proleg.* q. 1 a. 1; Canus, *De locis theol.* l. 9 c. 4.

TRACTATUS II

De spe

De spe theologica triplex venit quaestio agitanda: 1.ª De natura. 2.ª De proprietatibus. 3.ª De actibus eius.

CAPUT I

DE NATURA SPEI

Ut natura spei rite dignoscatur, haec tria potissimum perpendere oportet, scilicet: veram et strictam notionem spei theologicae, obiectum materiale, obiectum denique formale, secundum diversas formalitates quae in actu spei inveniuntur.

ARTICULUS I

DE VERA NOTIONE SPEI THEOLOGICAE

938. Spes proprie sumpta importat extensionem quandam appetitus in bonum, et ideo pertinet ad virtutem appetitivam. Cum vero virtus appetitiva moveatur a virtute cognitiva seu repraesentativa obiecti, oportet ut, secundum diversas rationes obiecti apprehensi, diversi quoque subsequantur motus in virtute appetitiva. Quare alius motus sequitur in appetitu ex apprehensione boni, alius ex apprehensione mali; alius ex apprehensione boni praesentis, alius ex apprehensione boni futuri; alius ex apprehensione boni facile assequibilis, alius ex apprehensione boni difficile assequibilis; alius ex apprehensione boni possibilis, alius ex apprehensione boni impossibilis. Non ergo omnis motus appetitivus pertinet ad spem. Spes enim, si proprie loquamur, «*est motus appetitivae virtutis, consequens apprehensionem boni futuri, ardui, possibilis adipisci, scilicet. extensio appetitus in huiusmodi obiectum*». S. Thomas, 1-2 q. 40 a. 2.

939. Ex hac definitione apparet obiectum spei debere esse *bonum, absens, arduum, possibile.* Itaque in obiecto spei quatuor sunt consideranda. Primo quidem quod sit *bonum,* per quod differt a timore. Secundo quod sit boni *futuri,* per quod differt a gaudio vel delectatione. Tertio quod sit boni *ardui,* per quod differt a desiderio. Quarto quod

sit bonum *possibile,* per quod differt a desperatione. Et ideo omnis spes, sive theologica sive non theologica, sive naturalis sive supernaturalis, est motus in *bonum,* et quidem ipsi speranti proprium; in bonum *futurum,* id est, nondum possessum; in bonum *arduum,* id est, cum aliqua difficultate adipiscibile; in bonum *possibile* adeptu, saltem secundum existimationem sperantis.

940. Iam vero, his quatuor obiecti condicionibus respondent in actu spei totidem diversae formalitates. Nam quia obiectum est bonum, actus spei est *amor;* quia obiectum est absens, actus spei est *desiderium;* quia obiectum est arduum, actus spei est *quaedam animi erectio;* quia obiectum est possibile, actus spei est *fiducia.* Unde bonitati obiecti respondet in spe amor; absentiae obiecti, desiderium; arduitati obiecti, erectio animi; possibilitati obiecti, fiducia. Ideo actus spei quatenus fertur in *bonum,* dicitur amor; quatenus fertur in bonum *absens,* dicitur desiderium; quatenus fertur in bonum *arduum,* dicitur spes; quatenus fertur in bonum *possibile,* dicitur fiducia. Cfr. S. Thomas, *Quaest. disp., de spe* a. 1.

941. Re quidem vera, spes, ut vidimus in S. Thoma, est motus seu extensio *voluntatis* in bonum; non enim agitur hic de spe prout est una ex passionibus appetitus sensitivi. Motus autem voluntatis in bonum est *velle.* Velle autem bonum est amare illud. Ergo actus spei est amor. Amor autem alius est *concupiscentiae,* alius *benevolentiae. Amor vero spei proprius est amor concupiscentiae.*

Sed amor concupiscentiae ulterius tripliciter esse potest, secundum quod eius obiectum consideretur vel uti praesens, vel uti absens, vel praescindendo ab eius praesentia et absentia. Nam amor de bono absente, nondum possesso, vocatur *desiderium;* amor de bono, praescindendo ab eius praesentia et absentia, appellatur *simplex complacentia.* Hinc triplex distinguitur amor: amor gaudii seu delectationis seu fruitionis; amor desiderii; amor denique simplicis complacentiae, qui etiam amor simpliciter appellari consuevit. *Amor autem spei propius, utpote respiciens bonum absens, est amor desiderii.*

942. *Obiectum spei dicitur praeterea esse arduum. Haec autem arduitas non stat in eo quod bonum speratum ita sit supra nostram facultatem, ut non sit assequibile nisi ab alio,* quemadmodum dixerunt illi qui arduitatem obiecti materialis ad obiectum formale spei pertinere arbitrabantur. Nam spes est de bono quod quis potest adipisci, sive per seipsum sive per alium; et ideo spes potest esse etiam de actu virtutis qui est in potestate nostra constitutus. Homo igitur sperat aliquid

adipisci, quandoque per propriam potestatem, quandoque vero per auxilium alienum. Cfr. S. THOMAS, 1-2 q. 42 a. 3 ad 3; *De spe q. unic.* a. 1.

Neque stat in ipsa excellentia et magnitudine boni sperati; quia etiam bonum virtutis caritatis est summe magnum et excellens, quin tamen unquam arduum esse dicatur. Dicendum itaque, praedictam arduitatem stare *in eo quod obiectum spei sit difficile acquisitu;* nam theologi loquentes de hoc obiecto requirunt quod sit aliquid assequibile cum aliqua difficultate; non enim aliquis dicitur sperare illud, quod statim, absque ulla prorsus difficultate, est in sua potestate ut habeat. Cfr. S. THOMAS, 1-2 q. 40 a. 1.

943. Huic arduitati obiecti diximus respondere in actu spei quandam animi *erectionem:* unde peccatores, considerantes misericordiam Dei «in spem *eriguntur*». TRID. sess. 6 cap. 6. Quae quidem erectio aliud non est, nisi conatus quidam voluntatis ad superandas difficultates, seu efficacia volitionis prosequendi bonum et adhibendi media ad illud assequendum, non obstante difficultate, quae in eo adest. *Spes enim praeter desiderium importat quendam conatum et quandam elevationem animi ad consequendum bonum arduum.*

944. *Tandem obiectum spei dicitur possibile.* Possibile autem esse potest sive per virtutem propriam sperantis, sive per virtutem alterius. Hoc secundo modo est possibile obiectum spei theologicae. Quo fit, ut spes sit desiderium *efficax,* motus quippe voluntatis in bonum, apprehensum ut impossibile, efficax esse non potest. Iam possibilitati obiecti respondet in actu spei *fiducia.* Est autem fiducia quaedam firmitas et certitudo derivata in actum spei ex actu intellectus. Fiducia itaque importat quendam modum spei; est enim fiducia spes roborata ex aliqua firma persuasione; seu quoddam robur spei, proveniens ex aliqua consideratione, quae generat vehementem persuasionem de bono obtinendo; et ideo fiducia ad magnanimitatem pertinet. Homo enim id, quod desiderat et aestimat assequibile, credit se assecuturum; motus autem ex hac fide subsequens in appetitu fiducia nominari consuevit. Cfr. S. THOMAS, 1-2 q. 25 a. 1; q. 40 a. 1 sq.; 2-2 q. 129 a. 6 ad 3; *De spe, q. unic.* a. 1.

945. Ex dictis patet, cur spes dicatur etiam *exspectatio.* Nam si attendamus communem modum loquendi, nihil aliud est exspectare aliquid, quam desiderare ut veniat. Attamen quia spes est motus circa bonum possibile obtentu per virtutem, sive propriam sive alienam, ideo, stricte loquendo, non omnis spes dici debet exspectatio. Cum enim

aliquis sperat adipisci bonum per virtutem propriam, tunc non dicitur exspectare, sed sperare tantum; cum vero illud adipisci sperat ex auxilio virtutis alienae, dicitur etiam exspectare, quasi *ex* alio sperare; quatenus nimirum cognitio boni praecedens non solum respicit bonum, quod desideratur, sed etiam illum, cuius auxilio adipisci speratur. Motus ergo spei interdum dicitur exspectatio propter inspectionem cognitionis praecedentis. Cfr. S. THOMAS, 1-2 q. 40 a. 2 ad 1; SUAREZ, *De spe* d. 1 s. 3 n. 12.

946. Ut vero analysis actus spei perficiatur, oportet notare, motus voluntatis, quos in spe adesse vidimus, nempe amorem, desiderium, erectionem animi, fiduciam, non semper ac necessario esse quatuor actus realiter distinctos, sed tantum quatuor formalitates unius eiusdem queactus: qui prout fertur in bonum, dicitur amor; prout fertur in bonum futurum, dicitur desiderium; prout fertur in bonum arduum, dicitur spes seu animi erectio; prout fertur in bonum possibile, dicitur fiducia, sicut superius dictum est.

Profecto amare et desiderare bonum absens re idem sunt: erigere se voluntatem ad vincendam arduitatem, quae est in assecutione boni desiderati, non est nisi efficacius desiderare bonum, non obstante eius arduitate; erectio igitur voluntatis circa bonum absens nihil aliud erit, nisi efficacior volitio seu efficacior amor, seu efficacius desiderium boni; efficacius autem desiderium re est ipsa fiducia, quippe quae, ut vidimus, idem est ac *spes roborata;* ergo amor, desiderium, erectio animi, fiducia, in spe non sunt necessario quatuor actus realiter inter se distincti.

947. Quae cum ita sint, non videtur satis probanda opinio eorum qui existimant, spem praesupponere quidem amorem concupiscentiae, ab hoc tamen realiter distingui. «Amor quippe, aiunt, est quaedam coaptatio affectus in rem amatam. Spes vero addit erectionem animi in ipsam tamquam in bonum arduum quod potest obtineri, etsi difficulter. Neque tantum ab amore, verum etiam ab aliis affectionibus sive voluntatis, sive appetitus sensitivi, suam spes distinctionem servat». BILLOT, *De virt. inf.* c. 2, *De spe, Proem.*

Contingit sane aliquem concupiscere quod non sperat; nemo autem sperare potest quod non concupiscit, ita ut actus spei praesupponat amorem concupiscentiae sicut differentia praesupponit genus, non vero sicut una res praesupponit alteram *realiter* distinctam: «quia spes est motus in bonum secundum rationem boni, quod de sua ratione est attractivum; et ideo est motus in bonum per se». S. THOMAS, 1-2 q. 25 a. 3.

Itaque ad quaestionem, *num spes supponat tantum, vel etiam realiter identificet secum, desiderium boni sperati?* Possumus respondere ad mentem D. Thomae, quod reapse identificat. Quia sicut eodem actu, quo bonum desideramus, illud et amamus, ideoque in uno eodemque actu est et ratio communis amoris et ratio specialis desiderii; sic eodem actu, quo bonum speramus, illud et amamus et desideramus, ita ut spes, supra rationem communem amoris ac desiderii, includat rationem specialem spei, quae consistit in conatu et erectione animi, ut dictum est. «Desiderium igitur potest sumi dupliciter: *primo* generice, inquantum est amor boni ut absentis et non possessi, et sic includitur in spe tamquam genus in specie; *secundo* specifice, inquantum est amor boni ut absentis et non possessi, sed est amor sine conatu et elevatione animi, et sic contradistinguitur a spe». MAURUS, *Opus Theol.* l. 6 q. 146 n. 13.

948. *At quaeres:* Si proprium virtutis spei est elicere actum, qui simul sit amor, desiderium, spes, fiducia; cur ista virtus denominatur *spes?*

Resp. Quia denominatio virtutis desumatur oportet ex eo, quod in ea est excellentius vel difficilius, et propter quod praesertim datur talis virtus. Sic, verbi gratia, quia in virtute caritatis primum et praecipuum est ratio amicitiae divinae, seu esse *carum* Deo, ideo haec virtus dicta fuit *caritas*. Pariter ergo in virtute spei, quoniam id quod est difficilius, et propter quod potissimum datur talis virtus, est *efficaciter* intendere in bonum arduum ac difficile; ideo virtus, quae ad hoc datur, dicta fuit *spes*. Cfr. SUAREZ, *De spe* d. 1 s. 3 n. 16.

Intellectis his omnibus de spe in genere, facile est intellegere, quid et qualis sit spes theologica. Tenendae itaque sunt sequentes propositiones, quae ex dictis instar corollarii logice sequuntur:

949. Dico I. ***Actus spei theologicae est desiderium efficax et fiduciale boni ardui, ut a Deo obtinendi.***

In hac definitione spei theologicae locum generis proximi occupat *desiderium*. Quod, cum sit motus voluntatis rationalis, spem ab omnibus affectionibus appetitus sensitivi apprime distinguit; cum sit actus prosecutivus, eam discernit etiam a timore; cum denique sit tendentia et veluti extensio voluntatis ad bonum absens, eam a simplici complacentia et a gaudio discriminat. Additur *efficax boni ardui,* quia haec verba exprimunt notam *specificam* spei, tum quia per haec verba significatur conatus seu erectio voluntatis, tum quia per eadem distinguitur spes et a desiderio inefficaci et a desiderio simpliciter tali; spes enim, licet conveniat cum simplici desiderio in eo quod ambo respiciant bonum

absens, differt tamen ab eo in duobus: *primo* quidem, quia desiderium est communiter de quovis bono absente et ideo attribuitur concupiscibili; spes autem semper est de bono arduo, et ideo attribuitur irascibili: *secundo,* quia desiderium est de bono etiam impossibili; spes vero tantum de bono possibili et probabiliter futuro. Per vocem *fiduciale* exprimitur ultima formalitas propria et differentialis actus spei, simulque haec non solum a desperatione, verum etiam a temeritate, audacia, praesumptione secernitur. Dicitur denique *boni ut a Deo obtinendi,* ad rationem theologicam significandam; quia praecise inquantum speramus aliquid ut possibile nobis per divinum auxilium, spes nostra attingit ad ipsum Deum, cuius auxilio innititur. Cfr. S. THOMAS, 2-2 q. 17 a. 1.

950. Dico II. ***Habitus spei theologicae est virtus per se infusa disponens et elevans potentiam ad eliciendos actus spei supernaturales.***

1.° *Est virtus,* quia bonum facit habentem, et actum eius reddit bonum. Ille enim dicitur actus bonus, qui nec excedit nec deficit a debita mensura. Humanorum autem actuum duplex est mensura: *una* quidem proxima, scilicet ratio; *altera* suprema, nempe Deus. Omnis igitur actus humanus, qui conformatur Deo et rationi, est bonus; ergo et pertinens ad aliquam virtutem; oportet enim ubicumque inveniatur aliquis actus humanus bonus, quod respondeat alicui virtuti humanae. Huiusmodi autem esse actum spei, patet ex dictis, et adhuc clarius ex dicendis patebit. Ideo «*beatus vir qui sperat in eo*». Ps. 33, 9. Ergo spes est virtus. *Et quidem theologica;* quia spes directe et immediate attingit Deum, ut obiectum; cum autem in hoc praecise consistat ratio virtutis theologicae, quod habeat pro obiecto Deum, manifestum est, spem esse virtutem theologicam. Cfr. S. THOMAS, 2-2 q. 17 a. 1 et 5.

2.° *Per se* infusa, nam «in ipsa iustificatione cum remissione peccatorum haec omnia simul infusa accipit homo per Iesum Christum, cui inseritur, fidem, spem et caritatem». TRID. sess. 6 cap. 7.

3.° *Disponens et elevans potentiam,* siquidem de ratione virtutis est disponere potentiam ad actus, quorum est virtus; disponit autem perficiendo et elevando eam ad eliciendos actus supernaturales, quos sola virtute naturali elicere non posset. Cfr. TRID. sess. 6 can. 3, DB 813 (695).

951. Dico III. ***Spes non est virtus intellectus, sed voluntatis.***

Quidam tamen catholici censuerunt, spem sitam esse formaliter in intellectu, tamquam in subiecto. Fides enim, aiebant, fundatur in veritate Dei, spes autem in fidelitate eius. Sicut ergo fidei est, iudicare Deum non mentiri; ita spei est, iudicare Deum in suis promissionibus

futurum fidelem. Quam quidem sententiam SUAREZ, *De spe* d. 1 s. 2 n. 4 vocat saltem temerariam. Et revera habitus per actus cognoscuntur. Actus autem spei est quidam motus seu extensio appetitus in bonum. Oportet ergo ut actus et habitus spei sint in parte appetitiva, non vero in apprehensiva. Cum vero non possint esse in appetitu sensitivo, quia obiectum spei non est sensibile, sed divinum; concluditur, actum et habitum spei necessario esse in appetitu superiore, qui dicitur voluntas. Praeterea, sicut iudicamus praemium esse reddendum pro meritis, ita etiam iudicamus poenam esse infligendam pro demeritis. Si ergo primum iudicium est actus spei, etiam erit alterum iudicium. Quod dicere nefas est, siquidem spes numquam circa malum versatur. Cfr. S. THOMAS, 2-2 q. 18 a. 1.

952. *Dices:* Irascibilis et concupiscibilis non sunt partes intellectivi appetitus, qui dicitur voluntas, sed sensitivi, ut optime probat S. THOMAS, 1 q. 82 a. 5. Sed spes, ut communiter dicitur, est in irascibili, quia irascitur contra arduitatem obiecti. Non ergo apparet, quomodo spes sit in voluntate.

Resp. Actus irascibilis et concupiscibilis dupliciter spectari possunt: *Uno modo* secundum quod sunt quaedam passiones, cum quadam scilicet concitatione animi provenientes, et sic communiter accipiuntur; et hoc modo sunt solum in appetitu sensitivo. *Alio modo* secundum quod significant simplicem affectum absque passione vel animi concitatione, et sic sunt actus voluntatis; et hoc etiam modo attribuuntur angelis et Deo. Quapropter ipsa voluntas potest dici *irascibilis* quatenus vult impugnare malum, non ex impetu passionis, sed ex iudicio rationis; et pari ratione potest dici etiam *concupiscibilis* propter desiderium boni. Et sic caritas et spes dicuntur esse in irascibili et concupiscibili, id est, in voluntate, secundum quod dicit ordinem ad huiusmodi actus. Cfr. S. THOMAS, 1 q. 82 a. 5 ad 1 sq.

953. Dico IV. ***Spes a fide et caritate est realiter distincta; et, ratione originis, medium inter ipsas occupat locum.***

Prima pars huius propositionis constat ex his quae diximus in n. 28 sq. de exsistentia et numero virtutum infusarum. Altera autem pars facile probatur. Nam triplex prioritas attendi potest: Alia *durationis,* secundum quam unum est prius alio in exsistendo; alia *generationis,* secundum quam unum disponit et viam aptat ad aliud, etsi utrumque simul tempore exsistat; alia denique *perfectionis* seu excellentiae, secundum quam unum est perfectius alio. Nunc vero, si fides, spes

et caritas conferantur inter se, prout sunt habitus, ordine *durationis*, nulla per se loquendo est prior alia, quoniam haec tria dona probabilius simul cum gratia sanctificante in ipsa iustificatione infunduntur (41 sqq.). Quare prioritas durationis et generationis non in habitibus, sed in actibus est consideranda.

Neque vero in actibus necessario attendenda est prioritas *temporis*, sed *naturae*. Nam cum dicimus, fidem ordine originis esse priorem spe, et spem priorem caritate, minime volumus significare, esse omnino necessarium, ut prius eliciatur actus fidei, deinde spei, ultimo caritatis; sed solum indicamus, quo ordine per actum unius virtutis istarum incitemur ad actum alterius virtutis, etiamsi actus omnium illarum virtutum in uno eodemque temporis instanti exerceantur. Cfr. VALENTIA, In 2-2 d. 2 q. 1 punc. 2.

954. Quibus positis, dicimus: 1.° Ordine *generationis* spes est posterior fide, prior autem caritate. Est posterior fide, quia ad hoc quod aliquis speret, necesse est ut obiectum spei proponatur ei ut possibile. Sed obiectum spei non nisi per fidem proponi potest. Ergo manifestum est, spem esse posteriorem fide. Est prior caritate, quia amor imperfectus, qualis imbibitur in spe, prior est amore perfecto, qualis reperitur in caritate. 2.° Ordine *excellentiae* spes est posterior caritate, quae est omnium virtutum regina. Etenim oportet quod, etiam inter ipsas virtutes theologicas, illa sit excellentior quae magis et perfectius attingit Deum. Atqui magis et perfectius attingit Deum caritas, quam fides et spes: nam caritas attingit Deum ut in ipso sistat; fides autem et spes, ut ex ipso nobis proveniat vel notitia veri vel adeptio boni. Ergo caritas excellentior est fide et spe; et per consequens ceteris omnibus virtutibus, quarum regina iure merito appellatur. Cfr. S. THOMAS, 2-2 q. 23 a. 6.

955. Si autem spes comparetur cum fide, et quaeratur, quaenam ex eis sit perfectior, non una est theologorum sententia. Lugo existimat, fidem esse digniorem ac perfectiorem spe. Quod quidem, inquit, theologi communiter affirmant; et merito quidem: nam virtutis excellentia aestimanda est ex unione quam virtus facit Deum inter et hominem. Iam, actus spei coniungit hominem cum Deo, ut obiecto separato et motivo sperandi; fides vero, prout est in intellectu, coniungit hominem cum divina veritate; et, prout est in voluntate, vult illam unionem immediatam intellectus cum veritate divina. Quae quidem unio perfectior est in genere suo, quam sit unio quae fit per actum spei. Cfr. LUGO, *De fide* d. 18 s. 2 n. 54; SALMANTICENSES, *De spe theol.* d. 2 dub. 2

§ 1 n. 17, ubi hanc sententiam vocant communiorem inter discipulos D. Thomae.

E contra, Suarez censet spem inter virtutes theologicas tenere medium locum perfectionis; ideoque et esse minus perfectam, quam sit caritas, quod est certum de fide; et esse magis perfectam, quam sit fides, quod non est certum, inquit, sed valde dubium. Cfr. SUAREZ, *De spe* d. 1 s. 6 n. 4; In n. 5 adducit pro hac sententia aliqua argumenta, quae LUGO l. c. recte solvere videtur.

956. Dico V. ***Spes natura sua tendit in bonum sperantis, non in bonum alterius.***

Quaeritur, an possimus spe theologica sperare alteri beatitudinem. Pro cuius solutione notandum est, aliud esse sperare beatitudinem alterius, et aliud sperare beatitudinem alteri. Iam vero, citra controversiam est, nos posse sperare beatitudinem alterius quatenus conducit ad propriam nostram beatitudinem. Certum est enim, spem tendere non solum in beatitudinem propriam, sed etiam in ea quae ad beatitudinem, sive acquirendam sive augendam, plus minusve conducunt; inter quae etiam aliena beatitudo numerari potest. *At quaestio est,* num possimus sperare beatitudinem alteri, ita ut alter sit subiectum *cui* illam et appetamus et adscribamus. Notandum praeterea, aliud esse velle alteri beatitudinem affectu simplicis complacentiae, et aliud velle alteri beatitudinem affectu spei proprio, id est, cum conatu et erectione animi respiciente beatitudinem alterius, ut bonum arduum et auxilio Dei obtinendum. Nam prior affectus non est actus spei; posterior autem, si detur, sine dubio ad spem pertinet. Quibus positis, dicendum est:

957. 1.° *Simpliciter et absolute loquendo, non possumus spe theologica sperare alteri beatitudinem.*

Haec conclusio est S. AUGUSTINI, *Ench.* c. 8 scribentis: «Est itaque fides et malarum rerum et bonarum... est etiam fides et praeteritarum rerum et praesentium et futurarum... Item fides et suarum rerum est et alienarum... Spes autem non nisi bonarum rerum est, nec nisi futurarum, *et ad eum pertinentium qui earum spem gerere perhibetur.* Quae cum ita sint, propter has causas distinguenda erit fides ab spe, sicut et vocabulo ita et rationali differentia». ML 40, 234 sq. Idem docet S. THOMAS, In 3 dist. 26 q. 2 a. 5 quaestiunc. 4 ad 2: «Fides non est tantum de illis quae pertinent ad se, sicut spes». Cfr. 2-2 q. 17 a. 3.

958. *Ratio est,* quia actus spei est motus concupiscentiae, ideoque tendens in bonum sperantis. Actus spei importat animi erectionem cum

securitate quadam, ex divino auxilio orta, consequendi bonum arduum, superandique obstacula quae illius consecutionem retardant. Haec autem locum non habent nisi circa bonum proprium sperantis; quae enim ei aliena sunt, nec sunt ipsi ardua, nec erectionem et conatum animi ex parte eiusdem requirunt. Accedit quod, simpliciter et absolute loquendo, actus spei nequit respicere alterum nisi affectu concupiscentiae; nam per se et absolute spes non supponit in sperante amicitiam seu benevolentiam ad alium. Ergo eo ipso iam non sperat beatitudinem alteri, sed sperat sibi beatitudinem alterius. *Consequentia* fluit, quia eo ipso quod affectus sit concupiscentiae, terminetur necesse est in bonum proprium ipsius sperantis; amor quippe concupiscentiae, quamvis possit tendere in alterum et in eius bona, haec tamen et illum refert ad seipsum, sibique concupiscit.

959. 2.° *Praesupposita per vinculum amoris unione cum altero, potest quis sperare alteri beatitudinem.*

Hanc assertionem docet D. Thomas, 2-2 q. 17 a. 3 his verbis: «Sed, praesupposita unione amoris ad alterum, iam aliquis potest sperare et desiderare aliquid alteri, sicut sibi: et secundum hoc aliquis potest sperare alteri vitam aeternam, inquantum est ei unitus per amorem: et sicut est eadem virtus caritatis, qua quis diligit Deum, seipsum et proximum; ita etiam est eadem virtus spei, qua quis sperat sibi ipsi et alii». Et in *Quaest. disput. q. unic. de spe* a. 4 ait: «Ex parte vero sperantis, principale obiectum est quod aliquis beatitudinem speret sibi; secundarium vero est quod speret eam aliis inquantum sunt quodam modo unum cum ipso, et bonum desiderat et sperat sicut et suum».

Suarez, *De spe* d. 1 s. 3 n. 19 scribit: «Addo vero propter D. Thom. interdum posse nos per virtutem spei sperare bona proximis, si illa spes non immediate ex motivo caritatis oriatur, sed respiciat bonum et commodum proximi, quatenus mihi est aliquo naturali modo coniunctus; non quod illa coniunctio sit ratio amandi amore supernaturali, sed quod sit condicio quaedam, qua posita, ego considero commodum alterius tamquam commodum meae naturae». Idem tradunt Valentia, In 2-2 q. 1 punc. 1, Salmanticenses, *De spe* d. 1 dub. 4 n. 69; thomistae communiter, multique alii.

960. *Confirmatur ratione,* quia amor unit amantem cum amato et facit ex utroque, unum, ita ut bona unius reputentur tamquam bona alterius. Ergo sicut amans sperat beatitudinem sibi, ita poterit illam sperare alteri amato. Ideo enim, nulla facta suppositione, nequit quis

alteri beatitudinem sperare, quia, nulla facta suppositione, alter remanet undequaque alter; proindeque nequit esse subiectum *cui* bonum speratur; bonum quippe speratum, inquantum tale, debet cedere in commodum appetentis: supposita autem coniunctione amoris unius cum altero, hic iam non sese habet ut alter; et sic poterit unus sperare alteri beatitudinem.

Revera, supposita hac amoris coniunctione, potest quis considerare beatitudinem alterius ut beatitudinem propriam, et ut bonum arduum propriis laboribus assequendum; ad cuius assecutionem erigitur animo confidens de auxilio divino. Nam in hoc casu amans reputat bona et mala sibi et amato communia, subit labores ad comparanda bona et repellenda mala amati; poterit itaque etiam suffragiis, orationibus, aliisque piis operibus conari, ut alter beatitudinem assequatur aeternam. Atqui nihil aliud requiritur ad actum spei. Ergo, supposita amoris unione, potest quis sperare alteri beatitudinem aeternam.

961. Quare, supposita tali unione, persona sperans non habet rationem finis *cui,* nisi prout est unum cum persona amata. Quo fit, ut utraque persona habeat rationem finis *cui* bonum speratur, seu ut bonum speratum non referatur ad solam personam sperantem, sed etiam ad personam amatam. Nec dicatur, huiusmodi actum confundi cum actu caritatis, quo alteri appetimus felicitatem aeternam. Nam caritas hic praesupponitur quidem, sed non semper ac necessario debet influere, ut motivum, in huiusmodi affectum, qui aliunde proprius est virtutis spei. Accedit quod ad hunc affectum non necessario praesupponatur caritas praecise supernaturalis, sed probabilius sufficit amor naturalis; quo praesupposito, potest quis desiderare et sperare alteri bonum supernaturale: sicut mater potest desiderare filio beatitudinem supernaturalem in commodum eius, nihil cogitando de Dei gloria, vel de alio proprio motivo caritatis: unde, etiamsi ipsa sit in statu peccati, poterit habere hunc amorem erga filium. Cfr. SUAREZ, *De spe* d. 1 s. 3 n. 19.

ARTICULUS II

DE OBIECTO SPEI MATERIALI

962. Obiectum materiale spei est quidquid spe theologica possumus sperare. Cum vero multa sint bona quae possumus sperare, multa quoque sunt bona quae sub ambitu obiecti materialis continentur. At inter haec multa unum est bonum maximum, ex quo cetera omnia procedunt, et ad quod cetera omnia referuntur; quod ideo iure merito vocatur ob-

iectum *primarium*, retento nomine obiecti *secundarii* ad omnia cetera denotanda.

Obiectum materiale primarium spei theologicae esse beatitudinem aeternam supernaturalem, ex catholicis nemo unquam negavit, nec in dubium revocavit. Et sane, illud est obiectum primarium spei, quod inter dona nobis divinitus promissa est maximum omnium, quodque per nostra opera praecipue quaerere debemus. Hoc autem sine dubio est beatitudo aeterna supernaturalis, dicente ipso Deo (GEN. 15, 1): «*Ego protector tuus sum, et merces tua magna nimis*»; [1] et adhortante Christo (MT. 6, 33): «*Quaerite ergo primum regnum Dei*»; et Apostolo scribente (ROM. 5, 2; TIT. 1, 2; 2, 13; 3, 7): «*Gloriamur in spe gloriae filiorum Dei*»: «*In spem vitae aeternae, quam promisit qui non mentitur, Deus*»: «*Exspectantes beatam spem, et adventum gloriae magni Dei, et Salvatoris nostri, Iesu Christi*»: «*Ut iustificati gratia ipsius, heredes simus secundum spem vitae aeternae*». Cfr. SUAREZ, *De spe* d. 1 s. 1 n. 2.

963. At vero duplex distingui solet beatitudo, *obiectiva* scilicet et *formalis*. Prima est ipsum obiectum, cuius possessione reddimur beati. Altera est ipsa obiecti possessio. Hinc quaeritur, ex duabus utra sit obiectum primarium. Qua de re triplex inter theologos reperitur sententia:

PRIMA SENTENTIA tenet, solum Deum esse obiectum primarium *adaequate* terminativum spei nostrae; beatitudinem autem formalem non esse obiectum spei, sed possessionem obiecti sperati; sicut obiectum spei in homine avaro non est possessio pecuniae, sed ipsa pecunia; quia avarus non sperat possessionem pecuniae, ut possidendam sed ut assecutionem obiecti sperati et possidendi; beatitudo ergo formalis non ingreditur inadaequate per modum partis in obiectum adaequatum spei theologicae. Ita SALMANTICENSES, *De spe* d. 1 dub. 1 n. 3.

SECUNDA SENTENTIA affirmat, Deum non esse obiectum immediatum, sive adaequatum sive inadaequatum, spei theologicae; sed rationem totius obiecti adaequati sitam esse in sola visione beatifica, quae est formalis beatitudo. Nam amor concupiscentiae terminatur immediate ad bonum proprium concupiscentis; sed amor spei est amor concupiscentiae; ergo debet terminari ad bonum proprium; atqui non Deus, sed sola eius possessio habet rationem boni proprii in concupiscente; ergo Deus nequit esse obiectum immediate terminans spem nostram. Sic DURANDUS, In 3 dist. 26 a. 2.

TERTIA SENTENTIA docet, ex utraque beatitudine, obiectiva nempe et subiectiva exsurgere obiectum primarium adaequatum spei theolo-

[1] Cfr. tamen *Pererius, A Lapide, Lamy* in h. l.

gicae, ita ut spes tendat in Deum et in possessionem eius, non tamquam in duos fines, sed tamquam in unicum indivisum finem. Nam Deus et eius visio non sunt duo fines, sed unus finis in se consideratus et alteri applicatus.

964. Porro cognitio obiecti appetitus tripliciter potest se habere: *Primo,* ita ut sit mera propositio obiecti; sic se habet fides respectu bonorum quae speramus, fide enim cognoscimus illa a Deo iustis esse promissa. *Secundo,* ita ut sit totale obiectum appetitus; sic se habet cognitio cursus siderum, aliarumque multarum rerum, quae in rerum natura inveniuntur; non enim appetimus ipsas res, sed solam earumdem cognitionem. *Tertio,* ita ut sit id, quo obiectum desideratum debemus possidere eoque frui; sic desideramus videre pulchra ac viridia prata, quorum visu recreamur; sic cupimus audire modulatam musicam, qua magnopere delectamur. Iam vero, in iis aliisque similibus casibus ex visione et re visa, ex auditione et musica audita, fit unum obiectum nostri appetitus. Simili modo, iuxta hanc tertiam sententiam, se habent Deus et eius visio relate ad obiectum primarium spei theologicae. Ita CONINCK, *De spe* d. 19 dub. 3 n. 43; SUAREZ, *De spe* d. 1 s. 1 n. 6; S. THOMAS, 1-2 q. 11 a. 3 ad 3.

965. Circa obiectum *secundarium* quaeritur speciatim, an etiam bona temporalia et naturalia possint esse obiectum spei theologicae. Pro resolutione autem quaestionis notandum est, huiusmodi bona dupliciter spectari posse, nempe, vel sine ullo respectu ad beatitudinem aeternam, vel quatenus aliquo modo ad illam conducunt. Si primo modo considerentur, planum est, illa non esse obiectum spei. Nam spes, cum sit virtus theologica, debet habere pro obiecto Deum. Sed actus, quo quis sperat bona temporalia absque ullo respectu ad vitam aeternam, non habet pro obiecto Deum. Non pro obiecto materiali, ut patet; neque pro formali, quia si Deus esset obiectum formale sperandi, haec obiecta sperarentur *propter Deum,* et sic non sperarentur absque ullo respectu ad vitam aeternam. Si vero praedicta bona considerentur secundo modo, tunc fatendum est, ea contineri intra ambitum obiecti materialis. Nam praeter Deum visione beatifica possidendum, qui est obiectum primarium, possumus sperare, ut obiectum secundarium, quidquid est vel potest esse medium ad visionem beatificam assequendam, sive spirituale sive materiale, sive naturale sive supernaturale; eiusdem quippe virtutis est sperare finem et media ad finem.

THESIS

Beatitudo obiectiva et formalis constituunt unum obiectum primarium spei theologicae. Obiectum autem secundarium sunt omnia bona, praesertim supernaturalia, quatenus ad consequendam beatitudinem conducunt

966. Pars 1.ª *Beatitudo obiectiva est obiectum spei.*

Prob. 1.° Obiectum primarium spei est summum bonum nostrum. Hoc autem est Deus. «*Quid enim mihi est in caelo? et a te quid volui super terram?... Deus cordis mei, et pars mea, Deus, in aeternum*». Ps. 72, 25 sq. «Erige spem tuam ad bonum bonorum omnium. Ipse erit bonum tuum, a quo tu in tuo genere factus es bonus, et omnia in suo genere facta sunt bona». S. AUGUSTINUS, *In Ps.* 102 n. 8, ML 37, 1323.

2.° De ratione virtutis theologicae est, quod immediate attingat Deum ut obiectum virtutis. Sed spes est virtus theologica. Ergo spes immediate terminatur in Deum tamquam in obiectum speratum.

3.° Quod credimus esse summum bonum nostrum, illud est etiam bonum quod potissimum speramus. Sed credimus Deum esse summum bonum nostrum. Ergo Deus est bonum quod maxime speramus. «Huc accedit, quia mihi se ipsum promittit, et id me in aeternum habiturum promittit. Tantum habeo et numquam non habeo. Magna felicitas. Pars mea Deus. Quandiu? In saecula... Qui aliud praemium petit a Deo, et propterea vult servire Deo, carius facit quod vult accipere, quam ipsum a quo vult accipere. Quid ergo, nullum praemium Dei? Nullum, praeter ipsum. Praemium Dei ipse Deus est. Hoc amat, hoc diligit; si aliud dilexerit, non erit castus amor... *Adhaerere,* inquit, *Deo bonum est* [Ps. 72, 28]; sed modo in peregrinatione, quia nondum venit res. *Ponere in Deo spem meam* [*ibid.*]; quandiu ergo nondum adhaesisti, ibi pone spem. Fluctuas, praemitte ad terram ancoram. Nondum haeres per praesentiam, inhaere per spem». S. AUGUSTINUS, *In Ps.* 72 n. 31 sqq. ML 36, 927 sq.; J 1474.

967. Pars 2.ª *Beatitudo formalis est obiectum spei.*

Prob. 1.° Finis ultimus hominis est obiectum spei primarium, siquidem natura in finem tendit, eumque desiderat donec possideat. Atqui beatitudo formalis, seu possessio Dei, est ultimus finis hominis. Finis namque dicitur dupliciter: uno modo obiectum in quod natura tendit, alio modo adeptio obiecti; quae sane non sunt duo fines, sed unus dumtaxat in se consideratus et alteri applicatus. Ergo beatitudo formalis est obiectum spei theologicae. Cfr. S. THOMAS, 1-2 q. 11 a. 3 ad 3.

2.° Res sperata eiusque possessio constituunt immediatum ac indi-

visum obiectum nostrae spei. Nam quando aliquam rem desideramus, non solum petimus ut res ipsa exsistat in se, sed etiam ut eam possideamus eaque fruamur, ita ut illud desiderium nec feratur in rem, prout consideratur separata a sui possessione ac fruitione, nec feratur in fruitionem ac possessionem, prout hae considerantur separatae a re; sed feratur in utramque simul, in rem scilicet ac in eius possessionem. Sic frigens non desiderat praecise exsistentiam caloris a se separati, nec huius inhaerentiam a calore separatam, sed desiderat calorem sibi inhaerentem; ita ut nec calor prout concipitur separatus ab inhaerentia, nec inhaerentia prout concipitur separata a calore, habeat ullam rationem obiecti, etiam partialis, desiderii illius qui frigore riget. Quare illius desiderium fertur in utrumque, in calorem scilicet et in eius inhaerentiam tamquam in unicum indivisum obiectum. Atqui talia sunt Deus eiusque possessio ac fruitio. Ergo haec constituunt unum immediatum obiectum spei theologicae.

Unde recte dicitur Deus per actum spei theologicae immediate attingi non solum ut potens beare, sed etiam ut actu beaturus. Sed actu non est beaturus, nisi per beatitudinem formalem. Ergo etiam beatitudo formalis pertinet ad obiectum spei. Vide quae diximus sub n. 964.

968. Pars 3.ª *Quaevis bona supernaturalia sunt obiectum spei theologicae.*

Diximus in thesi *praesertim supernaturalia,* quia bona intrinsece supernaturalia natura sua ducunt nos ad vitam aeternam, et plura ex illis sunt ad hoc omnino necessaria. Bona autem naturalia natura sua nec per modum meriti, nec per modum dispositionis, nec per modum impetrationis, sed solum per modum occasionis vel materiae virtutis supernaturalis, nos ad vitam aeternam conducere valent.

Prob. Ad eandem virtutem pertinet velle finem, et velle media ad finem, *primario* quidem finem, media autem *secundario;* nam quivis actus ad illam pertinet virtutem, ex cuius motivo elicitur; volitio autem finis et volitio mediorum eliciuntur ex eodem motivo; ergo volitio finis et mediorum ad eandem pertinet virtutem. Atqui omnia bona supernaturalia, ex definitione, sunt media ad beatitudinem aeternam consequendam. Ergo velle ac desiderare bona supernaturalia ad eam pertinent virtutem, ad quam pertinent velle ac desiderare beatitudinem aeternam. Sed velle ac desiderare beatitudinem aeternam pertinent ad spem. Ergo etiam velle ac desiderare bona supernaturalia ad spem pertinent.

969. Pars 4.ª *Etiam bona naturalia, quatenus ad beatitudinem conducunt.*

Dicitur *quatenus ad beatitudinem conducunt,* tum quia bona naturalia, secundum se sumpta, aeque possunt esse sive adiumenta sive impedimenta salutis, tum quia talia bona nequeunt esse obiectum materiale spei theologicae, nisi desiderentur propter obiectum formale eiusdem virtutis; quod, saltem partialiter, est Deus ut a nobis possidendus.

970. Prob. Id est obiectum materiale spei theologicae, quod petimus a Deo; quod enim petimus, id et sperare possumus. Atqui non solum supernaturalia, sed etiam naturalia petimus a Deo. Christus namque in *oratione dominica* docuit nos petere a Deo etiam bona naturalia. Cfr. inferius n. 980. Idem docet Ecclesia dum in suis precibus postulat liberationem a vexationibus daemonis, a fulgure et terrae motu, fertilitatem et fructus terrae, aliaque similia. «Ea ad spem pertinent, quae oratione dominica continentur». S. Augustinus, *Ench.* c. 114, ML 40, 285.

Cum vero bona naturalia honeste desiderari vel postulari non possint, nisi in ordine ad finem ultimum, qui est beatitudo aeterna; manifestum est, talia bona non posse esse obiectum spei theologicae, nisi quatenus ad beatitudinem referuntur. Alia ergo bona, quaecumque illa sint, non debemus petere, nisi in ordine ad beatitudinem aeternam. Unde ultimam hominis beatitudinem respicit spes primario et per se; alia autem, quae petuntur a Deo, non nisi secundario et quatenus ducunt in beatitudinem: simili modo ac fides, quae primario et per se respicit Deum, secundario autem ea quae ad Deum ordinantur. Cfr. S. Thomas, 2-2 q. 17 a. 2 ad 2.

971. Spes theologica debet attingere Deum sub ratione obiecti. Nunc vero, quando speratur bonum aliquod creatum in ordine ad aeternam beatitudinem, tunc attingitur etiam Deus; qui enim amat creaturam ut medium ad finem, eo ipso amat et finem, qui est Deus ut nobis bonus. Quando vero speratur bonum aliquod creatum sine ullo respectu ad beatitudinem aeternam, tunc per hunc actum spei non attingitur Deus ut obiectum; siquidem amatur creatura absque ullo respectu ad Creatorem. Bona igitur creata nequeunt esse obiectum spei theologicae, nisi quatenus conducunt in beatitudinem aeternam. Cfr. Catech. Rom. p. 4 c. 13 n. 9.

972. Coroll. Errarunt igitur fanatici illi, quos *quietistas* vocant, dicentes, nihil determinate esse a nobis desiderandum vel petendum; sed liberum nostrum arbitrium Deo ita esse donandum, ut de nulla re curam habeamus.

Unde damnatae sunt sequentes propositiones Michaelis de Molinos: «Non debet anima cogitare nec de praemio, nec de punitione, nec de paradiso, nec de inferno, nec de morte, nec de aeternitate» (7.ª). «Qui suum liberum arbitrium Deo donavit, de nulla re debet curam habere, nec de inferno nec de paradiso; nec debet desiderium habere propriae perfectionis nec virtutum nec propriae sanctitatis nec propriae salutis, cuius spem purgare debet» (12.ª). «Resignato Deo libero arbitrio, eidem Deo relinquenda est cogitatio et cura de omni re nostra, et relinquere ut faciat in nobis sine nobis suam divinam voluntatem». (13.ª). «Qui divinae voluntati resignatus est, non convenit, ut a Deo rem aliquam petat; quia petere est imperfectio, cum sit actus propriae voluntatis et electionis, et est velle, quod divina voluntas nostrae conformetur, et non quod nostra divinae: et illud Evangelii «*Petite, et accipietis*» [Ioh. 16, 24], non est dictum a Christo pro animabus internis, quae nolunt habere voluntatem: immo huiusmodi animae eo perveniunt, ut non possint a Deo rem aliquam petere» (14.ª). Quam quidem doctrinam contra Scripturam, Traditionem, praxim Ecclesiae, Sanctorumque exempla esse, nemo sanus est, qui non videat. Cfr. DB 1227. 1232 sqq. (1094. 1909 sqq.).

OBIECTIONES

973. Obi. c. 1.am p. Obiectum spei debet esse *absens*. Sed Deus non est *absens*, sed praesens. Ergo Deus nequit esse obiectum spei.

Resp. *Dist. mai.* Obiectum spei debet esse absens sub illa ratione, sub qua est obiectum spei *C.* etiam sub omni alia ratione *N. Contradist. min.* Deus non est absens, inspectus prout est obiectum spei *N.* inspectus prout est in se ipso *C.* Profecto Deus est obiectum spei nostrae, prout a nobis intuitive videndus; et sic est nobis absens vel futurus.

Inst. 1. Illud nunc speramus, de quo postea gaudebimus. Sed gaudebimus de visione seu possessione Dei. Ergo sola possessio Dei est obiectum primarium spei nostrae.

Resp. *Conc. mai. Dist. min.* Gaudebimus de visione Dei subiective et obiective inspecta *C.* de visione Dei tantum subiective inspecta *N.* Gaudebimus enim de visione concrete sumpta, prout nempe et seipsam et Deum visum comprehendit; siquidem gaudium nostrum erit de Deo ut bono per visionem et amorem a nobis possesso.

974. Inst. 2. Obiectum spei est idem ac obiectum desperationis, quia contraria circa idem versantur. Atqui desperatio proxime versatur tantum circa possessionem Dei, nemo etenim desperat de ipso Deo, sed de eius assecutione. Ergo obiectum primarium spei non est Deus, sed sola possessio eius.

Resp. *Dist. mai.* Obiectum spei et desperationis est idem et sub eodem respectu *N.* sub diverso *C.* Nam spes est motus prosecutivus, qui fertur in Deum ut in bonum possibile adipisci. Desperatio autem est motus aversativus, fuga nimirum a Deo ut a bono impossibili adipisci.

Inst. 3. Sicut timor se habet ad malum, ita se habet spes ad bonum. Sed timor non est proxime de Deo, sed de poena a Deo infligenda. Ergo nec spes est proxime de Deo, sed de beatitudine formali ex Deo proveniente.

Resp. *Neg. parit.* Ratio disparitatis stat in eo quod timor semper sit

de malo; Deus autem, etiam puniens, semper sit bonus; nihil igitur mirum, si Deus nequeat esse id quod proxime timetur. E contra, spes semper est de bono; unde nihil obstat quominus Deus sit id quod immediate speratur.

Hinc quod timor humanus timeat hominem et ut malum quoddam et ut causam mali; timor autem divinus non timeat Deum nisi ut causam mali, quia Deus malus non est, sicut est homo, nisi falso apprehendatur ut malus. Unde notanda est etiam differentia inter spem et timorem divinum: quia Deus est in se summe bonus, ideo potest Ipse sperari, non solum ut causa omnis boni, sed etiam ut obiectum nobis bonum; quia nullam habet in se rationem mali, ideo nequit timeri ut obiectum, sed solum ut causa mali, id est, quatenus potest causare in nobis malum poenae. Quare Deus potest immediate timeri per modum non mali infligendi, sed *infligentis poenam*. Immo, sicut Deus ut possidendus est obiectum spei, ita Deus ut amittendus potest esse obiectum timoris. Cfr. SUAREZ, *De spe* d. 1 s. 4 n. 1.

975. Inst. 4. Spes est amor concupiscentiae honestus. Atqui amor concupiscentiae, cuius obiectum immediatum est Deus, nequit esse honestus; nam hic amor ordinat Deum ad nos, minime vero nos ad Deum. Ergo non Deus, sed eius fruitio, est obiectum primarium spei.

Resp. *Conc. mai. Neg. min.* Ad rat. addit. *Neg. ass.* Quoniam praedictus amor concupiscentiae non ordinat Deum ad nos, sed nos ad Deum tamquam ad ultimum finem, cuius possessione perficimur, et in quo solo quietem nostram invenire possumus.

976. Obi. c. 2.am p. Obiectum formale spei debet esse adaequate divinum. Atqui non esset adaequate divinum si fruitio pertineret ad obiectum primarium; quia tunc etiam pertineret ad obiectum formale. Ergo fruitio vel possessio Dei non ingreditur constitutive ipsum obiectum primarium materiale.

Resp. *Dist. mai.* Debet esse adaequate divinum *physice N. moraliter Trans.* Fruitio quippe Dei et ipse Deus non sunt duo, sed unus dumtaxat finis; et ideo unum quid divinum moraliter efficiunt. Sicut in fide revelatio externa, quae est quid creatum, unum quid divinum cum prima Veritate constituit, estque pars constitutiva obiecti formalis.

Inst. 1. Ideo religio non est virtus theologica, quia attingit Deum ut adorandum includendo adorationem tamquam obiectum primarium. Idem ergo dicendum foret de spe, si haec attingeret Deum ut *fruendum,* includendo ipsam fruitionem tamquam obiectum primarium.

Resp. *Dist. antec.* Ideo religio non est virtus theologica, quia attingit Deum ut *adorandum,* includendo *solam* adorationem tamquam obiectum primarium *C.* includendo Deum et adorationem *N.* Nam religio non attingit Deum ut obiectum virtutis, sed ut subiectum *cui* cultus adorationis tribuitur.

977. Inst. 2. Beatitudo formalis, utpote quid creatum, referenda est ad Deum; ergo non est ultimus finis. Sed solum ultimus finis potest esse obiectum spei *primarium.* Ergo hoc non est beatitudo formalis.

Resp. Ergo beatitudo formalis non est ultimus finis *qui C. quo N.* Finis *qui* et finis *quo,* ut saepe diximus, non sunt duo fines, sed unus tantum

nobis applicatus. Unde sub data distinctione negatur consequens et consequentia.

Inst. 3. Cognitio rei amatae in actu amoris est condicio *sine qua non* ad amorem. Ergo a pari visio Dei est tantum condicio *sine qua non* ad amorem spei.

Resp. *Dist. antec.* aliquando *C.* semper *N.* Quando enim cognitio eiusque obiectum proponuntur per aliam cognitionem ut bonum *cognitum* amabile, tunc etiam cognitio rei amatae est obiectum partiale amoris (964). Iam, ita se habet visio Dei, quae, licet sit ultimus finis *quo,* proponitur tamen per fidem simul cum Deo ut bonum summe amabile; unde respectu spei se habet ut *quod.*

978. Obi. c. 3.am p. Spes, utpote virtus theologica, debet habere pro obiecto materiali immediato aliquid vere divinum. Sed bona supernaturalia non sunt vere divina. Ergo nec sunt obiectum spei.

Resp. Spes, utpote virtus theologica, debet habere aliquid vere divinum pro obiecto formali *C.* materiali *Subdist.* primario *C.* secundario *N. Contradist. min. Dist. conseq.* Ergo bona supernaturalia, a formali beatitudine distincta, non sunt obiectum spei formale *C.* materiale *Subdist.* primarium *C.* secundarium *N.*

979. Obi. c. 4.am p. Nihil est obiectum spei theologicae, nisi quod est beatitudo nostra vel ad illam conducit. Atqui bona naturalia nec sunt beatitudo nostra, nec ad illam conducunt. Ergo bona naturalia nequeunt esse obiectum spei theologicae.

Resp. *Conc. mai. Dist. min.* quoad secundum membrum: Bona naturalia non conducunt *directe* et *per se* ad beatitudinem *C.* ne quidem *indirecte* et *per accidens,* per modum nempe occasionis, vel materiae, circa quam exerceantur actus supernaturales *N.*

980. Inst. 1. Bona naturalia nequeunt esse obiectum spei, si non possunt esse materia orationis. Atqui non possunt esse materia orationis: 1.° Quia oratio est mentis ascensus ad Deum, appetitus vero rerum naturalium est descensus ad inferiora: 2.° Quia petitio quarta Orationis dominicae, quam nos circa victum et vestitum versari putamus, ad panem spiritualem spectat: 3.° Quia dum Christus iussit nos quaerere regnum Dei et iustitiam eius, monuit nos ne solliciti essemus de necessariis ad vitam (Mt. 6, 33); non enim dixit: quaerite primum regnum Dei, et postea haec alia bona naturalia; sed *haec omnia adicientur vobis,* nempe non quaerentibus: 4.° Quia saltem *determinate* nequeunt peti bona naturalia, sicut supernaturalia petuntur.

Resp. *Conc. mai. Neg. min.* Ad 1.um *Dist.* Est descensus ad inferiora appetitus rerum naturalium propter beatitudinem aeternam, et ut mediorum ad eam conducentium *N.* appetitus rerum naturalium propter seipsas, sistens nimirum in ipsis rebus naturalibus *C.*

Ad 2.um *Dist.* Petitio *quarta* Orationis dominicae, immo et *septima,* spectat panem spiritualem et bona supernaturalia *tantum N. etiam,* et quidem primario *C.* Porro in quarta et septima petitione non excluditur, sed potius includitur, nostra interpretatio de victu et vestitu, de expulsione

aut diminutione malorum etiam temporalium. Nam Patres, explicantes Orationem dominicam, quartae et septimae petitionis sensum etiam de bonis malisque temporalibus interpretantur. Cfr. S. AUGUSTINUS, *De serm. Dom. in monte* l. 2 c. 7 n. 25. ML 34, 1280.

Ad 3.um Christus l. c. reprobat *nimiam* sollicitudinem rerum temporalium, quae impedit vel retardat prosecutionem regni Dei *C. omnem* sollicitudinem *N.* Cfr. S. AUGUSTINUS, *Ibid.* c. 16 sq.

Ad 4.um Supernaturalia petimus *absolute,* quia numquam obsunt accepta, et *recte* petentibus dantur semper. Naturalia vero poscimus *condicionate,* si prosint nempe ad nostram salutem. Falsum igitur est, ea *determinate* peti non posse sub condicione, saltem implicita.

981. Obi. c. *Schol.* Fides nos docet: *a)* neminem salvandum, nisi sit praedestinatus; *b)* non omnes esse praedestinatos; *c)* neminem, sine speciali revelatione, posse esse certum de sua praedestinatione. Ergo in hoc dubio, ut voluntas humana sit conformis voluntati divinae, non debet suam petere salutem, sed indifferenter se habere, ut fiat voluntas Dei, sicut in caelo, et in terra, id est, in nobis.

Resp. *Conc. antec. Neg. conseq.* dicente S. Petro: «*Quapropter, fratres, magis satagite, ut per bona opera certam vestram vocationem et electionem faciatis*», 2 PETR. 1, 10; et Domino nostro Iesu Christo; «*Regnum caelorum vim patitur, et violenti rapiunt illud*». MT. 11, 12. Nam revera, si argumentum adversariorum aliquid valeret, probaret, ne quidem pro aliorum salute esse quidquam nobis laborandum. Porro incertitudo praedestinationis non debet compescere nostrae salutis studium, sed potius excitare illud. Eos enim praedestinavit Deus, quos praescivit petituros salutem, et laboraturos et perseveraturos in bono usque ad finem, ad illam consequendam. Cfr. KILBER, *Theol. Wirc.* t. 8 n. 237 sqq.

ARTICULUS III

DE OBIECTO FORMALI SPEI

982. Vidimus superius (939) obiectum spei debere esse bonum, absens, arduum, possibile; et ideo actum spei quatenus fertur in bonum, esse amorem; quatenus fertur in bonum absens, esse desiderium; quatenus fertur in bonum arduum, esse quandam animi erectionem; quatenus fertur in bonum possibile, esse fiduciam.

Hinc natae sunt plures theologorum sententiae circa obiectum formale spei theologicae. Nam aliqui considerantes arduitatem obiecti, dixerunt, obiectum formale spei esse Deum sub ratione formali ardui et excedentis facultatem humanam; ita ut caritatis sit amare et desiderare Deum, spei vero tantum sperare.

Alii considerantes erectionem animi, affirmarunt, obiectum spei esse Deum ut auxiliatorem; sicut enim fides nititur in Deo testificante, ita

spes in Deo opitulante: igitur duo attributa divina, inquiunt, constituunt formaliter obiectum spei, omnipotentia scilicet, qua Deus potest, et misericordia, qua vult nobis auxiliari.

Alii considerantes insuper fiduciam, voluerunt, obiectum formale spei esse omnipotentiam et misericordiam Dei fidelitate obligatam; ita ut haec tria Dei attributa sint prorsus necessaria et sufficientia.

Alii considerantes bonitatem obiecti, docuerunt, obiectum formale spei esse Deum ut summum bonum, amabile amore concupiscentiae.

Alii denique considerantes omnes formalitates quae in spe dantur, asseruerunt, obiectum formale adaequatum spei theologicae esse Deum ut nobis bonum, auxiliatorem et promissorem fidelem: dicunt ergo, haec quatuor divina attributa, nempe, bonitatem Dei respectivam, omnipotentiam, misericordiam, fidelitatem in promissis, pertinere ad obiectum formale spei: bonitatem, secundum formalitatem amoris; omnipotentiam et misericordiam, secundum formalitatem erectionis animi; fidelitatem, secundum formalitatem fiduciae. Quibus poteris addere sententiam sane singularem Perronii, quae sic se habet: «Obiectum formale spei est Deus, ut bonus nobis et in suis promissionibus infinite *verax*». PERRONE, *De virt. theol.* p. 2 n. 19.

Quibus praegressis, sententiam nobis probabiliorem ostensuri, sequentes statuimus propositiones:

983. Prop. I. ***Arduitas consequendi obiectum spei non est obiectum formale eius.***

Propositio est certa et communis iam apud theologos. Nam arduitas sic se habet in obiecto spei, sicut obscuritas in obiecto fidei. Fides autem non assentit obiecto suo propter eius obscuritatem. Ergo similiter spes non se erigit in bonum praecise propter eius arduitatem, sed propter illud, quo ipsum bonum reputatur assequibile. Revera arduitas boni, secundum se sumpta, habet rationem mali; ac proinde non potest movere voluntatem ad prosequendum bonum. Bonum arduum seu difficile potest spectari dupliciter: *primo,* ut est bonum, et sub hoc respectu habet in se rationem sufficientem ut in ipsum tendatur; quod pertinet ad virtutem spei: *secundo,* ut est difficile, et sub hoc respectu habet in se rationem sufficientem ut ab ipso recedatur; quod pertinet ad passionem desperationis. Dicendum itaque, quod ratio appetendi seu tendendi in bonum, non sit arduitas, sed potius bonitas. Cfr. S. THOMAS, 1-2 q. 23 a. 2; q. 25 a. 3 ad 2; CONINCK, *De fide* d. 19 dub. 2 n. 30; SUAREZ, *De spe* d. 1 s. 3 n. 1 sq.

984. Prop. II. *Obiectum formale spei theologicae, prout haec dicit formalitatem desiderii seu intentionis in Deum, est ipsemet Deus ut nobis bonus.*

Hanc sententiam tuentur Suarez, Viva, Coninck, Erber, Oviedo, Platelli, Mazzella, Billot, Pesch, Mendive, Casajoana, multique alii, adversus Vazquez, Lugo, Maeratium, Schiffini, thomistas fere omnes. Ratio huius disparitatis inter auctores in eo stat, quod actum amoris concupiscentis, seu desiderium efficax boni divini, illi existiment esse de essentia actus spei; hi vero censeant, tantum praesupponi ad spem proprie dictam, quae formaliter consistit in sola erectione animi. Cfr. CASAJOANA, *De virt. inf.* n. 121-126; PESCH, *Praelect. Dogm.* t. 8 n. 492-496.

985. Quare ut vis argumenti, quo thesis probatur, clarius fulgeat, haec, quae sequuntur, prae oculis sunt habenda:

1.° *Actus spei non est actus intellectus, sed voluntatis,* ut ex dictis superius (951) evidenter constat.

2.° *Praeter amorem caritatis, datur alius amor honestus concupiscentiae erga Deum,* ut alibi n. 888 sq. 1121 sqq. aperte probatur.

3.° *Ex hoc amore concupiscentiae nascitur desiderium beatitudinis, quod, si contineat in se aliquam fiduciam assecutionis, est actus spei.* Quod ex amore concupiscentiae nascatur desiderium beatitudinis liquet ex eo, quod omnis amor pariat desiderium obiecti amati, si hoc nondum possideatur. Alterum etiam patet ex eo, quod spes, docente S. Thoma, importet extensionem quandam appetitus in bonum, definiaturque *motus appetitivae virtutis, consequens apprehensionem boni futuri, ardui, possibilis adipisci, scilicet, extensio appetitus in huiusmodi obiectum.* (1-2 q. 40 a. 2). Quae quidem definitio apprime convenit desiderio quod ex amore beatitudinis nascitur in nobis. Ergo si desiderium possidendi Deum continet in se aliquam fiduciam possidendi illum, erit actus spei.

986. Porro non omne desiderium beatitudinis est spes, sed certe omnis spes theologica est desiderium beatitudinis. Quia sperare est actus voluntatis circa bonum, non enim proprie loquendo est spes nisi de bono, et per hoc differt spes a timore, qui est de malo. Actus vero voluntatis circa bonum nequit intellegi, quid aliud sit, nisi velle bonum. Cum autem hoc sit absens, necessario erit motus appetitus tendentis in bonum distans, qui ex ipsa definitione desiderium vocatur. Ergo omnis actus spei theologicae est desiderium beatitudinis; quae profecto est obiectum bonum, absens, arduum, possibile adipisci. Eiusmodi ergo desiderium continet in se omnes condiciones quae in spe ab Angelico Doctore exiguntur.

987. Quamvis spes et desiderium non differant re, siquidem sunt unus idemque actus, differunt tamen ratione; quia idem numero actus dicitur desiderium quatenus est extensio appetitus in bonum absens, dicitur vero spes quatenus est motus in bonum arduum; ut spes, requirit persuasionem obtinendi tale bonum; ut desiderium, non exigit hanc persuasionem, sed solum quod sit bonum appetenti; ut spes, dicit erectionem animi seu quendam conatum et elevationem animi ad consequendum bonum arduum, quam erectionem non dicit ut desiderium simpliciter tale. Ista tamen erectio non distinguitur re ab ipso desiderio efficaci et fiduciali obtinendi beatitudinem per auxilium Dei, non obstante quavis difficultate. Quare spes theologica, ut actus, recte definiri etiam solet: *Desiderium efficax boni supernaturalis, praesertim beatitudinis, absentis, obtentu difficilis, probabiliter futuri, cum erectione animi adversus quasvis difficultates, fundata in promissionibus et auxiliis divinis.*

988. 4.° *Amor concupiscentiae, desiderium et spes ad eandem pertinent virtutem, quae non est caritas, sed spes.* Quia radix desiderii et spei est amor, ut per se patet. Sed actus per se ordinati, quorum unus est radix aliorum, ad eandem virtutem spectant; quippe qui respectu virtutis eandem retinent rationem formalem. Ergo eiusdem virtutis est amare, desiderare, sperare bonum. Hanc autem virtutem non esse caritatem patet, quia caritas fertur in Deum amore amicitiae, haec vero virtus amore concupiscentiae, fertur enim in Deum ut summum bonum et commodum nostrum: non esse fidem, aperte colligitur ex eo quod fides sit virtus intellectualis; amare autem, desiderare, sperare, sint actus voluntatis. Sequitur ergo esse spem, cum sit virtus theologica, et nonnisi tres virtutes theologicae dentur.

989. 5.° *Tum caritas tum spes attingunt sane Deum sub ratione formali ultimi finis, modo tamen valde diverso.* Re quidem vera, finis ultimus et summum bonum convertuntur. Nunc vero, summum bonum spectari potest dupliciter: *Primo* absolute, id est, inquantum est bonum sibi et in seipso. *Secundo* relative, id est, inquantum est bonum creaturae rationali. A pari igitur ultimus finis duobus modis accipi potest: *Primo modo* in genere boni relativi, quod unusquisque appetit sibi. *Altero modo* in genere boni absoluti, quatenus nimirum est finis, cuius gratia sunt omnia, propter se et super omnia diligendus, ad quem omnia sunt referenda, ideoque ad quem et nosmetipsos cum tota nostra beatitudine referre debemus. In primo modo attenditur ratio ultimi finis secundum quid, in altero autem simpliciter. Finis ultimus consideratus

primo modo est obiectum spei, consideratus autem altero modo est obiectum caritatis.

Amor alius est perfectus, alius autem imperfectus. Amor perfectus est ille, quo aliquis amatur secundum se, v. g. ut amicus amat amicum: imperfectus vero est ille, quo aliquid amatur non secundum se, sed ut redundet in bonum ipsius amantis, sicut homo amat rem, quam concupiscit. Primus amor pertinet ad caritatem, quae inhaeret Deo secundum seipsum; alter vero pertinet ad spem, «quia ille, qui sperat, aliquid sibi obtinere intendit». S. THOMAS, 2-2 q. 17 a. 8.

990. *His igitur praemissis, iam facile est probare propositionem nostram.* Profecto spes theologica secundum formalitatem desiderii est amor concupiscentiae. Sed amor theologicus concupiscentiae habet pro motivo, seu obiecto formali *quod,* bonitatem Dei respectivam. Ergo obiectum formale spei theologicae, prout haec dicit formalitatem desiderii, est Deus quatenus nobis bonus. Revera quia actus spei est amor, habet pro obiecto bonitatem; quia est amor theologicus, habet pro obiecto bonitatem Dei; quia est amor concupiscentiae, habet pro obiecto bonitatem Dei respectivam.

Adde quod Deus, non nisi consideratus secundum bonitatem respectivam, habet pro nobis rationem boni absentis, ardui, obtentu possibilis. Bonum autem non movet nos ad amorem inquantum est absens, arduum, possibile, sed praecise inquantum bonum. Quare si Deus moveret nos non sub ratione boni, sed sub alia, non moveret nos ad amorem; et, deficiente amore, deficerent et desiderium et erectio animi contra difficultates, quae se offerunt, in prosecutione Dei. Itaque sicut ad quaestionem, cur homines mundani tan ferventer sperent divitias, recte respondetur, quia illas reputant magnum bonum; ita ad quaestionem, cur speremus possidere Deum, rectissime respondemus, quia haec possessio est nobis valde bona, si actus spei consideretur prout est desiderium seu extensio appetitus in obiectum.

991. Spes, ait D. Thomas, duo respicit, bonum scilicet quod obtinere intendit, et auxilium per quod illud bonum obtineatur. Bonum autem quod aliquis sperat obtinendum, habet rationem causae finalis. Unde spes respicit beatitudinem aeternam sicut finem ultimum; facit tendere in Deum sicut in quoddam bonum finale adipiscendum. Atqui ita se habet finis in operabilibus sicut principium in demonstrativis, et ideo diversitas finium diversificat virtutes. Ergo Deus, ut finis noster, seu ut bonum nostrum finale adipiscendum, diversificat spem ab aliis

virtutibus; ideoque sub hac ratione est obiectum formale spei, utpote specificativum eius. Cfr. S. THOMAS, 2-2 q. 17 a. 4; a. 6 ad 3; 1-2 q. 44 a. 2 ad 3.

992. Prop. III. ***Obiectum formale spei theologicae, prout haec dicit erectionem animi, est Deus ut auxiliator noster.***

Omnes concedunt spem nostram esse fundatam in Deo auxiliatore. Nam, docente TRID. sess. 6 cap. 13, «in Dei auxilio firmissimam spem collocare et reponere omnes debent». DB 806 (689). At spem fundari in Deo auxiliatore potest intellegi saltem tripliciter:

993. *Primo,* quatenus fides de Deo auxiliatore est condicio *sine qua non* ad sperandum. Nisi enim praecederet fides de omnipotentia divina, vi cuius non est impossibile apud Deum omne verbum; et de divina misericordia, vi cuius Deus vult nos sua omnipotentia adiuvare; fieri non posset ut Deus, summum bonum nostrum supernaturale, apprehenderetur tamquam possibile, et consequenter nec ut efficaciter appeteretur.

994. *Secundo,* quatenus Deus auxiliator est causa efficiens eorum quae speramus. Haec etenim non possunt esse obiectum spei nostrae, nisi sint nobis obtentu possibilia; obtentu autem possibilia fiunt nobis per potentiam, qua Deus potest; et per pietatem, quas Deus vult nobis illa condonare. Spes enim, ut nuper diximus, non solum respicit bonum, quod obtinere intendit, sed etiam auxilium, per quod bonum illud est obtinendum. *Primum* habet rationem causae finalis; *alterum* habet rationem causae efficientis. Spes igitur attingit Deum, tum sicut ultimam causam finalem, cuius bonitatem adipisci exspectat, tum sicut primam causam efficientem, in cuius validissimo auxilio nititur. Cfr. S. THOMAS, 2-2 q. 17 a. 4 sq.

995. *Tertio,* quatenus Deus auxiliator, consideratus praecise qua auxiliator, sit, stricte loquendo, obiectum formale spei. Et solus hic tertius modus in controversiam venit. Cum enim theologi omnes ultro concedant, spem fundari in Deo auxiliatore tamquam *in condicione* praerequisita ad sperandum, et tamquam *in causa efficiente* rerum sperandarum, tota quaestio ad hoc reducitur: an spes nostra fundetur in Deo auxiliatore, etiam tamquam *in suo obiecto formali*. Negant Suarez, Coninck, Granadus, Hurtadus, Casajoana et alii. Affirmant thomistae fere omnes, Vazquez, Erber, Viva, Kilber, Mazzella, Mendive, Billot, Pesch, et alii multi. Cfr. SUAREZ, *De spe* d. 1 s. 2 sq.; CONINCK, *Comment.* d. 19 dub. 4; GRANADUS, *In Sum.* tr. 1 d. 1 s. 2 sq.; HURTADUS,

De tribus virt. theol. d. 97; CASAJOANA, *De virt. inf.* n. 124 sq.; VAZQUEZ, In 1 d. 84 c. 2; d. 235 c. 4; In 1-2 d. 5 c. 5; BILLUART, *De spe* a. 2; VIVA, *De spe* q. 1 n. 6; RIPALDA, *De spe* d. 23 s. 1; PLATELLI, *De spe* n. 322 sq.; ERBER, *De virt. theol.* tr. 6 d. 9 a. 1 n. 588; MAZZELLA, *De virt. inf.* n. 1124 sqq.; MENDIVE, *De virt. inf.* n. 331 sqq.; BILLOT, *De virt. inf.* thes. 26; PESCH, *Praelect. Dogm.* t. 8 n. 497; SALMANTICENSES, *De spe theol.* d. 1 dub. n. 50.

996. Prob. 1.° S. Scriptura ad fovendam spem nostram passim adducit tamquam motivum auxilium Dei: «*Deus meus adiutor meus, et sperabo in eum*». Ps. 17, 3. «*In Deo salutare meum et gloria mea; Deus auxilii mei, et spes mea in Deo est. Sperate in eo omnis congregatio populi; effundite coram illo corda vestra; Deus adiutor noster in aeternum*». Ps. 61, 8 sq. Nec quidem raro Scriptura duplicem illam proprietatem huius auxilii commemorat, omnipotentiam videlicet et misericordiam: «*Deus fortis meus, sperabo in eum*». 2 REG. 22, 3. «*Sperasti in Domino Deo forti*». Is. 26, 4. «*Ego autem in misericordia tua speravi*». Ps. 12, 6.

997. 2.° *Ex auctoritate D. Thomae.* «Sic igitur, inquit, sicut formale obiectum fidei est veritas prima, per quam sicut per quoddam medium assentit his quae creduntur, quae sunt materiale obiectum fidei; ita etiam formale obiectum spei est auxilium divinae potestatis et pietatis, propter quod tendit motus spei in bona sperata, quae sunt materiale obiectum spei». *(Quaest. Disp., De spe q. unic.* a. 1). «Inquantum ergo speramus aliquid, ut possibile nobis per divinum auxilium, spes nostra attingit ad ipsum Deum, cuius auxilio innititur» (2-2 q. 17 a. 1). «Spes, de qua nunc loquimur, attingit Deum innitens eius auxilio ad consequendum bonum speratum» *(Ibid.* a. 2). Cfr. 2-2 q. 23 a. 3; q. 28 a. 4; 1-2 q. 64 a. 4; In 3 dist. 26 q. 2 a. 3 sol. 1). Idem docet SERAPHICUS DOCTOR, In 3 dist. 26 a. 4 q. 2.

998. 3.° Illud est obiectum formale spei, sumptae secundum formalitatem erectionis animi, quod nos movet ad sperandam beatitudinem, non obstante eius arduitate. Sed hoc praestat virtus Dei auxiliatrix. Nam ex consideratione divinae omnipotentiae, qua Deus potest, et divinae misericordiae, qua Deus vult nos adiuvare, excitamur profecto et erigimur ad aeternam beatitudinem sperandam, non obstantibus tot tantisque difficultatibus quae in eius consecutione occurrunt. Quare interroganti, cur speremus nos consecuturos tantum bonum, tamque eminens et arduum, recte respondemus: quia Deus potens et misericors non confundit sperantes in se; quia Ipse potest et vult praestare nobis

omnia auxilia quae ad tantum bonum assequendum requiruntur; quia audimus Deum dicentem: «*Noli timere... ego protector tuus sum, et merces tua magna nimis*». GEN. 15, 1. Non aliter ac homo graviter infirmus, interrogatus, cur nihilominus sanitatem speret, reponit: quia praesto est medicus gnarus, ad medicinam efficacem subministrandam paratus.

999. Prop. IV. ***Obiectum formale spei theologicae, prout haec dicit fiduciam, est fidelitas Dei in promissis.***

Ita sentiunt fere omnes qui praecedentem propositionem tuentur. Dicunt enim obiectum formale spei esse virtutem et misericordiam Dei per divinas promissiones *obligatam*. Contradicunt qui volunt obiectum formale spei esse solam bonitatem Dei respectivam; praeterea et pauci alii qui contendunt, illud in solis attributis omnipotentiae et misericordiae Dei esse formaliter reponendum (982).

1000. Prob. 1.° Obiectum formale spei theologicae, sumptae secundum formalitatem *fiduciae*, est illa ratio vi cuius *confidimus* bona sperata nos esse obtenturos. Atqui haec ratio est Deus ut promissor fidelis, seu Dei promittentis fidelitas. Quia fiducia obtinendi ea, quae speramus, ex eo praecise ac formaliter habetur, quod Deus sit promissor fidelis; ex hac quippe fidelitate inferimus certo, obiectum spei esse revera futurum, et sine hac fidelitate id nobis aliunde, *sicut oportet*, constare non potest.

Ut enim spes, etiam secundum rationem fiduciae, sit vera virtus theologica, non satis est ut habeat pro motivo futuritionem *formalem* obiecti sperati, certam ex parte Dei et nobis quocumque modo notam, sed requiritur futuritio *causalis* nobis per fidem nota; quae, ut possibilis, ab omnipotentia; ut certo futura, a fidelitate Dei promittentis causetur necesse est. Siquidem, seclusa *fideli* promissione, ex omnipotentia, misericordia, liberalitate, aliisque Dei attributis potest quidem haberi sufficiens motivum alicuius fiduciae, non autem illius firmissimae fiduciae, quam spes theologica requirit.

1001. 2.° Spes, ratione fiduciae, dicit firmitatem et certitudinem, docente Apostolo: «*Ut per duas res immobiles, quibus impossibile est mentiri Deum, fortissimum solatium habeamus, qui confugimus ad tenendam propositam spem; quam sicut anchoram habemus animae tutam ac firmam*». HEBR. 6, 18 sq. Atqui huius firmitatis motivum assignatur ab ipso Apostolo fidelitas Dei promittentis. Nam ibidem v. 23 «*teneamus*, inquit, *spei nostrae confessionem indeclinabilem, fidelis enim est qui repromisit*»: et ad TITUM 1, 2: «*In spem vitae aeternae, quam promisit*

qui non mentitur, Deus». Ergo obiectum formale spei theologicae, prout haec dicit fiduciam, est fidelitas Dei in promissis. Cfr. TRID. sess. 6 cap. 13, DB 806 (689).

1002. *Quae ut nobis melius innotescant, haec, quae sequuntur, bene sunt consideranda:* 1.° Quamvis ad spem generaliter sumptam sufficiat potentia, benignitas, liberalitas benefactoris, absque ulla formali promissione; haec tamen ad spem theologicam est omnino necessaria. Ratio est, quia spes theologica, ex parte obiecti formalis, est firmissima et certissima; supponit ergo Deum non solum pronum, sed etiam obligatum ad dandam nobis beatitudinem et media requisita ad illam assequendam, si per nos non steterit. Haec autem obligatio Dei nonnisi per fidelissimam eius promissionem haberi potest.

1003. 2.° In Deo, ut promissore fideli, distinguendae sunt promissio et fidelitas divina. Iam vero, non solum fidelitas, verum etiam ipsa divina promissio videtur esse obiectum partiale spei; tum quia hoc sat clare significatur in sacris litteris, tum quia promissiones divinae reapse movent nos ad exspectanda illa quae Deus promisit. Nam sicut in Deo revelante, tum revelatio tum auctoritas revelantis constituunt obiectum formale fidei; ita in Deo promittente, tum promissio tum fidelitas divina spectant constitutive ad obiectum formale spei. Ergo etiam promissiones Dei, creditae per praevium actum fidei, sunt revera partiale obiectum formale spei theologicae.

Dices fortasse: Promissio divina, cum sit ipsamet *revelatio* promissoria, est obiectum formale fidei, ergo nequit esse obiectum formale spei; nisi dicatur, fidem et spem habere idem obiectum formale. *Respondetur,* exinde non sequi, fidem et spem habere idem obiectum formale adaequatum, sed inadaequatum tantum, et quidem secundum elementum minus principale, in quo nulla apparet repugnantia. Nam obiectum adaequatum fidei, qua credimus promissiones divinas, est promissio Dei eiusque auctoritas, sita formaliter in sapientia et veracitate; obiectum vero adaequatum spei, est promissio Dei eiusque virtus auxiliatrix, sita formaliter in omnipotentia et misericordia per fidelitatem obligata.

1004. 3.° Quamvis promissio Dei sit motivum partiale spei, nihilominus non solum bona promissa, verum etiam non promissa, ut perseverantiam finalem, gratias efficaces, aliaque eiusmodi, probabilius spe theologica possumus sperare. Quia, licet haec bona non sint determinate promissa, sunt tamen aliquo modo contenta in promissionibus illis generalibus: «*Petite, et dabitur vobis; quaerite, et invenietis; pulsate, et ape-*

rietur vobis». Mt. 25, 15. Ex quibus promissionibus certo scimus quod «*facienti quod est in se, Deus non denegat gratiam*». Quapropter promissiones istae generales simul cum omnipotentia, misericordia, benignitate, liberalitate Dei, haud parum excitant nos ad speranda etiam illa bona, quae non sunt in particulari promissa. Quae quidem bona scimus certo Deum nobis collaturum esse, non absolute sed condicionate; si scilicet ordinentur ad gloriam Dei, ad supernaturalem nostram beatitudinem, et nullum a nobis ponatur impedimentum culpabile.

1005. 4.° Licet in spe reperiantur honestas desiderii et honestas erectionis animi, hae tamen non constituunt duas virtutes. Ratio est, quia erectio animi in actu spei nihil aliud est, quam modificatio quaedam tendentiae desiderii, cum qua identificatur; haud quidem aliter ac in cognitione obscuritas vel evidentia est modificatio ipsius cognitionis, non vero actus a cognitione realiter distinctus. Profecto, cum animi erectio sit actus voluntatis, oportet ut sit prosecutivus alicuius boni. Non autem potest esse prosecutivus arduitatis obiecti adversus quam erigitur animus, haec enim arduitas non est bona, sed mala. Ergo necesse est, ut talis erectio sit reapse identificata cum actu desiderii tendentis in bonum. Quare sicut voluntas non tendit in obiectum *absens* per duos actus, quorum unus sit tendentia in bonum, alter vero aversio ab obiecti absentia; ita neque tendit in obiectum *arduum* per duos actus distinctos, quorum unus feratur prosecutive in bonum, et alter aversive in arduitatem eius. Cfr. Viva, *De spe* q. 1 n. 10 sq.; Erber, *De virt. theol.* tr. 4 d. 9 a. 2 n. 599 sqq.

OBIECTIONES

1006. Obi. c. 1.^{m} prop. Magnanimi ac gloriae cupidi saepe aliqua aggrediuntur, quia difficilia sunt, alias ea non aggressuri. Ergo ipsa difficultas potest esse ratio aliquid appetendi.

Resp. *Dist. antec.* Magnanimi et gloriae cupidi aliqua aggrediuntur, quia difficilia sunt praecise ipsis *N.* aliis *C.* At hic non agitur de quacumque difficultate acquirendi obiectum speratum, sed de ea difficultate qua obiectum est difficile ipsi speranti. Iam vero, qui gloriam cupiunt, non moventur ad opus difficile aggrediendum, quia hoc est ipsis difficile, nec hanc difficultatem cupiunt, sed potius cuperent absque ulla difficultate opus illud conficere; moventur autem, quia tale opus est, aut saltem apparet, aliis difficile. Quod inde patet, quia isti homines in opere difficili aggrediendo intendunt ostentationem suae potentiae vel industriae, ut medium ad gloriam apud alios aucupandam: quam quidem eo melius ac magis assequerentur, quo ipsi facilius conficerent opus, quod aliis est difficilius.

1007. Inst. 1. Etiam viri sancti, sive ad imitationem Christi procurandam, sive ad debitum pro peccatis solvendum, sive ad gloriam Deo red-

dendam, sive ad alios fines, solent suscipere aliqua sibi difficilia, eaque quia sibi difficilia sunt. Ergo operis difficultas poterit esse ratio illud desiderandi.

Resp. Et hoc probat, difficultatem obiecti posse aliquando esse causam, cur illud appetatur tamquam medium utilius ac efficacius ad finem intentum assequendum *C*. Et hoc probat, difficultatem obiecti posse esse causam appetendi obiectum praecipuum spei, sive rem per se et propter se speratam *N*. Ratio distinctionis patet in exemplis allatis, in quibus apparet, finem esse aliud ab opere difficili, et hoc solum appeti ut medium: ratio autem appetendi medium, qua tale, est eius utilitas ad finem, non vero arduitas; quae non est nisi quaedam condicio, sine qua opus illud aut non esset medium, aut esset minus efficax ad finem obtinendum. Unde ipsa arduitas numquam est per se ratio formalis sperandi etiam ipsa media salutis, sive obiecta spei secundaria.

1008. Inst. 2. Amor spei essentialiter differt ab amore gaudii et simplicis complacentiae. Ergo hi actus habeant necesse est diversa obiecta formalia. Atqui haec non essent diversa, si obiectum formale amoris spei esset sola bonitas obiecti sperati. Ergo ad obiectum formale amoris spei pertinet etiam arduitas obiecti.

Resp. *Dist. conseq. primum.* Hi actus habeant necesse est obiecta formalia *adaequate* diversa *N. inadaequate* diversa *Trans.* Dico *Trans.* quia probabiliter actus habentes idem obiectum formale, possunt differre specie ob diversum modum tendendi in illud. *Contradist. min.* negatur et alterum *consequens*. Ceterum, cum amor spei re sit desiderium et erectio animi, nemo est qui non videat, obiectum formale amoris spei esse inadaequate diversum ab obiecto gaudii et simplicis complacentiae circa eandem divinam bonitatem.

1009. Obi. c. 2.am prop. Actus spei non resolvitur in bonitatem Dei respectivam; haec igitur non est obiectum formale spei. Probatur antecedens, quia interroganti, cur amamus Deum?, recte profecto respondemus: quia Deus est nobis bonus; sed interroganti, cur speramus?, non ita respondere possumus.

Resp. *Neg. antec.* Ad prob. *Dist.* Non ita possumus respondere, si actus spei consideretur quatenus tendit in Deum *N*. si consideretur quatenus tendit tali modo *C*. Porro sensus interrogationis, *cur speramus*? potest esse duplex: *Unus,* cur tendamus in possessionem Dei illam appetendo? et tunc recte respondemus: quia Deus est nobis bonus. *Alter,* cur tanta fiducia tantaque animi erectione tendamus in possessionem Dei, cum haec sit adeo ardua ac difficilis? Huic autem interrogationi respondetur per motiva fiduciae animique erectioni propria. Igitur bonitas Dei respectiva non est obiectum formale spei, sumptae praecise secundum formalitatem desiderii *N*. sumptae secundum formalitatem erectionis animi aut fiduciae *C*.

1010. Inst. 1. Bonitas Dei respectiva ex se indifferens est sive ut eam speremus, sive ut ab ea obtinenda desperemus, sicut experientia diversorum hominum testatur. Atqui, quod indifferenter se habet sive ad spem sive ad desperationem, esse nequit obiectum formale spei. Ergo bonitas Dei respectiva nullatenus dici potest obiectum formale spei theologicae.

Resp. *Dist. mai.* Est indifferens si consideretur ut praecisa a possibili-

tate et impossibilitate eam assequendi *C.* si consideretur ut possibilis adipisci *N.* Ex obiectione solum sequitur, voluntatem posse diversimode se habere circa idem obiectum formale diversimode apprehensum: vel tendendo in illud *prosecutive,* si apprehendatur ut possibile ac probabiliter obtinendum; vel recedendo ab eo *aversative,* si apprehendatur ut impossibile obtentu.

1011. Inst. 2. Res, de qua desperatur, non est motivum formale desperationis, sed vel infirmitas desperantis, vel defectus auxilii alieni. Similiter ergo res, quae speratur, non est motivum formale spei, sed vel propria sperantis industria, vel auxilium alienum.

Resp. Res, de qua desperatur, non est motivum desperationis, id est, diffidentiae et abiectionis animi *C.* non est motivum desperationis, id est, aversionis et omissionis tendentiae in eam *Subdist.* secundum se sumpta *C.* sumpta ut impossibilis *N.*

Inst. 3. Sicut amor rei, quam quis perdere timet, praesuppositive se habet ad timorem; ita amor rei, quam quis sperat, praesuppositive se habet ad spem: amor igitur concupiscentiae non pertinet constitutive ad spem; et consequenter huius obiectum formale nequit esse bonitas Dei respectiva.

Resp. *Neg. parit.* Disparitas stat in eo, quod spes essentialiter est tendentia voluntatis in bonum, ac proinde et amor. Itaque non pertinet constitutive ad spem amor concupiscentiae, qui sit simplex complacentia vel inefficax desiderium *C.* qui sit efficaciter prosecutivus boni ardui, absentis et possibilis adipisci *N.* Sane prior amor timorem aeque ac spem praecedere potest; alter vero ipsam spei essentiam ingrediatur oportet.

1012. Inst. 4. Si spes revera sit amor concupiscentiae, habens pro obiecto formali bonitatem Dei respectivam, necesse est ut spes amittatur quolibet peccato mortali; quia quodcumque peccatum mortale adversatur directe bonitati Dei respectivae. Atqui spes non omni peccato mortali amittitur. Ergo spes non est amor concupiscentiae, habens pro obiecto formali bonitatem Dei respectivam.

Resp. *Neg. mai.* Ad cuius prob. *Dist.* Bonitati Dei respectivae adversatur quodvis peccatum mortale, quatenus perseverans usque ad mortem *C.* aliter *Subdist.* quatenus meretur privationem Dei *C.* quatenus sit formalis repudiatio futurae felicitatis seu possessionis Dei *N.* Homo, dum peccat, ordinarie non concipit in se affectus prorsus insociabiles cum affectibus spei, quales essent voluntas seria ac deliberata numquam sperandi, irrevocalis contemptus felicitatis aeternae, et alii huiusmodi; sed potius indulgentiam Dei se assecuturum sperat; et ideo non quovis peccato gravi virtutis spei theologicae iacturam facit.

1013. Inst. 5. Sicut in actu fidei obiectum formale probabiliter non attingitur ut *quod,* sed ut *quo;* ita in actu spei obiectum formale non attingitur ut *quod,* sed ut *quo.* Atqui bonitas Dei respectiva attingitur ut *quod.* Ergo bonitas Dei respectiva non est obiectum formale spei.

Resp. *Neg. mai.* et *parit.* Quia in fide obiectum materiale, quod creditur, non movet ad credendum; sed creditur propter extrinsecam Dei revelantis auctoritatem. In spe autem obiectum materiale primarium, quod speratur, intrinseca sua bonitate movet nos ad ipsum efficaciter desiderandum; ac proinde quatenus *determinat* voluntatem ad actum, est obiectum

formale; quatenus *terminat* actum, est obiectum materiale, quod attingitur ut *quod*.

1014. Obi. c. 3.am prop. Virtus Dei auxiliatrix est causa efficiens tum beatitudinem nostram tum actum spei, quo beatitudinem speramus. Atqui causa efficiens actum sperantem et beatitudinem speratam, nequit esse simul causa obiectiva seu motivum formale eiusdem actus. Ergo virtus Dei auxiliatrix non est obiectum formale spei, sumptae secundum formalitatem erectionis animi.

Resp. *Conc. mai. Dist. min.* Sub eodem respectu *C.* sub diverso *N.* Nam virtus Dei auxiliatrix est causa efficiens, ut exsistens a parte rei; obiectiva vero, ut apprehensa per intellectum. Sic peritia et opera medici saepe sunt et causa efficiens sanitatis et motivum sperandi eam.

1015. Inst. 1. In nostra sententia daretur mutua prioritas naturae; quia auxilium divinum, quod speratur, causaretur ab actu spei, et actus spei causaretur ab auxilio divino. Sed hoc repugnat. Ergo auxilium non est obiectum formale spei.

Resp. *Neg. antec.* Ad cuius prob. *Dist.* Auxilium quod causat actum spei, idem causaretur ab actu spei, in diverso genere causalitatis *C.* in eodem *N.* Nam in nostra sententia illud auxilium divinum, quod speramus futurum causam efficientem nostrae supremae felicitatis, causatur *meritorie* ab actu spei; et actus spei causatur *obiective* ab eodem auxilio quatenus cognitum a nobis, ut sperantibus et bene operantibus promissum, in quo nulla apparet repugnantia.

1016. Inst. 2. Virtus Dei auxiliatrix vel spectatur ut in se bona, vel ut nobis bona, vel ut utilis ad beatitudinem assequendam. Si *primum,* est obiectum caritatis; si *secundum,* est obiectum spei sumptae secundum formalitatem desiderii; si *tertium,* non habet rationem obiecti formalis, sed rationem medii, quod propter aliud amatur. Ergo virtus Dei auxiliatrix non est obiectum formale spei sumptae secundum formalitatem erectionis animi.

Resp. *Neg. min. quoad tertium.* Quia virtus Dei auxiliatrix, considerata ut medium, assecutionem beatitudinis aeternae nobis possibilem reddit. Unde eo ipso est in causa, cur animo erecto beatitudinem speremus, non obstantibus omnibus difficultatibus, quae in prosecutione illius inveniuntur.

1017. Inst. 3. Si spes haberet pro motivo Deum ut auxiliatorem, timor *gehennae* haberet pro motivo Deum ut comminatorem; ideoque esset actus theologicus, sicut est actus spei. Nam sicut interroganti, cur speras?, respondeo: quia Deus est protector et auxiliator meus; ita quaerenti, cur times gehennam?, recte respondeo: quia Deus comminatur eam.

Resp. Timor gehennae potest esse actus elicitus a virtute spei; omnis quippe virtus primario prosequitur bonum proprium, secundario autem aversatur malum, suo bono directe oppositum. Ergo nulla est repugnantia in eo, quod timor gehennae sit aliquando actus theologicus. Negatur tamen timorem gehennae habere pro motivo primario Deum ut comminantem, tum quia timor gehennae potest procedere ex quovis alio motivo, tum quia, etiamsi procedat ex consideratione poenae, quam Deus minatur, habet pro

motivo *primario* malum poenae, comminationem autem divinam tantum pro motivo *secundario,* et quidem ex suppositione consequente malum culpae. Unde interrogatus de spe, debet pro motivo *primario* reddere virtutem Dei auxiliatricem; interrogatus autem de timore, malum poenae probabiliter imminens; comminationem vero Dei vindicis solum *secundario* et *consequenter.*

Disparitatis ratio petitur ex ipsis Dei perfectionibus. Nam virtus et bonitas Dei, antecedenter ad merita nostra, sunt ex seipsis pronae ad praestandum auxilium et ad vitam aeternam conferendam. Iustitia vero vindicativa ante demeritum nostrum non est ex se prona ad poenam infligendam. Quapropter iustitia non intendit malum poenae, sicut bonitas intendit bonum beatitudinis: nam malum poenae intendit iustitia solum consequenter ad malum culpae; bonum vero beatitudinis intendit bonitas antecedenter ad meritum nostrum.

1018. Obi. c. 4.am prop. Ut quis speret cum fiducia aliquod bonum, sufficit ei quod certo sciat illud esse futurum, quamvis ignoret medium, quo de facto futurum sit. Ergo obiectum formale spei, sumptae secundum formalitatem fiduciae, non necessario est fidelitas Dei in promissis.

Resp. *Dist. antec.* Sufficit hoc, ut quis speret spe *theologica N.* non *theologica C.* Ut enim spes nostra, etiam secundum formalitatem fiduciae, sit vere theologica, non sufficit futuritio *formalis,* undelibet nata, beatitudinis, sed requiritur futuritio causalis; quae, secundum possibilitatem, ab omnipotentia; secundum certitudinem, a fidelitate Dei sit repetenda.

Inst. 1. Ex dictis sequeretur, non solum fidelitatem Dei, verum etiam merita nostra, et si quid aliud sit conferens ad futuritionem beatitudinis, esse obiectum formale spei, sumptae secundum formalitatem fiduciae. Sed hoc est inauditum. Ergo sententia nostra non est admittenda.

Resp. *Dist. mai.* Sequeretur esse obiectum formale spei *primarium N. secundarium C. Contradist. min. N. conseq.* Communior namque sententia tenet, posse assignari tamquam obiectum formale fiduciae *secundarium* ea omnia, quae ad beatitudinem obtinendam divinitus ordinata sunt; v. g. merita Salvatoris, preces Ecclesiae, intercessio Sanctorum, usus sacramentorum, observantia mandatorum, misericordia ac liberalitas erga pauperes.

1019. Inst. 2. Praescindendo a promissione et a fidelitate in promissis, sufficiens motivum *fiduciae* intellegitur esse in omnipotentia, liberalitate, misericordia, iustitia remuneratoria Dei. Etenim plura, quae non sunt *promissa,* qualia sunt v. g. perseverantia finalis, auxilia efficacia gratiae, petimus et speramus a Deo. Ergo fidelitas Dei in promissis non necessario debet constituere obiectum formale spei secundum formalitatem fiduciae.

Resp. Praescindendo a promissione et fidelitate Dei in promissis, intellegitur esse in aliis divinis attributis sufficiens motivum fiduciae *qualiscumque C.* fiduciae adeo *firmae,* qualis est fiducia propria spei theologicae *N.* Spes quae non confundit, quaeque ex parte Dei est absolute infallibilis, fidelitati divinae inniti debet. Aliae quippe perfectiones dicunt profecto inclinationem ad concedenda dona sperata, non vero necessitatem; et ideo, seclusa omni Dei promissione, spes nostra non gauderet illa firmissima securitate, quae excludit omnem prorsus formidinem provenientem ex parte

Dei. *Ad rat. addit. Dist.* Plura petimus et speramus quae non sunt promissa, saltem promissione generali *N.* promissione particulari ad tale obiectum determinata *C.* Etiam perseverantiam finalem et gratias efficaces et omnia media ad salutem necessaria promisit Deus generaliter omnibus in nomine Christi petentibus, rogantibus, pulsantibus, invocantibus; qui, si recte petant, rogent, pulsent, invocent, revera non confundentur. Cfr. CONINCK, *De spe* d. 19 dub. 4 sqq.

CAPUT II

DE PROPRIETATIBUS SPEI

Proprietates spei theologicae, quae hic veniunt perpendendae, sunt honestas, certitudo, necessitas. Quae vocantur proprietates secundum significationem minus propriam; et ideo a multis affectiones spei solent appellari.

ARTICULUS I

DE HONESTATE SPEI

1020. Amorem concupiscentiae erga Deum esse inhonestum, docuerunt Calvinus, Lutherus, Baius et alii.

Iuxta Calvinum, Dei iudicio nihil est sincerum nec probum, nisi quod ex *perfecto* eius amore manat. *Antid. ad Trid.* sess. 6 c. 25, 31.

Iuxta Lutherum, contritio quae paratur per amissionem aeternae beatitudinis, facit hominem hypocritam, immo magis peccatorem. *Assert. artic. contra bullam Leonis X, affirm.* 6.

Iuxta Baium, nulla datur virtus in homine lapso, praeter caritatem, nullusque actus honestus, qui non sit elicitus a caritate. *De carit.* c. 5; *De virtutibus impiorum* l. 1 c. 5.

1021. Hanc haereticorum doctrinam saepe damnavit Ecclesia. In TRID. sess. 6 can. 31 statuit: «Si quis dixerit, iustificatum peccare dum intuitu aeternae mercedis bene operatur. A. S.». Inter errores Baii, prop. 38.ª: «Omnis amor creaturae rationalis aut vitiosa est cupiditas, qua mundus diligitur, quae a Iohanne prohibetur, aut laudabilis illa caritas, qua per Spiritum Sanctum in corde diffusa Deus amatur». Inter errores varios de rebus moralibus damnatos in *Decr. S. Off.* 7 Dec. 1690, prop. 10.ª: «Intentio, qua quis detestatur malum et prosequitur bonum mere ut caelestem obtineat gloriam, non est recta nec Deo placens»; prop. 13.ª: «Quisquis etiam aeternae mercedis intuitu Deo famulatur, caritate si caruerit, vitio non caret, quotiens intuitu licet beatitudinis operatur». DB 841. 1038. 1300. 1303 (723. 918. 1167. 1170).

THESIS

Licitum est operari opus bonum, intuitu mercedis aeternae: unde amor concupiscentiae, ad spem pertinens, honestus et licitus est

1022. **Pars 1.ª** *Licitum est operari intuitu mercedis aeternae.*

Est de fide ex TRID. sess. 6 can. 31 nuper laudato.

Prob. 1.° In sacris litteris: *a)* merces aeterna proponitur tamquam motivum et incitamentum ad operandum; *b)* laudantur opera quae fiunt intuitu mercedis aeternae; *c)* commendantur Sancti qui ita operantur. «*Benefac iusto, et invenies retributionem magnam; et si non ab ipso, certe a Domino*». ECCLI. 12, 2. «*Et ego vobis dico: Facite vobis amicos de mammona iniquitatis; ut cum defeceritis, recipiant vos in aeterna tabernacula*». LC. 16, 9. «*Omnis autem, qui in agone contendit, ab omnibus se abstinet; et illi quidem ut corruptibilem coronam accipiant, nos autem incorruptam*». 1 COR. 9, 25. «*Quodcumque facitis, ex animo operamini, sicut Domino. et non hominibus; scientes quod a Domino accipietis retributionem hereditatis*». COL. 3, 23 sq. «*Esto fidelis usque ad mortem, et dabo tibi coronam vitae*». APOC. 2, 10. «*Fide Moyses grandis factus negavit se esse filium filiae Pharaonis, magis eligens affligi cum populo Dei, quam temporalis peccati habere iucunditatem; maiores divitias aestimans thesauro aegyptiorum, improperium Christi, aspiciebat enim in remunerationem*». HEBR. 11, 24 sqq. «*Inclinavi cor meum ad faciendas iustificationes tuas in aeternum, propter retributionem*». Ps. 118, 112.

1023. 2.° Similiter loquuntur et Patres: S. AUGUSTINUS, *In Ps.* 93 n. 23 sq. ait: «Noli esse piger in labore breviter, et gaudebis incessabiliter. Aeternam vitam tibi daturus est Deus. Cogita, quanto labore emenda sit. Intendite, fratres, venale est. Venale est quod habeo, dicit tibi Deus, eme illud. Quid habet venale? Requiem venalem habeo, eme illam de labore». ML 37, 1211. In *Ps.* 120 n. 10: «Noli facere opus bonum mandavit Deus». ML 37, 1613. In *Ps.* 36 n. 16: «Iam cum sequeris viam Christi, non tibi saeculi prosperitates promittas. Per dura ambulavit, sed magna promisit. Sequere. Noli tantum attendere, qua iturus, sed et quo venturus sis. Tolerabis dura temporalia, sed ad laeta pervenies sempiterna. Si vis sustinere laborem, attende mercedem. Nam et operarius in vinea deficeret, nisi attenderet, quid accepturus esset. Cum autem attenderis, quid sis accepturus, omnia tibi erunt vilia, quae pateris, nec digna existimabis, pro quibus illud accipias. Miraberis tantum dari pro tantillo labore». ML 36, 372. Cfr. S. AUGUSTINUS, *In Ps.* 35 n. 13; *In Ps.* 70 n. 12; *In Ps.* 83 n. 16, ML 36, 350 sq. 955; 37, 1068.

1024. S. Gregorius Nyss., *In Cant. hom.* 1 scribit: «Qui enim *vult omnes esse salvos et venire ad agnitionem veritatis,* ostendit hic perfectissimum et beatum modum salutis, eum dico qui fit per caritatem. Nam nonnullis fit etiam salus per timorem, quando, intuentes ad minas supplicii gehennae, separamur a malo. Sunt etiam aliqui qui propter spem mercedis repositam iis qui pie vixerint, se recte et ex virtute gerunt, non caritate bonum possidentes, sed exspectatione remunerationis». MG 44, 765; J 1025.

S. Gregorius Naz., *Orat.* 40, n. 13: «Tres eorum, qui salutem consequuntur, classes esse scio: servorum videlicet, mercenariorum et filiorum. Si servus es, plagas metue; si mercenarius, mercedem dumtaxat specta; si autem supra hos assurgis, ac filius es, ut patrem reverere». MG 36, 374. Cfr. S. Basilius, *Prooem. in reg. fus.* n. 3, MG 31, 891; S. Hieronymus, *Adv. Iovinian.* l. 2 n. 22, ML 23, 320.

1025. 3.° Trid. sess. 6 cap. 11: «Unde constat, inquit, eos orthodoxae religionis doctrinae adversari, qui dicunt, iustum in omni bono opere saltem venialiter peccare, aut, quod intolerabilius est, poenas aeternas mereri, atque etiam eos, qui statuunt, in omnibus operibus iustos peccare, si in illis suam ipsorum socordiam excitando, et sese ad currendum in stadio cohortando, cum hoc, ut in primis glorificetur Deus, mercedem quoque intuentur aeternam, cum scriptum sit: *Inclinavi cor meum ad faciendas iustificationes tuas propter retributionem;* et de Moyse dicat Apostolus, quod *respiciebat in remunerationem.* Et in cap. 16: «Atque ideo bene operantibus *usque in finem* et in Deo sperantibus proponenda est vita aeterna et tamquam gratia filiis Dei per Christum Iesum misericorditer promissa, et tamquam merces ex ipsius Dei promissione bonis ipsorum operibus et meritis fideliter reddenda». DB 804. 809 (687. 692).

1026. 4.° Vita aeterna est ultimus finis hominis. Sed licitum est operari propter ultimum finem obtinendum. Nam in omni natura intellectuali finita est lex innata perfectibilitatis, vi cuius natura tendit in suam ultimam perfectionem, quam non invenit nisi in possessione sui ultimi finis. Operari autem secundum hanc tendentiam, non potest non esse licitum. Ergo operari propter ultimum finem seu vitam aeternam, licitum est.

Item, paenitentia, sacramentorum perceptio, aliaque opera ex se bona, non vitiantur, si fiant ex intentione divinae gratiae obtinendae. Ergo a pari, vel potius a fortiori, non vitiabuntur, si fiant ex inten-

tione obtinendae beatitudinis aeternae, quae est gratia omnium perfectissima.

Item, licitum est decertare in stadio temporali propter coronam aut praemium suscipiendum. Ergo a pari licitum erit decertare in stadio spirituali ad merendam coronam sempiternam. «*Nescitis quod ii qui in stadio currunt, omnes quidem currunt, sed unus accipit bravium? Sic currite ut comprehendatis*». 1 Cor. 9, 24. «*Ad destinatum persequor, ad bravium supernae vocationis Dei in Christo Iesu*». Phil. 3, 14.

1027. Pars 2.ª *Amor concupiscentiae est honestus.*

Pariter est de fide. Nam de fide est, ut constat ex prima parte, licitum esse operari intuitu mercedis aeternae. Operari autem intuitu mercedis, idem est ac operari ex amore concupiscentiae. Quare haec secunda pars est corollarium praecedentis.

Prob. 1.° Licitum et honestum est opus positum ex amore mercedis aeternae, ut ex dictis patet. Sed si opus est honestum, non potest non esse honestus et amor, ex quo illud procedit. Ergo amor concupiscentiae ad spem pertinens, licitus est atque honestus.

2.° Scriptura passim hortatur nos ad quaerendam beatitudinem aeternam, *ut mercedem et coronam.* Atqui explicita adhortatio ad quaerendam sic beatitudinem, est implicita adhortatio ad illam *concupiscendam.* Ergo amor concupiscentiae ad spem pertinens est licitus et honestus.

3.° Ubi obiectum, motivum et modus amandi sunt honesta, ibi est amor honestus. Sed in spe theologica tria haec sunt honesta. Nam *obiectum* sine dubio est honestum: *motivum,* cum sit ipsa convenientia Summi Boni cum homine, perficiens eum secundum naturam rationalem, qua talem, est etiam honestum: *modus* denique amandi, utpote tendens in Deum secundum illam rationem, qua est nobis amabilis, est itidem honestus. Ergo amor concupiscentiae, ad spem pertinens, non potest non esse honestus.

OBIECTIONES

1028. Obi. c. 1.am p. S. Augustinus videtur sane loqui de spe; cum vero de spe loquitur, pro spe intellegit actum elicitum a caritate; semper enim urget, amorem debere esse prorsus gratuitum. «Hoc est gratis amare, inquit, non quasi proposita acceptione mercedis, quia ipsa merces tua summa ipse Deus erit, quem gratis diligis; et sic amare debes, ut ipsum pro mercede desiderare non desinas, qui solus te satiet». *In Ps.* 134 n. 11, ML 37, 1745.

Resp. Quod S. Augustinus distinguat spem a caritate, adeo in suis scriptis manifestum est, ut mirum revera sit, quomodo baiani et iansenistae potuerint asserere, non esse ex mente S. Augustini alium amorem honestum, nisi amorem caritatis. Nonne scripsit idem S. Doctor «*Enchiridium*» in quo agit de fide, spe, caritate; et explicat, «quae ad singula tria ista pertineant, quid credendum scilicet, quid sperandum, quid amandum sit?... Ad illa tria redeamus, fidem, spem, caritatem». S. Augustinus, *Ench.* c. 3. 6. ML 40, 232 sq. Quae autem obiciuntur verba, ipsa in se solutionem continent. Qui enim Deum *ut mercedem* amat, eum amore concupiscentiae amat; amor quippe caritatis non respicit Deum ut mercedem, sed ut bonum in se. Cfr. S. Augustinus, *In Ps.* 43 n. 15, ML 36, 488.

1029. Inst. 1. Idem S. Doctor, *Ench.* c. 117 haec scribit: «Iam porro caritas, quam duabus istis, id est, fide ac spe, maiorem dixit Apostolus [1 Cor. 13, 13], quanto in quocumque maior est, tanto melior est in quo est. Cum enim quaeritur, utrum quisque sit homo bonus, non quaeritur, quid credat aut speret, sed quid amet. Nam qui recte amat, proculdubio recte credit et sperat; qui vero non amat, inaniter credit, etiamsi sint vera quae credit; inaniter sperat, etiamsi ad veram felicitatem doceantur pertinere quae sperat, nisi et hoc credat ac speret, quod sibi petenti donari possit ut amet. Quamvis enim sperare sine amore non possit, fieri tamen potest, ut id non amet, sine quo ad id, quod sperat, non potest pervenire. Tamquam si speret vitam aeternam (quam quis non amet?) et non amet iustitiam, sine qua nemo ad illam pervenit... Nam sine Dei dono, id est, sine Spiritu Sancto, per quem *diffunditur caritas in cordibus nostris* [Rom. 5, 5], iubere lex poterit, non iuvare; et praevaricatorem insuper facere, qui de ignorantia se excusare non possit. Regnat enim carnalis cupiditas, ubi non est Dei caritas». ML 40, 286 sq.; J 1933. Ergo ex mente S. Augustini actus honestus sperandi non est nisi actus caritatis.

Resp. *Neg. conseq.* Ratio negationis est, quia ex verbis S. Doctoris solum concluditur: *a)* spem, sicut et fidem, sine caritate habituali, non facere hominem simpliciter bonum; *b)* non posse dari spem sine aliquo amore, cum nemo speret nisi quod amat; *c)* fidem et spem sine caritate esse prorsus inanes ad vitam aeternam consequendam; *d)* ubi non est caritas, ibi regnare carnalem cupiditatem, habitualiter quidem, non vero in omnibus et singulis actibus, ut adversarii contendunt. At haec omnia et nos ultro concedimus. Cfr. Beraza, *De grat. Christi* n. 316 sqq.

1030. Obi. 2. Non est licitum nec honestum referre maius bonum ad minus. Atqui qui amat Deum amore concupiscentiae, refert Deum maius bonum ad seipsum minus bonum. Ergo amor concupiscentiae erga Deum non est licitus nec honestus.

Resp. Non est licitum nec honestum referre maius bonum ad minus, tamquam ad subiectum *cui* bonum volumus *N.* tamquam medium ad finem *Subdist.* ultimum *C.* proximum *N.* Nonne sic Deus dilexit mundum, ut Filium suum unigenitum daret, ut omnis qui credit in eum non pereat, sed habeat vitam aeternam? (Ioh. 3, 16). Nonne et Missae sacrificium offertur ad bona, etiam temporalia impetranda? Unde totus hic amor con-

cupiscentiae natura sua non tendit, nec sistit in homine tamquam in ultimo fine, sed de se tendit in Deum; quod enim creatura iungatur Deo ut ultimo fini, per se est quid referibile in Deum et in gloriam eius; quae ratio potest dici virtualiter contineri in praedicto actu concupiscentiae, formaliter vero addi potest per caritatem. Cfr. SUAREZ, *De spe* d. 1 s. 3 n. 7.

1031. Inst. 1. Si amor, quo quis sibi amat Deum, refertur ad Deum ut ultimum finem, in cuius gloriam redundat; amor ille iam non est concupiscentiae, sed caritatis et amicitiae.

Resp. Si amor ille refertur ad Deum *formaliter* et *in actu signato C.* si refertur tantum *virtualiter* et *in actu exercito N.* Porro ille amor concupiscentiae, cum sit secundum ordinem obiectivum rerum, iam est obiective et virtualiter relatus ad Deum, et eo ipso est referibilis subiective et formaliter per actum caritatis. Ipse tamen non est actus caritatis, cum actus non specificentur a fine, ad quem veluti natura sua *ultimo* ordinantur, sed ab obiecto formali propter quod eliciuntur. Secus omnes actus supernaturales essent actus caritatis.

1032. Inst. 2. Amor concupiscentiae erga Deum et amor benevolentiae ita sunt inter se contrarii, ut unus ab alio excludatur. Atqui nullus amor, excludens amorem benevolentiae et amicitiae erga Deum, potest esse honestus. Ergo amor concupiscentiae erga Deum nequit esse licitus ac honestus.

Resp. *Neg. antec.* Nam amor concupiscentiae non excludit amorem benevolentiae. Ambo possunt esse simul in eodem subiecto, saltem per diversos actus; cum enim Deus sit bonus sibi et nobis, potest diligi simul sub utroque respectu. Quod si voluntas non posset simul amare Deum sub utroque isto respectu, sequeretur ad summum quod, dum elicit amorem concupiscentiae, non eliceret amorem benevolentiae. At homo non tenetur omni instanti elicere actum caritatis, nec semper se gerere modo perfectissimo. Cfr. SUAREZ, *De spe* d. 1 s. 5 n. 2; RIPALDA, *De spe* d. 23 s. 2 n. 12 sqq.

1033. Inst. 3. Patres ita extollunt gratuitum Dei amorem, ut amorem intuitu retributionis elicitum, ut illicitum reprobare videantur. Cfr. S. BERNARDUS, *De dilig. Deo* c. 7 n. 17; c. 12 n. 34, ML 182, 984. 995.

Resp. Patres ita extollunt amorem Dei gratuitum, excludentem ea quae praeter Deum sunt *C.* excludentem Deum prout nobis bonum, *Subdist.* quatenus amor concupiscentiae est minus perfectus, quam amor benevolentiae et amicitiae *C.* quatenus est malus *N.*

Unde ipse S. BERNARDUS, *De diligendo Deo* c. 7 n. 17: «Verus amor, inquit, se ipso contentus est. Habet praemium, sed id quod amatur. Nam quidquid propter aliud amare videaris, id plane amas, quo amore finis pertendit, non per quod tendit. Paulus non evangelizat ut comedat, sed comedit ut evangelizet; eo quod amet non cibum sed Evangelium [1 COR. 9, 18]. Verus amor praemium non requirit, sed meretur. Praemium sane necdum amanti proponitur, amanti debetur, perseveranti redditur... Quanto magis Deum amans anima, *aliud praeter Deum* sui amoris praemium non requirit? Aut si aliud requirit, illud pro certo, non Deum diligit». ML 182, 984 sq.

1034. Inst. 4. Amor elicitus ex intuitu mercedis est amor mercenarius. Sed amor mercenarius est malus. Ergo amor quo diligimus Deum intuitu mercedis aeternae est malus.

Resp. *Dist. mai.* Amor elicitus ex intuitu mercedis aeternae potest dici mercenarius *C.* dicitur simpliciter mercenarius *N. Contradist. min.* Est malus amor mercenarius, qui quaerit mercedem caelestem *N.* qui quaerit tantum mercedem terrenam *C.* Stricte loquendo, amor mercenarius dicitur qui Deum diligit propter bona temporalia: quod secundum se caritati contrariatur; et ideo amor mercenarius semper est malus. Cfr. S. Thomas, 2-2 q. 19 a. 4 ad 3.

Inst. 5. Qui operatur intuitu mercedis, etiam caelestis, ducitur amore proprio. Sed amor proprius est inhonestus. Ergo etiam amor elicitus intuitu mercedis caelestis est inhonestus.

Resp. *Dist. mai.* Ducitur amore proprio bene ordinato *C.* non bene ordinato *N. Contradist. min.* Est inhonestus amor proprius inordinatus *C.* ordinatus *N.* Nam *caritas bene ordinata incipit a semetipso,* sicut fert vulgare axioma.

1035. Inst. 6. Qui intuitu aeternae mercedis operatur, eo animo operatur, ut si merces non daretur, non operaretur. Sed haec animi dispositio est inhonesta. Ergo amor concupiscentiae, quo diligitur Deus, est inhonestus.

Resp. *Neg. mai.* Quia ad operandum intuitu mercedis aeternae non requiritur haec mala animi dispositio; nam operans propter mercedem potest praescindere ab eo quod ageret vel non ageret, si non esset merces. Neque illa condicionalis voluntas mala est praesumenda nisi vel expresse habeatur, vel ex effectibus evidenter colligatur; nam alias, cum actus sit in se bonus, non est in malam partem interpretandus. Cfr. Suarez, *De spe* d. 1 s. 5 n. 3.

1036. Inst. 7. Qui Deum amat amore concupiscentiae, utitur Deo. Atqui valde inhonestum est, quod creatura utatur Deo. Ergo amor concupiscentiae erga Deum est inhonestus.

Resp. *Neg. mai.* Quia usus proprie versatur circa *media,* et nascitur ex amore finis, ad quem illa media ordinantur. Amor vero concupiscentiae, de quo loquimur, non versatur circa Deum, ut *medium* ad finem; sed circa Deum, ut *finem* ultimum, et ut talem amatum. Quare non utor Deo, sed potius utor actu meo; nec utendo actu meo sisto in mercede mea aut commodo, tamquam in fine ultimo; omnia quippe refero saltem virtute in gloriam Dei; nam actus et finis boni sunt, nisi aliunde vitientur. Cfr. Suarez, *De spe* d. 1 s. 5 n. 2.

1037. Inst. 8. Actus caritatis potest respicere mercedem. Spes ipsa est motus caritatis. Amor, qui fertur in Deum, *ut finem ultimum,* pertinet ad caritatem. Ergo ex eo quod honeste possimus agere propter retributionem et tendere in finem ultimum, non arguitur amorem concupiscentiae, a caritate distinctum, esse licitum et honestum.

Resp. Actus caritatis potest respicere mercedem, ut obiectum *formale N. materiale C.* respicit namque Deum, qui profecto est merces nostra

magna nimis. Spes ipsa est motus caritatis, id est, elicitus a caritate *N.* imperatus a caritate *Subdist.* aliquando *C.* semper *N.* Nam interdum caritas imperat actus aliarum virtutum. Actus spei elicitus ex proprio motivo caritatis, est quidem motus huius virtutis, sed late et improprie dicitur spes, sicut dicitur quodlibet desiderium boni absentis et futuri ex quovis motivo elicitum. Denique amor qui fertur in Deum *ut finem ultimum,* non potest dici amor caritatis, nam tendit in eum, ut in bonum sibi conveniens, ita ut in possessione eius suaviter conquiescat.

ARTICULUS II

DE CERTITUDINE SPEI

1038. Certitudo simpliciter dicta duo necessario continet, nempe: infallibilem conexionem assensus cum veritate, et firmam adhaesionem intellectus ad obiectum. Iuxta primum elementum dicitur certitudo *infallibilitatis* seu indefectibilitatis; iuxta alterum, certitudo *firmitatis* seu indubitabilitatis. Porro certitudo *formaliter* invenitur tantum in actibus intellectus; *denominative* vero et *participative,* etiam in actibus voluntatis. Nam certitudo potest inveniri in aliquo sive formaliter sive participative. Formaliter quidem invenitur in vi cognoscitiva, participative autem in omni eo quod a vi cognoscitiva movetur infallibiliter ad finem suum. Sic natura dicitur operari *certo,* inquantum operatur mota ab intellectu divino infallibiliter movente unumquodque in suum finem: sic virtutes morales dicuntur operari *certius* arte, quatenus per modum naturae moventur a ratione ad suos actus: et sic etiam spes *certissime* tendit in suum finem per certitudinem participatam a fide, quae est in vi cognoscitiva. Cfr. S. Thomas, 2-2 q. 18 a. 4.

1039. Spes igitur, cum sit in voluntate, dicitur certa *denominative* et *participative* tantum. Quod tamen non ita concipere debes, ut spes per solam denominationem extrinsecam a certitudine fidei illam dirigentis denominetur certa. Nam certitudo firmitatis, prout *praecise* dicit firmitatem adhaesionis ad suum obiectum, non solum in actibus intellectus, verum etiam in actibus voluntatis intrinsece reperitur: hoc uno discrimine, quod firmitas intellectus excludat dubium seu fluctuationem intellectus; firmitas vero voluntatis excludat timorem seu fluctuationem voluntatis.

1040. Itaque certitudo spei est quaedam excellentia spei propria, consistens in eo quod animus noster, fundatus in certitudine fidei de beatitudine a Deo promissa, deque omnipotentia ac fidelitate Dei pro-

mittentis, securissimus ex parte Dei procedat ad beatitudinem promissam firmiter insequendam, et ad difficultates, quae in hac insecutione sese offerunt, firmiter superandas. Haec autem certitudo dicitur participata a fide, tum quia praesupponit fidem et ex ea dimanat, tum quia habet magnam similitudinem cum certitudine fidei; nam in utroque actu, et fidei et spei, datur firma et stabilis adhaesio potentiae ad proprium obiectum. Attamen spes est certa, excludens omnem timorem, quatenus respicit suum obiectum, quod est Deus; non vero quatenus respicit suum subiectum, quod est homo: quamvis enim spes ex parte Dei confundi non possit, potest tamen confundi ex parte hominis, qui profecto gratiae deesse potest.

1041. Quo vero natura huius certitudinis clarior evadat, oportet notare, duplicem esse promissionem circa obiectum spei materiale: *absolutam* nempe et *condicionatam*. Absoluta est v. g. de auxiliis saltem sufficientibus ad salutem aeternam consequendam; quae quidem promissio est essentialiter infrustrabilis, et ideo talia auxilia nemini negantur. Condicionata est v. g. de salute aeterna adultis conferenda, si nimirum hi auxiliis divinis efficaciter cooperantur; huiusmodi promissio saepius frustratur, non quidem ex parte Dei, sed ex parte hominis, qui non vult adimplere condicionem. Hinc duplex quoque distinguitur certitudo: *Una* est *absoluta,* de obiecto scilicet quod a nulla dependet condicione; sic certus sum v. g. mortuos resurrecturos: *Altera* est *condicionata,* de obiecto scilicet quod dependet ab aliqua condicione; ita certus sum v. g. me assecuturum vitam aeternam, si fecerim omnia quae ad eius assecutionem requiruntur.

1042. Nemo sane negat, spei competere certitudinem saltem condicionatam. Quaestio itaque est de sola certitudine absoluta, et quidem circa obiectum spei primarium, in quo potest esse maior difficultas. Doctrina catholica tenet, spem theologicam, etiam prout tendit in suum primarium obiectum, esse *absolute* certam ex parte Dei; ex parte tamen hominis negat posse competere spei talem certitudinem, nisi ea ex speciali Dei revelatione habeatur. Quare «nemo sibi certi aliquid absoluta certitudine polliceatur, tametsi in Dei auxilio firmissimam spem collocare et reponere omnes debent. Deus enim, nisi ipsi illius gratiae defuerint, sicut coepit opus bonum, ita perficiet, *operans velle et perficere* [Phil. 2, 13]». Trid. sess. 6 cap. 13, DB 806 (689).

1043. Attamen, non obstante timore se habente ex parte nostra, spes simpliciter certa dici debet. Nam denominatio alicuius rei non

desumitur ex eo quod in ea est accidentale et secundarium, sed ex eo quod in ea est essentiale et primarium. In spe autem, cum sit virtus theologica, essentiale et primarium est, quod fundetur in Deo tamquam in suo obiecto formali, quod sane deficere nequit; accidentale autem et valde secundarium est, quod sit in subiecto defectibili. Quare spes secundum illa omnia quibus constituitur in suo esse, est absolute et essentialiter firma ac infrustrabilis; solum potest frustrari *per accidens*, deficiente scilicet subiecto, cui inest. Ergo spes est simpliciter certa.

Contra hanc conclusionem S. Thomas obicit sibi hanc difficultatem: «Certitudo esse non potest de eo quod potest deficere; sed multi viatores habentes spem deficiunt a consecutione beatitudinis; ergo spes viatorum non habet certitudinem». Cui difficultati ita satisfacit: «Dicendum quod hoc quod aliqui habentes spem deficiant a consecutione beatitudinis, contingit ex defectu liberi arbitrii ponentis obstaculum peccati, non autem ex defectu divinae potentiae vel misericordiae, cui spes innititur; unde hoc non praeiudicat certitudini spei». S. Thomas, 2-2 q. 18 a. 4 ad 3.

1044. Exinde facile intellegi potest, qua ratione certitudo spei differat a certitudine fidei. Etenim certitudo fidei est certitudo intellectus, ac proinde certitudo formalis, quae est proprie et stricte dicta certitudo; certitudo autem spei est certitudo voluntatis, ideoque participata: certitudo fidei nullatenus deficere potest; certitudo autem spei potest deficere per accidens, ex defectu nempe condicionis requisitae ad assequendum bonum speratum: certitudo fidei opponitur errori ac dubitationi; certitudo autem spei, diffidentiae et haesitationi.

Novatores tamen, nullum ponunt discrimen inter certitudinem fidei et certitudinem spei; dicunt enim spem tam ex parte nostra quam ex parte Dei esse simpliciter et absolute certam; nec posse unquam contingere, ut stante spe non obtineatur beatitudo sperata. Cum enim ad iustificationem et salutem satis sit fides, quae consistat in fiducia firmissima de propria iustificatione ob merita Christi; consequens est, ut stante hac fiducia non possit non esse iustificatio, et consequenter post mortem vita sempiterna. Vides quam dives sit homo christianus vel baptizatus, aiebat Lutherus, ut etiam volens non possit perdere salutem suam quantiscumque peccatis, nisi nolit credere. Nulla enim peccata possunt eum damnare, nisi incredulitas. Cfr. *De captiv. babyl. c. de baptis.* Similiter loquebatur Bucerus affirmans, neminem esse vere fidelem, nisi qui erga se divinae benevolentiae promissionibus fretus, indubitatam salutis exspectationem praesumit. Cfr. *Inst.* l. 3 c. 2.

1045. Quae quidem doctrina damnata est in TRID. sess. 6 cap. 9: «Sicut nemo pius de Dei misericordia, de Christi merito, deque sacramentorum virtute et efficacia dubitare debet; sic quilibet, dum seipsum suamque propriam infirmitatem et indispositionem respicit, de sua gratia formidare et timere potest, cum nullus scire valeat certitudine fidei, cui non potest subesse falsum, se gratiam Dei esse consecutum». Et in cap. 12: «Nemo quoque, quandiu in hac mortalitate vivitur, de arcano divinae praedestinationis mysterio usque adeo praesumere debet, ut certo statuat, se omnino esse in numero praedestinatorum, quasi verum esset, quod iustificatus aut amplius peccare non possit, aut, si peccaverit, certam sibi resipiscentiam promittere debeat. Nam, nisi ex speciali revelatione, sciri non potest, quos Deus sibi elegerit». Et in can. 15 sq.: «Si quis dixerit, hominem renatum et iustificatum teneri ex fide ad credendum, se certo esse in numero praedestinatorum, A. S.». «Si quis magnum illud usque in finem perseverantiae donum se certo habiturum absoluta et infallibili certitudine dixerit, nisi hoc ex speciali revelatione didicerit, A. S.». Cfr. etiam cap. 13, DB 802. 805 sq. 825 sq. (684. 688 sq. 707 sq.).

THESIS

Actus spei theologicae firmissimus ac certissimus est ex parte Dei; ex parte vero nostra, seclusa speciali Dei revelatione, nequit dici absolute certus

1046. Pars 1.ª *Actus spei est certissimus ex parte Dei.*

Est de fide divina, ut ex argumentis patebit.

Ex Scriptura. Quae absolutam certitudinem spei eiusque firmitatem multis in locis affirmat: «*Deus meus, in te confido; non erubescam; neque irrideant me inimici mei; etenim universi qui sustinent te non confundentur*». Ps. 24, 2 sq. «*Dominus illuminatio mea et salus mea, quem timebo? Dominus protector vitae meae, a quo trepidabo?*». Ps. 26, 1. «*In te, Domine, speravi; non confundar in aeternum*». Ps. 30, 2. «*Et scitote quia nullus speravit in Domino et confusus est*». ECCLI. 2, 11. «*Qui confidunt in Domino, sicut mons Sion. Non commovebitur in aeternum*». Ps. 124, 1. «*In quo abundantius volens Deus ostendere pollicitationis heredibus immobilitatem consilii sui, interposuit iusiurandum; ut per duas res immobiles* [per consilium nempe et iuramentum divinum], *quibus impossibile est mentiri Deum, fortissimum solatium habeamus, qui confugimus ad tenendam propositam spem quam, sicut ancoram habemus animae tutam ac firmam, et incedentem usque ad interiora velaminis*». HEBR. 6, 17 sqq. Nunc vero, si spes non foret certissima ex parte

Dei, posset spes confundere eos qui sperant in Domino. Sed hoc repugnat testimonio Dei in laudatis textibus expresso. Ergo spes ex parte Dei est certissima.

1047. Ex Patribus. S. BERNARDUS, *In Ps.* 90 *serm.* 10 n. 5 ait: «Plane non derelinquit sperantes in se. Adiuvabit eos, ait, et liberabit eos et eruet eos a peccatoribus et salvabit eos. Quare? Quibus meritis? Audi quod sequitur: Quia speraverunt in eo... Quis speravit in eum et confusus est? Facilius est caelum et terram transire, quam verbum eius evacuari». ML 183, 219.

S. AUGUSTINUS, *Serm.* 157 c. 7 n. 6: «Vos autem, fratres, filii resurrectionis, cives sanctorum angelorum, Dei heredes et Christi coheredes, cavete imitari eos qui cras exspirando moriuntur, et hodie bibendo sepeliuntur... firmissime sperate quod non videtis, patienter exspectate quod nondum habetis, quia veracem promissorem Christum fidelissime retinetis». ML 38, 862. Cfr. *In Ps.* 15 n. 3; *In Ps.* 91, n. 2, ML 36, 144; 37, 1172.

S. CHRYSOSTOMUS, *Hom.* 11 *in Hebr.* n. 2: «Cum adhuc sumus in mundo, et e vita nondum excesserimus, ostendit iam esse in promissis; nam per spem iam sumus in caelis. Exspectate, inquit, omnino enim erit. Deinde plenam afferens persuasionem, dicit: «Magis autem spe iam consecuti estis... Sicut enim ancora navi appensa, non sinit eam circumferri, etiamsi eam venti quatiant innumerabiles, sed appensa firmam reddit et stabilem; ita etiam spes... Nam fluctus quidem et magna tempestas scapham quatit; spes autem non sinit circumferri, etiamsi eam venti agitent innumerabiles. Quamobrem si eam non habuissemus, iam olim essemus demersi... Ancoram autem non dixit absolute sed firmam et stabilem, ut ostendat eius firmitatem iis qui illa fulciuntur ad salutem: ideo subiungit, *quae ingreditur in interiora velaminis,* id est, quae pervadit usque ad caelum». MG 63, 91 sq.

1048. Ex ratione. Ille actus est super omnia certus secundum infallibilitatem et firmitatem eius, qui nititur in motivo super omnia infallibili, et, inquantum tali, cognito. Atqui talis est actus spei theologicae, utpote nixus in omnipotentia et fidelitate Dei. Ergo actus spei theologicae, non solum appretiative, sed etiam affective, est super omnia certus. Quae quidem certitudo declaratur a D. Thoma per paritatem cum fide. Nam fides et spes faciunt nos inhaerere Deo, sicut cuidam principio, ex quo aliqua nobis proveniunt: de Deo autem per fidem et spem proveniunt nobis et cognitio veritatis et adeptio perfectae boni-

tatis. Fides itaque facit nos Deo inhaerere inquantum est nobis principium cognoscendi veritatem, credimus enim esse vera quaecumque nobis a Deo dicuntur. Spes autem facit nos Deo inhaerere inquantum est nobis principium perfectae bonitatis, quatenus scilicet per spem innitimur auxilio divino ad summum bonum obtinendum. Cfr. S. THOMAS, 2-2 q. 17 a. 6.

1049. Profecto actus spei est per se certissimus, si expellat omnem timorem, certitudini quippe participatae opponitur timor. Atqui spes theologica, qua parte respicit Deum, omnem expellit timorem, ne frustretur in consecutione sui boni. Nam timor hic oriretur aut ex incertitudine iudicii, sub quo voluntas erigitur intendens bonum, aut ex insufficientia auxiliorum, quae ad boni intenti consecutionem requiruntur. *Non primum,* quia iudicium illud est actus fidei divinae; *fides* quippe *est sperandarum substantia rerum* (HEBR. 11, 1). *Non alterum,* quia attributa divina, in quibus nostra spes nititur, potentia scilicet Dei per fidelitatem obligata, deficere non possunt. Et plenissime scimus, *quia quaecumque promisit, potens est et facere.* ROM. 4, 21.

1050. Pars 2.ª *Ex parte vero nostra nequit dici absolute certus.*

Est de fide contra novatores ex canonibus Tridentini supra citatis (1045).

Ex Scriptura. «*Sunt iusti atque sapientes, et opera eorum in manu Dei; et tamen nescit homo utrum amore an odio dignus sit; sed omnia in futurum servantur incerta*». ECCL. 9, 1. «*Noli gloriari adversus ramos. Quod si gloriaris, non tu radicem portas, sed radix te. Dices ergo: Fracti sunt rami ut ego inserar; bene, propter incredulitatem fracti sunt; tu autem fide stas; noli altum sapere, sed time; si enim Deus naturalibus ramis non pepercit, ne forte nec tibi parcat*». ROM. 11, 18 sqq. «*Itaque qui se existimat stare, videat ne cadat*». 1 COR. 10, 12. «*Cum metu et tremore vestram salutem operamini*». PHIL. 2, 12. «*Nihil enim mihi conscius sum, sed non in hoc iustificatus sum; qui autem iudicat me, Dominus est*». COR. 4, 4.

1051. Ex quibus sic arguitur: 1.° Spes obtinendae beatitudinis potest ac debet componi cum timore de ea non obtinenda. Sed timor excludit certitudinem spei. Ergo haec, quantum est ex parte nostri, nequit esse certa.

2.° Si spes ex parte nostri foret absolute certa, possemus certo credere, nos esse iustificatos, necnon et praedestinatos. Sed hoc non possumus ita credere. Ergo spes ex parte nostri non est absolute certa.

3.° Promissio beatitudinis non est absoluta, sed sub condicione

nostrae cooperationis et perseverantiae in gratia. Sed cooperatio et perseverantia nostra finalis non est certo futura. Ergo spes obtinendae beatitudinis non potest esse absolute certa.

4.° Spes nostra tria haec iudicia supponit: *a)* Deus mihi largietur auxilia sufficientia ad beatitudinem aeternam consequendam; *b)* etiam beatitudinem si his auxiliis bene utar; *c)* ego his auxiliis de facto bene utar usque ad finem vitae. Quatenus procedens a duobus primis principiis habet spes summam certitudinem, et sic dicimus, spem esse certissimam ex parte Dei. At quatenus procedens a tertio iudicio est proculdubio incerta; et in hoc sensu dicitur incerta ex parte nostrae voluntatis, quae facile mutatur de bona in malam. Cfr. Beraza, *De gratia Christi* n. 958-971.

1052. Ex Patribus. S. Augustinus, *De nat. et grat.* c. 27 n. 31: «Unde admonentur illi, inquit, ne dona Dei suae potestati tribuendo seseque extollendo gravius pereant, quam si nihil operarentur boni, quibus dicitur, *cum timore et tremore vestram ipsorum salutem operamini; Deus enim est qui operatur in vobis et velle et operari pro bona voluntate* [Phil. 2, 12 sq.]. Quare ergo cum timore et tremore, et non potius cum securitate, si Deus operatur, nisi quia propter voluntatem nostram, sine qua bene non possumus operari, cito potest subrepere animo humano, ut quod bene operatur, suum tantummodo existimet, et dicat in abundantia sua, non movebor in aeternum?». ML 44, 262.

Et in *Ps.* 41 n. 12: «*Ad me ipsum anima mea turbata est.* Numquid ad Deum turbatur? Ad me turbata est. Ad incommutabile reficiebatur, ad mutabile perturbabatur. Novi quia iustitia Dei mei manet: utrum mea maneat, nescio. Terret enim me Apostolus dicens: *Qui se putat stare, videat ne cadat* [1 Cor. 10, 12]. Ergo quia non est in me firmitas mihi, nec est mihi spes de me... Hoc planius audi: Noli sperare de te, sed de Deo tuo. Nam si speras de te, anima tua conturbatur ad te, quia nondum invenit unde sit secura de te. Ergo quoniam ad me conturbata est anima mea, quid restat nisi humilitas, ut de seipsa anima non praesumat? Quid restat, nisi ut omnino minimam se faciat, nisi ut se humiliet, ut exaltari mereatur?». ML 36, 472.

S. Leo M., *Serm.* 38 *In Epiphan.* 8 c. 3: «Unde et Apostolus copiosissimus fidelium cohortator, *cum timore,* inquit, *et tremore vestram salutem operamini: Deus est enim qui operatur in vobis et velle et operari pro bona voluntate* [Phil. 2, 12]. Et haec sanctis causa est tremendi atque metuendi ne ipsis operibus pietatis elati deserantur ope gratiae et remaneant in infirmitate naturae». ML 54, 262.

OBIECTIONES

1053. Obi. c. 1.am p. Ut spes nostra sit *absolute* certa ex parte Dei, necesse est, ut Deus decreverit dare nobis donum perseverantiae finalis, idque nobis certo constet. Atqui id nobis certo constare nequit absque speciali revelatione. Ergo spes nostra nequit esse certa ex parte Dei.

Resp. *Dist. mai.* Necesse est, ut Deus decreverit dare nobis perseverantiam finalem sub condicione nostrae cooperationis *C.* secus *N. Contradist. min.* Nequit constare nobis, Deum decrevisse dare nobis donum perseverantiae finalis in hypothesi nostrae cooperationis *N.* secus *C.* Ad hoc ut spes nostra sit certissima ex parte Dei, sufficit nobis scire, ut scimus, Deum daturum nobis quidquid requiritur ad perseverandum in gratia, et quo de facto perseverabimus, *si velimus.*

1054. Inst. 1. Qui sperat beatitudinem absolute ex parte Dei, debet habere fiduciam absolutam de ipsa beatitudine obtinenda. Ergo etiam debet scire, Deum absolute daturum ei perseverantiam finalem.

Resp. *Dist. antec.* Debet habere fiduciam absolutam, inquantum fiducia dependet ex parte Dei *C.* inquantum dependet ex parte subiecti sperantis *N.* Ad beatitudinem assequendam duo requiruntur: Deus et homo. Quidquid requiritur ex parte Dei, scimus certitudine absoluta fidei non defuturum. Utrum vero, quod ex parte hominis requiritur, sit adfuturum necne, prorsus ignoramus.

1055. Inst. 2. Ut spes sit firma *affective,* oportet ut excludat omnem timorem. Sed spes non excludit timorem. Ergo non est *affective* firma.

Resp. *Dist. mai.* Ut spes sit *affective* firma omni ex parte, oportet ut excludat omnem timorem *C.* ut sit *affective* firma tantum ex parte Dei *N.* Spes theologica, qua parte est *affective* certa, habetque sibi praelucentem fidem, excludit profecto omnem timorem; minime vero, qua parte est incerta, habetque iudicium praevium dirigens probabile tantum.

1056. Inst. 3. Timor Dei honestus ac supernaturalis, quamvis adhaereat Deo, sitque *appretiative* super omnia firmus, iuxta illud: *timete eum qui potest et animam et corpus perdere in gehennam* (Mt. 10, 28); non ideo tamen debet esse *affective* super omnia firmus. Ergo de spe idem dicendum videtur.

Resp. *Neg. parit.* Ratio disparitatis stat in eo quod voluntas per timorem non adhaereat Deo affective, sed solum effective, quatenus nimirum a peccatis retrahitur et ad paenitentiam impellitur; per spem vero voluntas proprie et affective adhaeret Deo, et quidem super omnia, prout motivum, in quo nititur, postulat.

1057. Obi. c. 2.am p. Fides supernaturalis de Deo remuneratore, in qua fundatur spes nostra, est summe certa; ergo et spes talis esse debet. Sed spes nequit esse summe certa, quin etiam ex parte nostra sit certa. Ergo spes, etiam ex parte hominis debet esse certa.

Resp. In fide supernaturali de Deo remuneratore fundatur spes nostra, inquantum se habet ex parte Dei *C.* inquantum se habet ex parte nostra *Subdist.* fundatur proxime et immediate *N.* remote solum et mediate *C.* Cum promissio divina dandi beatitudinem sit condicionata, cuius condicio *sine qua non* est nostra cooperatio et perseverantia finalis, oportet ut spes nostra de beatitudine obtinenda dirigatur proxime a iudicio de futura nostra cooperatione et perseverantia finali; cumque hoc iudicium non sit certum, sed plus minusve probabile, impossibile est ut spes sit certa ex parte nostra, sed plus minusve probabilis secundum maiorem minoremve probabilitatem iudicii.

1058. Inst. 1. In homine praedestinato iudicium de sua propria cooperatione et perseverantia finali est certum et absolute infallibile. Ergo etiam spes in tali iudicio fundata.

Resp. *Dist. antec.* In homine praedestinato iudicium de sua propria cooperatione et perseverantia finali est infallibiliter certum, si habeat specialem revelationem de sua praedestinatione *C.* secus *Subdist.* est infallibiliter *verum C. certum N.*

1059. Inst. 2. Fides theologica est certa super omnia, etiamsi exsistentia divinae revelationis, in qua nititur, sit solum moraliter certa. Ergo a pari, spes theologica poterit esse certa super omnia, etiamsi iudicium de nostra cooperatione futura sit tantum moraliter certum.

Resp. *Neg. parit.* Quia iudicium de exsistentia revelationis ortum ex motivis credibilitatis est quid remotum et extrinsecum fidei, cui nihil certitudinis confert; iudicium vero de futura nostra cooperatione et perseverantia finali, a quibus proxime et immediate dependet assecutio vitae aeternae, non potest non influere in maiorem minoremve certitudinem actus voluntatis exspectantis vitam aeternam sub condicione nostrae cooperationis et perseverantiae finalis promissam.

ARTICULUS III

DE NECESSITATE SPEI

1060. Circa necessitatem spei errarunt *quietistae,* duce Michaele de Molinos. [1] Qui tamquam fundamentum suae doctrinae statuit, internam viam seu vitam spiritualem consistere in quadam annihilatione potentiarum animae. Quae quidem annihilatio in eo stat, quod potentiae se habeant mere passive. Nihil operando anima se annihilat, et ad suum principium redit et ad suam originem, quae est essentia Dei, in qua transformata remanet ac divinizata. Hac ratione Deus vivit et regnat in nobis, et anima seipsam annihilat in *esse* operativo.

[1] «Michael de Molinos, natus 21 Dec. 1640 Patacinae in Aragonia, in opusculis et epistulis suis errores *Quietismi,* qui dicitur, sparsit, ideoque tandem in monasterio incarceratus est, ubi 1696 sacramentis Ecclesiae munitus obiit». DB 1221 (1088) *Not.* 3.

Hinc colligebat Molinos sequentes conclusiones: 1.ª In hoc statu annihilationis spes nullum habet, nec potest habere, locum. 2.ª Studendum est unice *orationi quietis*, in qua per fixum Dei intuitum, qui sit cognitio a Deo solo creaturae tradita, habetur contemplatio Dei sub conceptu universalissimo. 3.ª Excludenda igitur est omnis operatio mentis et voluntatis, reflexio aut affectio, memoria Dei et Christi perfectionum et beneficiorum. 4.ª Nihil debemus a Deo petere, nec gratias agere, nec ullam sanctitatis et salutis aeternae curam habere, nec reflectere in proprios defectus, nec facere paenitentiam, nec peccata confiteri. 5.ª Tentationibus, quantumvis vehementibus, non est resistendum positive, sed mere negative, permanendo in propria annihilatione. Haec doctrina, per sexaginta et octo propositiones sparsa, damnata fuit ab INNOCENTIO XI, *Decr.* 28 Aug., et Constit. «*Caelestis Pastor*», 19 Nov. 1687. DB 1221 sqq. (1088 sqq.).

1061. *Quietismi* venenum minutim ac paulatim sorbuit in Gallia Iohanna M.ª Bouvieres de la Mothe Guyon, nobilis femina. Venenum, quod ipsa suxerat, coepit verbis et scriptis propinare et aliis. Huius feminae scripta damnavit I. B. Bossuet in opusculo, cui titulus *Instruction sur les Etats d'Oraison*. Huic autem damnationi noluit subscribere Franciscus de Salignac de la Mothe Fenelon; immo in praefatae mulieris defensionem scripsit *Explication des Maximes des Saints sur la vie interieure*. [1]

1062. Contra hunc librum insurrexerunt Lud. Ant. de Noailles, archiep. paris., Paulus de Godet des Marais ep. carnot., I. B. Bossuet ep. meld. et alii. Fenelon vero in sui libri defensionem scripsit instructionem pastoralem et plures epistulas, tum ad Archiepiscopum parisiensem, tum ad episcopum meldensem. Verum Bossuet effecit ut duodecim propositiones libri Fenelonii censura theologica notarentur a 60 doctoribus Sorbonae; ac ipse liber et 23 propositiones ex eo excerptae ab Innocentio XII damnaretur, die 12 Martii 1699. [2]

---

[1] Hunc «librum probaverat Edm. Pirot Antisiodorensis n. 12 Aug. 1631, doctor sorbonicus, canonicus parisiensis et ecclesiae Dominae N. cancellarius († 4 Aug. 1713); sed, cognita Bossueti censura, approbationem reprobavit». HURTER, *Nomencl.* IV, 760 *Not.*

[2] Ex his propositionibus ita sonat prop. 1.ª: «Datur habitualis status amoris Dei, qui est caritas pura sine ulla admixtione proprii interesse; neque timor poenarum, neque desiderium remunerationum habent amplius in eo partem; non amatur amplius Deus propter meritum, neque propter perfectionem, neque propter felicitatem in eo amando inveniendam». Prop. 2: «In statu vitae contemplativae seu unitivae amittitur omne motivum interessatum timoris et spei». Quibus correspondent aliae a 4.ª usque ad 12.am inclusive.

Tunc Fenelon eximium dedit submissionis exemplum. Nam die 25 eiusdem mensis pontificium Diploma damnationis publice in sua ecclesia legit, promulgavit, eique ex toto corde sincere se subiecit; errores suos edita instructione pastorali revocavit; in qua fidelibus sibi concreditis severissime prohibuit, ne librum suum vel legerent vel penes se retinerent; eosque deprecatus est, ut sinceram oboedientiam et intimam docilitatem Apostolicae Sedi secum exhiberent. [1] Femina vero memorata, variis decepta illusionibus, reclusa in posterum fuit. Cfr. HURTER, *Nomencl.* IV, 768.

THESIS

Spes theologica est omnibus adultis ad salutem necessaria, non solum necessitate praecepti, sed etiam necessitate medii; nec datur ullus perfectionis status in quo nequeat dici necessaria

1063. Pars 1.ª *Spes theologica est necessaria.*

Agitur de actu non de habitu spei. Habitus enim, si absit, simul cum gratia habituali in ipsa iustificatione infunditur; ideoque non solum adultis, verum etiam parvulis, est ad salutem omnino necessaria. In homine, qui ex infidelitate convertitur ad fidem, actus spei est necessarius ante iustificationem; quia, quamvis absolute posset contingere ut homo ante actum spei eliciat actum caritatis, hic autem non foret ordinarius iustificationis processus. Peccator vero fidelis, qui antea actum spei elicuerit, poterit sane iustificari sine actu novo *formalis* spei. Dico *formalis,* quia in omni proxima dispositione ad iustificationem aliqua spes, sive formaliter sive virtualiter, sive explicite sive implicite, contineatur oportet.

1064. Prob. 1.° *Actus spei requiritur ad iustificationem adultorum.* Haec conclusio continetur in TRID. sess. 6 cap. 6, et in can. 9 eiusdem sessionis, DB 798. 819 (680. 701). Fides, quae ad iustificationem et salutem necessario requiritur, est *substantia rerum sperandarum* (HEBR. 11, 1). Atqui, si spes theologica non esset ad salutem necessaria, nec fides, seu substantia rerum *sperandarum,* foret necessaria. Ergo actus spei necessarius est ad salutem, sicut fides. Ideo spei adscribitur iustificatio: «*Spe enim salvi facti sumus*». ROM. 8, 24. «*Et omnis qui habet hanc spem in eo, sanctificat se*». 1 IOH. 3, 3. Quamquam enim in his

[1] Refert Feller III, 549, Summum Pontificem scripsisse postea quibusdam Galliae praelatis: «Peccavit excessu amoris divini, sed vos peccatis defectu amoris proximi». Cumque nonnulli ei consulerent, ut, ad divertendam a se tempestatem, vicissim deferret quasdam Bossueti propositiones ad Sedem Apostolicam, respondit: *Moriamur in simplicitate nostra.* Cfr. HURTER l. c.

locis S. Scripturae utilitas spei magis quam necessitas eius doceri videatur, nihilominus in eis traditur ordinaria ac necessaria via obtinendae iustificationis et salutis aeternae. Unde est etiam illud: *Qui vero sperat in Domino, sanabitur* (PROV. 28, 25); et illud: *Quoniam in me speravit, liberabo eum.* Ps. 90, 14. Quibus verbis et necessitas et causalitas actus spei respectu iustitiae obtinendae, haud sane obscure significatur. Cfr. SUAREZ, *De grat.* l. 8 c. 18 n. 2.

1065. Iuxta TRID. sess. 6 cap. 6 peccatores disponuntur ad iustificationem dum excitati divina gratia et adiuti, fidem ex auditu concipientes, libere moventur in Deum; et, dum peccatores se esse intellegentes, a divinae iustitiae timore, quo utiliter concutiuntur, ad considerandam Dei misericordiam se convertendo *in spem eriguntur,* fidentes Deum sibi propter Christum propitium fore. Atque in can. 9 statuit: «Si quis dixerit, sola fide impium iustificari, ita ut intellegat nihil aliud requiri, quod ad iustificationis gratiam consequendam cooperetur, et nulla ex parte necesse esse eum suae voluntatis motu praeparari atque disponi, A. S.». DB 819 (701). Unus autem voluntatis motus, qui fidem connaturaliter sequitur in homine, qui intellegit se esse peccatorem, est fiducia obtinendae remissionis peccatorum; siquidem non videtur quomodo sine hac fiducia haberi possit aliqua salutaris paenitentia.

1066. Et ideo propter necessitatem spei dixit S. AMBROSIUS, *De paenit.* l. 1 c. 1 n. 4: «Nemo enim potest bene agere paenitentiam, nisi qui speraverit indulgentiam». ML 16, 466; J 1292. Et S. AUGUSTINUS, *De catechiz. rudib.* c. 4 n. 8 docet, ita esse catechizandum illum qui ad Deum convertitur, «ut audiendo credat, credendo speret, sperando amet», (ML 40, 316); quia «domus Dei credendo fundatur, sperando erigitur, diligendo perficitur». *Serm.* 27 n. 1, ML 38, 178. Tandem S. BERNARDUS, *Serm.* 3 *de Annunt.* n. 3: «Sola spes, inquit, apud te miserationis obtinet locum, nec oleum misericordiae nisi in vase fiduciae ponis». ML 183, 394. Cfr. ORIGENES, *In epist. ad Rom.* c. 4; S. DAMASCENUS, *De fide* l. 4 c. 11, MG 14, 981; 94, 1127.

1067. Prob. 2.° *Actus spei est hominibus iustis necessarius ad perseverandum.* «Etenim ipsa spes peregrinationi necessaria est, ipsa est quae consolatur in via. Viator enim, quando laborat ambulando, ideo laborem tolerat, quia pervenire sperat. Tolle illi spem perveniendi, continuo franguntur vires ambulandi. Ergo et spes quae hic est, ad iustitiam pertinet peregrinationis nostrae». S. AUGUSTINUS, *Serm.* 158 n. 8, ML 38, 866; J 1512.

S. Gregorius M., *In Ezech.* l. 1 hom. 5 n. 11 ait: «In fide etenim, spe atque caritate, et in bonis aliis, sine quibus ad caelestem patriam non potest perveniri». Atque ibidem l. 2 hom. 5 n. 16: «Sine quibus tribus virtutibus quisquis iam uti ratione potest, ingredi ad caeleste aedificium non potest». ML 76, 825. 995. Hanc doctrinam hauserunt Patres ex S. Scriptura, quae eam passim aperte tradit: «*Christus vero tamquam filius in domo sua. Quae domus sumus nos, si fiduciam et gloriam spei usque ad finem firmam retineamus*». Hebr. 3, 6. «*Teneamus spei nostrae confessionem indeclinabilem; fidelis enim est qui repromisit*». Hebr. 10, 23.

1068. *Ratio est,* quia sine oratione nemo potest perseverare in gratia. Oratio autem sine spe dari non potest; dicente beato Iacobo Apostolo: «*Postulet autem in fide nihil haesitans; qui enim haesitat similis est fluctui maris, qui a vento movetur et circumfertur. Non ergo aestimet homo ille quod accipiat aliquid a Domino*». Iac. 1, 6 sq. Ergo spes est necessaria ad perseverandum in gratia. Quotiens in Oratione dominica dicimus, *adveniat regnum tuum,* totiens actum spei elicimus; spes igitur est necessaria, sicut est oratio. Praeterea actus spei poterit interdum esse necessarius quasi per accidens, v. g. ad superandam tentationem, ad recipiendum, sicut oportet, aliquod sacramentum, vel etiam ad plura alia christianorum officia.

1069. Pars 2.ª *Actus spei est necessarius non solum necessitate praecepti, sed etiam medii.*

Haec conclusio est communis theologorum, nemine discrepante. Observat tamen Ripalda cum pluribus aliis, actum spei non esse simpliciter et absolute necessarium ad iustificationem; quia potest absolute fieri actus caritatis ad iustificationem sufficiens, quin praecedat actus spei, quamvis regulariter, iuxta Trid. sess. 6 cap. 6, is actus iustificationi praecurrat. Cfr. Ripalda, *De spe* d. 25 s. 5 n. 81.

Probatur assertio de necessitate medii; quia spes est *medium* reapse positive influens in iustificationem; est medium *necessarium,* ut nuper vidimus; est medium necessarium non solum vi praecepti, sed etiam e *sua natura,* cum sine spe nequeat dari motus efficax in finem; ergo spes est necessaria necessitate *medii.* Item, fides et oratio sunt necessariae necessitate medii ad iustificationem et salutem aeternam consequendam. Sed sine spe fides est inutilis, oratio impossibilis. Ergo spes, sicut fides et oratio, est necessaria necessitate *medii.*

1070. *Est quoque necessaria necessitate praecepti, tam naturalis, quam positivi divini.* Praeceptum naturale ex eo patet, quod lex naturae prae-

cipit, ut adhibeatur id quod est medium necessarium ad salutem: positivum autem divinum, tum ex eo quod non sine causa totiens repetitur in Scriptura: *Spera in Deo*, (Ps. 4, 6; 36, 3; 41, 6; 42, 5; 61, 9; 129, 6; 130, 3; Eccli. 2, 9), tum ex propositione ab Alexandro VII damnata die 24 Sept. 1665 et die 18 Mart. 1666, quae sic se habet: «Homo nullo unquam vitae suae tempore tenetur elicere actum fidei, spei et caritatis, ex vi praeceptorum divinorum ad eas virtutes pertinentium». DB 1101 (972).

1071. Praeceptum spei, qua *negativum*, obligat pro semper, numquam quippe licet desperationis aut praesumptionis peccatum committere; qua *positivum*, obligat saltem aliquotiens in vita. Quae quidem obligatio est *per se* et *per accidens*. *Per accidens* obligat hoc praeceptum quando actus spei est necessarius vel ad debite orandum, vel ad tentationem vincendam, vel ad aliquid simile: in quibus tamen occasionibus saepe non erit necessarium elicere actum formalem spei; sed satis erit ad effectum assequendum, debite id facere, in quo continetur virtualiter spes, ut efficaciter petere, vel dolere de peccatis, vel aliquid huiusmodi. Interdum tamen vel propter dispositionem hominis, vel propter occurrentes difficultates, opus erit elicere actum formalem spei.

1072. Necessitatem *per se* sperandi aliqui negant unquam occurrere in hac virtute; quia eius actus, inquiunt, non est necessarius per se, sed propter alios tantum, ut erigatur animus ad progrediendum in via salutis. Sed, ut ait Suarez, hoc est negare speciale praeceptum huius virtutis: nam, si ipsa numquam per se obligat, semper obligatio oritur ex praeceptis aliarum virtutum: falsum etiam est, actus spei non esse per se, sed propter alias virtutes tantum; nam amor et efficax intentio beatitudinis supernaturalis, per se sunt nobis maxime necessaria. Dicendum ergo, quod de fide et caritate dici solet, tempus, in quo eliciendus est per se actus formalis spei, non posse designari positive et omnino determinate, sed quasi negative et confuse; tenetur enim homo aliquando in vita spem exercere; quod vero illud sit, utrum nunc, an postea, relinquitur hominis arbitrio. Item, negative possumus dicere, teneri hominem non diu differre huiusmodi actus post perfectam propositionem beatitudinis vel eius apprehensionem. Suarez, *De spe* d. 2 s. 1 n. 3.

1073. Pars 3.ª *Nec datur ullus perfectionis status, in quo non sit necessaria.*

Propositiones Michaelis de Molinos damnatae sunt in globo tamquam hareticae, suspectae, erroneae, scandalosae, blasphemae, piarum

aurium offensivae, temerariae, christianae disciplinae relaxativae, eversivae, et seditiosae respective. Nostra igitur assertio continet doctrinam saltem catholicam.

1074. Prob. Nam homo, in quovis perfectionis statu, tenetur orare pro sua salute, petere veniam suorum peccatorum, adspirare ad aeternam beatitudinem, diligere proximum suum sicut seipsum, procurare illi et sibi bona spiritualia, vincere suas pravas cupiditates, fideliter implere omnia mandata Dei. Atqui ad haec convenienter facienda, est necessaria spes. Ergo nullus datur in hac vita status perfectionis, in quo ab obligatione sperandi homines liberentur.

Sic, ut unum alterumve Scripturae textum afferam, omnibus dicta sunt: «*Sic ergo orabitis: Pater noster, qui es in caelis... adveniat regnum tuum... dimitte nobis debita nostra*». Mt. 6, 9. «*Quaerite primum regnum Dei et iustitiam eius*». Mt. 6, 33. «*Magis satagite, ut per bona opera certam vestram vocationem et electionem faciatis*». 2 Petr. 1, 10. «*Odientes malum, adhaerentes bono: caritate fraternitatis invicem diligentes: honore invicem praevenientes: sollicitudine non pigri; spiritu ferventes, Domino servientes: spe gaudentes*». Rom. 12, 9 sqq. «*Ad destinatum persequor, ad bravium supernae vocationis in Christo Iesu. Quicumque ergo perfecti sumus, hoc sentiamus*». Phil. 3, 14 sq. «*Nos autem, qui diei sumus, sobrii simus, induti loricam fidei et caritatis, et galeam spem salutis*». 1 Thess. 5, 8.

Denique *quietistarum* doctrina naturalem inertiam in passionibus coercendis, in virtutibus exercendis, in divinis mandatis adimplendis non parum fovet. Quare, etiam ut perniciosa, iure merito ab Ecclesia condemnata fuit.

OBIECTIONES

1075. Obi. c. 1.am p. Trid. sess. 6 cap. 6 plures recenset actus, quibus peccatores disponuntur ad iustificationem. Atqui non omnes censentur necessarii. Ergo frustra adducitur pro nostra sententia auctoritas Concilii Tridentini.

Resp. *Neg. conseq.* Quia actus spei ex ipsa rei natura est necessarius ad iustitiam assequendam. Censendum igitur est, actum spei recenseri a Concilio tamquam vere necessarium.

1076. Obi. c. 2.am p. Moyses reversus ad Dominum ait: «*Obsecro, peccavit populus iste peccatum maximum, feceruntque sibi deos aureos; aut dimitte eis hanc noxam, aut si non facis, dele me de libro tuo quem scripsisti.* Ex. 32, 31 sq. Ergo licitum est aliquando valedicere spei, quam quis habet obtinendae beatitudinis.

Resp. *Neg. conseq.* Nam multiplex est huius textus interpretatio: *a)* Dele me de libro tuo, id est, de decreto principatus; ita ut sensus sit: aut dimitte, aut dele me de libro tuo, quo me designasti principem alterius gentis, si hanc meam perdis. *b)* Dele me de libro viventium non in caelo, sed in praesenti vita; id est, aut dimitte, aut tolle me de hac vita. *c)* Hoc dixit Moyses non ex ratione, sed ex impetu humanae affectionis. *d)* Aut dimitte, aut dele me de hoc officio, ne scilicet sim legislator populi. *e)* Hoc dictum est per hyperbolem, quae solum significat vehemens desiderium salutis populi; perinde ac si filius videns servum sibi carissimum iuste domo eici, dicat Patri: Noli hunc eicere, aut si eum eicis, me quoque eicito.

Sic enim et Moyses ait: «Aut dimitte populo, aut dele me; non quod vere deleri optet (illud enim erat impossibile), sed ut hac phrasi desiderium suum ingens aliqua ratione patefaciat, quod aliter efficaciter patefacere non poterat. Unde non ait Moyses: Dele me, modo illis dimittas, quasi cuperet commutationem sui facere pro populo, populique absolutione; sed, si id non facis, dele me. Hinc et S. Augustinus, *Quaest.* 147 ait, Moysen hoc dixisse securum, q. d. Aut dimitte populo, aut dele me de libro tuo; sed scio quod me non delebis; ergo restat ut dimittas et parcas populo». A Lapide, *In Ex.* c. 32 v. 31 sq.

At Hummelauer, In h. l. scribit: «Melius *Men.:* Dele me de numero eorum, quos amas, quibus faves; *Tir.:*—de albo amicorum tuorum.—Exhibet Deum tamquam principem, qui servos suos omnes, milites, amicos habet in censu descriptos—*(Calmet)*».

Inst. 1. Apostolus scribebat ad romanos: «*Optabam enim ego ipse anathema esse a Christo pro fratribus meis*». Ergo.

Resp. S. Hieronymus, *Epist.* 121 *ad Algas.* c. 9 monet «eundem esse Moysis et Pauli erga creditum sibi gregem affectum», dicente S. Paulo Rom. 9, 3: «*Optabam enim ego ipse, anathema esse a Christo pro fratribus meis*». (ML 22, 1028). Cfr. Hummelauer l. c.

1077. Inst. 2. S. Bernardus, *De dilig. Deo* c. 15 scribens de quatuor gradibus amoris, ait: «Diligit itaque in secundo gradu Deum, sed propter se, non propter ipsum. At vero cum ipsum coeperit occasione propriae necessitatis colere et frequentare, cogitando, legendo, orando, oboediendo, quadam huiusmodi familiaritate paulatim sensimque Deus innotescit, consequenter et dulcescit: et sic gustato quam suavis est Dominus, transit ad tertium gradum, ut diligat Deum, non iam propter se, sed propter ipsum. Sane in hoc gradu diu statur». ML 182, 998. Ergo, iuxta S. Bernardum, datur in hac vita aliquis status perfectionis, in quo solum diligitur propter se ipsum.

Resp. *Dist. conseq.* In quo diligitur Deus propter se ipsum *aliquibus actibus C. omnibus,* ita ut non detur locus spei *N.* Nam textus integer S. Bernardi ita se habet: «Sane in hoc gradu diu statur; et nescio si a quoquam hominum quartus in hac vita perfecte apprehenditur, ut se scilicet diligat homo tantum propter Deum. Asserant hoc si qui experti sunt: mihi, fateor, impossibile videtur. Erit autem proculdubio, cum introductus fuerit servus bonus et fidelis in gaudium Domini sui [Mt. 25, 21], et inebriatus ab ubertate domus Dei [Ps. 35, 9]. Quasi enim miro quodam modo oblitus

sui, et a se penitus velut deficiens, totus perget in Deum; et deinceps adhaerens ei, unus cum eo spiritus erit [1 Cor. 6, 17]».

1078. Inst. 3. Caritas non quaerit quae sua sunt (1 Cor. 13, 5); spes vero quaerit quae sua sunt. Ergo homo in caritate perfectus, ab actibus spei se abstinere debet.

Resp. *Dist. antec.* Non quaerit quae sua sunt, *inordinate C. ordinate N.* Etiam homo, qui ex caritate operatur, quaerit bona et sibi et aliis, sed ut per ea glorificetur et laudetur Deus; quandoquidem omnia, quae habet, et seipsum ordinat in gloriam Dei. Nec tenetur ad semper operandum ex motivo caritatis, secluso quovis alio motivo honesto, ceterarum virtutum proprio.

CAPUT III

DE ACTIBUS SPEI

1079. Actus spei alii sunt *prosecutivi,* alii *aversativi.* Inter prosecutivos recensentur amor, desiderium, erectio animi, fiducia. Quos quidem actus vidimus superius (946), non necessario debere esse *realiter* distinctos inter se. Verum, etiamsi sic essent, tamen omnes quatuor ad eandem pertinerent virtutem; tum quia eadem virtus versatur circa actus per se ordinatos, quorum unus est quasi radix aliorum, tum quia sub eadem virtute continentur amor finis, intentio eius et electio mediorum, ut optime notat Suarez, *De spe* d. 1 s. 3 n. 13. Inter aversativos numerari solent *odium, timor, tristitia. Odium,* quo fugit mala bono sperato adversantia: *timor,* quo ista mala, nondum quidem praesentia, sed certe imminentia, cavere intendit: *tristitia,* qua de hisce malis iam praesentibus dolet. Nunc vero, de actibus prosecutivis satis superque hucusque dictum esse videtur. De aversativis autem plura in Theologia Morali proponuntur. Restat igitur ut aliqua breviter dicamus de solo timore, cuius honestas acriter a novatoribus impugnata fuit.

1080. Timor autem, de quo hic agitur, non est trepidatio animi involuntaria, sed actus voluntatis liber, fugiens malum quod apprehenditur tamquam imminens. Qui fugit malum temporale ab hominibus inferendum, dicitur *mundanus.* Qui vero fugit malum a Deo inferendum, vel quod Deo malum est, dicitur *divinus.* Mundanus potest esse sive *simpliciter* sive *comparative* mundanus. Ille erit *simpliciter* mundanus, quo quis timet malum imminens ex parte hominum, absque ulla facta comparatione. Ille vero quo quis malum ab homine infligendum timet magis, quam malum a Deo infligendum, dicitur *comparative* mundanus.

Timor divinus alius est *filialis*, alius *servilis*. Filialis est ille, quo quis timet malum culpae, quia est offensa Dei: si timeat, tantum quia est offensa Dei, timor erit filialis *perfectus;* si vero timeat simul, tum quia est offensa Dei, tum quia est causa poenae, timor erit filialis *imperfectus* seu initialis. Timor servilis vocatur ille, quo timetur malum poenae, sive aeternum sive temporale, a Deo inferendum, aut malum culpae inquantum est causa poenae. Distinguitur in *simpliciter* servilem et *serviliter* servilem. Simpliciter servilis est ille, quo timetur culpa propter poenam, absque ulla voluntate peccandi, si non esset poena. Ille autem quo timetur culpa propter poenam cum proposito saltem virtuali peccandi, si non esset poena, *serviliter* servilis appellari consuevit.

1081. Supponimus: 1.° Timorem *comparative* mundanum esse inordinatum. Quia talis est timor, qualis est amor ex quo ipse enascitur. Sed timor comparative mundanus oritur ex amore inordinato; qui bonis aeternis praefert temporalia, ad peccandum inducens. Ergo timor comparative mundanus est inordinatus. 2.° Timorem *simpliciter* mundanum esse de se indifferentem; non enim repugnat rationi humanae; immo facile evadere potest positive honestus, si v. g. timeat potestatem humanam, quia ultimo procedit a Deo. 3.° Timorem *serviliter servilem* esse inhonestum, quia affectum peccandi includit. Timorem *filialem,* sive perfectum sive imperfectum, esse licitum et honestum, quia prior ex caritate, alter vero cum caritate elicitur. Nam timor hic imperfectus se habet ad perfectum, sicut caritas imperfecta ad perfectam. Caritas autem perfecta et imperfecta non differunt inter se secundum essentiam, sed solum secundum statum. Similiter ergo timor imperfectus seu initialis non differt essentialiter a timore filiali perfecto. Cfr. S. Thomas, 2-2 q. 19 a. 8. Restat itaque quaestio de solo timore divino simpliciter servili.

ARTICULUS I

NUM TIMOR SIMPLICITER SERVILIS SIT HONESTUS

1082. Novatores, baiani et iansenistae docebant, timorem Dei simpliciter servilem esse actum peccaminosum. Iansenius, *De grat. Christi* l. 5 c. 25 sqq. contendit probare, timorem hunc, etiam in fidelibus, non esse ex gratia, sed ex sola natura; esse invitum et violentum; nasci ex amore proprio inordinato; non excludere voluntatem peccandi; fieri non posse, ut peccatores sola poenae formidine ita mutent voluntatem peccatumque detestentur, ut non peccent. Quare damnatae sunt ab Ecclesia sequentes propositiones:

«Timor gehennae non est supernaturalis». «Attritio, quae gehennae et poenarum metu concipitur, sine dilectione benevolentiae Dei propter se, non est bonus motus ac supernaturalis». «Si solus supplicii timor animat paenitentiam, quo haec est magis violenta, eo magis ducit ad desperationem». «Timor non nisi manum cohibet, cor autem tandiu peccato addicitur, quandiu ab amore iustitiae non ducitur». «Qui a malo non abstinet nisi timore poenae, illud committit in corde suo, et iam est reus coram Deo». «Timor servilis non sibi repraesentat Deum, nisi ut dominum durum, imperiosum, iniustum, intractabilem». DB 1304 sq. 1410 sqq. (1171 sq. 1275 sqq.).

THESIS

Timor divinus simpliciter servilis est honestus

1083. *Est de fide,* manifesto contenta in sacris litteris et, ut talis, ab Ecclesia passim tradita. «Hoc enim timore utiliter concussi Ninivitae ad Ionae praedicationem plenam terroribus paenitentiam egerunt et misericordiam a Domino impetrarunt». TRID. sess. 14 cap. 4, DB 898 (778). Cfr. *Ibid.* sess. 6 can. 8; sess. 14 can. 5, DB 818. 915 (700. 793).

Prob. 1.° Secundum sanctam Scripturam et sanctos Patres timor Dei simpliciter servilis: *a)* exigitur et praecipitur a Deo; *b)* est donum Dei et impulsus Spiritus Sancti; *c)* est actus efficaciter oppositus peccato; *d)* utilis ad varias virtutes acquirendas; *e)* ducit peccatorem ad caritatem et iustificationem. Atqui talis timor non potest non esse honestus. Ergo timor divinus simpliciter servilis est revera honestus. *Antecedens probatur:*

1084. *a)* «*Filius honorat patrem, et servus dominum suum. Si ergo pater ego sum, ubi est honor meus?, et si Dominus ego sum, ubi est timor meus? dicit Dominus exercituum*». MAL. 1, 6. «*Ostendam autem vobis quem timeatis: timete eum qui, postquam occiderit, habet potestatem mittere in gehennam. Ita dico vobis, hunc timete*». LC. 12, 5. «*Timete Dominum, et date illi honorem, quia venit hora iudicii eius*». APOC. 14, 7.

S. AUGUSTINUS, *Serm.* 161 c. 8 n. 8 ait: «Dico ergo tibi: Libidine cum victus habes consentientem, quare non committis adulterium? Et respondebis: Quia timeo gehennam, timeo supplicium ignis aeterni, timeo iudicium Christi, timeo societatem diaboli, ne puniar ab illo, et cum illo ardeam. Quid dicturus sum? Male times? quomodo tibi dicebam de adversario, quia quaerebat corpus tuum occidere. Ibi enim recte dicebam, Male times, securum te fecit Dominus tuus, dicens: *Nolite*

timere eos qui corpus occidunt. Modo cum dicis mihi, gehennam timeo, ardere timeo, in aeternum puniri timeo: quid dicturus sum? Male times? vane times? Non audeo, quandoquidem ipse Dominus ablato timore, subiecit timorem, et ait, ubi dixit, Nolite timere eos qui corpus occidunt, et postea non habent quid faciant: sed eum timete, qui habet potestatem et corpus et animam occidere in gehennam ignis: ita dico vobis, hunc timete [Lc. 12, 4 sq.]. Cum ergo Dominus timorem incusserit, et vehementer incusserit, et repetendo verbum comminationem geminaverit, dicturus ego sum, Male times? Ista non dicam. Plane time; nihil melius times; nihil est quod magis timere debeas». ML 38, 882; J 1514.

1085. *b)* «*Ut enim probaret vos venit Deus, et ut terror illius esset in vobis, et non peccaretis*». Ex. 20, 20. Hoc donum petebat David dicens: «*Confige timore tuo carnes meas; a iudiciis enim tuis timui*». Ps. 118, 120. «*Non enim accepistis spiritum servitutis iterum in timore; sed accepistis spiritum adoptionis filiorum*». Rom. 8, 15. «Cavere debemus, ne nos arbitremur non accepisse spiritum timoris Dei, quod sine dubio magnum est Dei donum... Illius timoris et spiritum accepimus, de quo dicit ipse Christus: Eum timete qui habet potestatem et animam et corpus perdere in gehennam». S. Augustinus, *De grat. et lib. arb.* c. 18 n. 39, ML 44, 906.

1086. *c)* «*Timor Domini odit malum*». Prov. 14, 13. «*Timor Domini expellit peccatum*». Eccli. 1, 27. «Aliqui propterea tantum timent, ne aliquid mali in terra patiantur... adhuc iste timor non est castus... Alius non in hac terra pati timet, sed gehennas timet, unde terruit et Dominus. Audistis cum Evangelium legeretur: *Ubi vermis eorum non morietur, et ignis eorum non extinguetur.* Mc. 9, 43. Audiunt haec homines; et quia vere futura sunt impiis, timent, et continent se a peccato. Habent timorem, et per timorem continent se a peccato. Timent quidem, sed non amant iustitiam». S. Augustinus, *In Ps.* 127, n. 7, ML 37, 1680.

1087. *d)* «*Timor Domini fons vitae, ut declinent a ruina mortis*». Prov. 14, 27. «*Initium sapientiae timor Domini*». Eccli. 1, 16. «Cum timetur poena quam Deus minatur, discitur amari praemium quod pollicetur; ac sic per timorem poenae bona vita retinetur; per bonam vitam bona conscientia comparatur, ut per bonam conscientiam nulla poena timeatur. Quapropter discat timere, qui non vult timere: discat ad tempus esse sollicitus, qui semper vult esse securus». S. Augustinus, *Serm.* 214 *de temp.* ML 39, 1559.

1088. *e)* «*Timor Domini scientiae religiositas: Religiositas custodiet et iustificabit cor*». Eccli. 1, 17 sq. «*Qui timent Dominum, praeparabunt corda sua, et in conspectu illius sanctificabunt animas suas*». Eccli. 2, 20. «*Cum autem per timorem continent se a peccato, fit consuetudo iustitiae, et incipit quod durum erat amari, et dulcescit Deus:* «et iam incipit homo propterea iuste vivere, non quia timet poenas, sed quia amat aeternitatem». S. Augustinus, *In Ps.* 127 n. 7, ML 37, 1680.

1089. Idem S. Doctor, *In epist. Ioh.* tr. 9 n. 4: «Unde intellegitur perfecta caritas? inquit, *Timor non est in caritate.* Quid ergo dicimus de illo qui coepit timere diem iudicii? Si perfecta in illo esset caritas, non timeret. Perfecta enim caritas faceret perfectam iustitiam, et non haberet quare timeret: immo haberet quare desideraret ut transeat iniquitas, et veniat regnum Dei. Ergo timor non est in caritate. Sed in qua caritate? Non in incohata. In qua ergo? Sed *perfecta,* inquit, *caritas foras mittit timorem.* Ergo incipiat timor; quia *initium sapientiae timor Domini.* Timor quasi locum praeparat caritati. Cum autem coeperit caritas habitare, pellitur timor qui ei praeparavit locum. Quantum enim illa crescit, ille decrescit; et quantum illa fit interior, timor pellitur foras. Maior caritas, minor timor; minor caritas, maior timor. Si autem nullus timor, non est qua intret caritas.

Sicut videmus per setam introduci linum, quando aliquid suitur; seta prius intrat, sed nisi exeat, non succedit linum; sic timor primo occupat mentem, non autem ibi remanet timor, quia ideo intravit ut introduceret caritatem... Intrat caritas quae sanat quod vulnerat timor. Timor Dei sic vulnerat, quomodo medici ferramentum; putredinem tollit, et quasi videtur vulnus augere. Ecce putredo quando erat in corpore, minus erat vulnus, sed periculosum: accedit ferramentum medici; minus dolebat illud vulnus, quam dolet modo cum secatur. Plus dolet cum curatur, quam si non curaretur; sed ideo plus dolet accedente medicina, ut numquam doleat succedente salute.

Occupet ergo cor tuum timor, ut inducat caritatem; succedat cicatrix ferramento medici. Talis est medicus, ut nec cicatrices appareant: tu tantum subde te dexterae ipsius. Nam si sine timore es, non poteris iustificari. Sententia dicta est de Scripturis: *Nam qui sine timore est* non poterit iustificari [Eccli. 1, 28]. Opus est ergo ut intret timor primo, per quem veniat caritas. Timor medicamentum, caritas sanitas. Qui autem timet, non est perfectus in dilectione. Quare? Quia timor tormentum habet, quomodo sectio medici tormentum habet». ML 35, 2047 sq.

De catech. rud. c. 5 n. 9 ait: «De ipsa etiam veritate Dei, qua corda mortalium saluberrimo terrore quatiuntur, caritas aedificanda est». ML 40, 316.

1090. S. Basilius, *Hom. in Ps.* 33 v. 12 n. 8 scribit: «*Venite, filii, audite me; timorem Domini docebo vos.* Benevoli magistri vox est, ad disciplinam paterna commiseratione invitantis... Quid tandem nos spiritualis noster pater docere vult? *Timorem Domini,* inquit, *docebo vos*... Non enim quivis timor bonus est aut salutaris, immo est etiam quidem hostilis timor, quem deprecatur Propheta, ne ipsius animae accedat, dicens: *A timore inimico eripe animam meam.* Inimicus enim timor est, qui nobis parit mortis metum, nobisque, ut personarum dignitates formidemus, suadet... Timor autem qui salutaris est, et timor qui confert sanctitatem, timor qui de industria, et non secundum affectionem animo accidit, vis exponam qualis sit?

Ad aliquod peccatum impelli te cum videris, horrendum illud et intolerabile Christi tribunal, quaeso, cogita: in quo praesidet quidem iudex in alto quodam et sublimi throno, omnis vero creatura ob gloriosum eius conspectum contremiscens adstat; immo vero futurum est ut singuli adducamur, eorum quae in vita egerimus examen subituri... Postea animo tibi fingas barathrum profundum, tenebras impenetrabiles, ignem splendoris expertem, vim quidem urendi in tenebris habentem, sed luce destitutum; subinde vermium quoddam genus venenatum ac carnivorum, edens insatiabiliter, nec unquam exsatiatum, intolerabiles dolores morsibus inducens: postremo supplicium omnium gravissimum, probrum illud et dedecus sempiternum.

Haec time, et hoc timore eruditus, quasi freno quodam a pravis concupiscentiis tuam cohibe animam. Hunc Domini timorem docturum se nos pater ille promisit; non indiscriminatim quidem docturum, sed eos qui ei auscultare volunt; non diu collapsos, sed eos qui propter salutis desiderium accurrunt; non *extraneos a Testamentis,* sed eos qui ex baptismate verbo adoptionis ei coniuncti sunt. Propterea, inquit, venite; hoc est, per bona opera appropinquate ad me, fili, digni habiti qui per regenerationem filii lucis essetis. Audite, vos qui aures cordis habetis apertas; *timorem Domini docebo vos*». MG 29, 370 sq.

Unde merito definivit Trid. sess. 6 can. 8: «Si quis dixerit, gehennae metum, per quem ad misericordiam Dei de peccatis dolendo confugimus vel a peccando abstinemus, peccatum esse, aut peccatores peiores facere, A. S.». DB 818 (700).

1091. 2.° Timor, de quo movetur quaestio, enascitur ex amore felicitatis aeternae; omnis quippe timor oritur ex aliquo amore; timor ergo, qui privationem aeternae felicitatis timet, ex amore aeternae felicitatis nascatur necesse est. Quapropter timor iste est actus aversativus spei theologicae cum eiusdem virtutis sit et sperare felicitatem et fugere privationem eius, cunctaque mala quae hanc privationem comitantur. Actus autem alicuius virtutis theologicae non potest non esse honestus. Cfr. BELLARMINUS, *De iustif.* l. 1 c. 13; S. THOMAS, 2-2 q. 19.

OBIECTIONES

1092. Obi. 1. «*Timor Domini sanctus, permanens in saeculum saeculi*», (Ps. 18, 10), id est, etiam in patria. Atqui timor servilis non permanet in patria. Ergo iste timor non est sanctus.

Resp. *Dist. antec.* Aliquis timor Domini sanctus permanet in saeculum saeculi, etiam in patria *C. omnis N.* Psalmista loquitur de timore filiali perfecto. Ex eo quod aliquis timor sanctus maneat in patria, non sequitur, nullum alium timorem esse sanctum.

Profecto timor servilis, sive timor poenae, nullo modo erit in patria; talis quippe timor omnino excluditur per securitatem aeternae beatitudinis. Timor autem filialis, sicut augetur per augmentum caritatis, ita etiam perficietur et consummabitur per caritatem perfectam et consummatam. Non igitur habebit in patria eundem actum, quem habet in via. Ad cuius evidentiam notandum est, quod proprium obiectum cuiusvis timoris est malum possibile, et malum timoris filialis est offensa Dei. Hoc autem malum, quod creaturae rationali ob naturalem liberi arbitrii flexibilitatem est possibile, in patria fit impossibile per beatitudinis status perfectionem. Unde tam in via quam in patria timor filialis fugit offensam Dei; ita tamen, ut in via sit fuga mali possibilis, in patria vero fuga mali impossibilis. Itaque si quando ipsae virtutes caelestes dicantur pavere et contremiscere ad nutum Dei (IOB. 26, 11), oportet scire, hunc tremorem non esse timoris formalis, sed admirationis, quatenus scilicet admirantur Deum incomprehensibilem.

Ad rem S. AUGUSTINUS, *De Civ. Dei* l. 14 c. 9 n. 5: «Timor vero ille castus permanens in saeculum saeculi [Ps. 18, 10], si erit in futuro saeculo (nam quo alio modo potest intellegi permanere in saeculum saeculi?) non est timor exterrens a malo, quod accidere potest; sed tenens in bono, quod amitti non potest... Timoris quippe casti nomine ea voluntas significata est, qua nos necesse erit nolle peccare, et non sollicitudine infirmitatis, ne forte peccemus, sed tranquillitate caritatis cavere peccatum. Aut si nullius omnino generis timor esse poterit... ita fortasse timor castus in saeculum saeculi dictus est permanere, quia id permanebit, quo timor ipse perducit. ML 41, 416. Cfr. S. THOMAS, 2-2 q. 19 a. 11.

1093. Inst. 1. «*Timor non est in caritate, sed perfecta caritas foras mittit timorem*». 1 IOH. 4, 18. Sed timor, qui a caritate mittitur foras, nequit esse honestus. Ergo timor servilis non est honestus.

Resp. *Dist. antec.* Perfecta caritas foras mittit timorem serviliter servilem *C.* simpliciter servilem *Subdist.* ut formam oppositam *N.* ut formam minus perfectam, ab imperfectione anxietatis liberando eam *C. Contradist. min. Neg. conseq.* Nam quanto magis quis amat Deum, tanto minus timet poenam; tum quia magis confidit de praemio, tum quia minus attendit ad proprium bonum. Unde quo maior caritas, minor timor; quo minor caritas, maior timor. Cfr. S. Augustinus, *In epist. Ioh.* tr. 9 n. 4, ML 35, 2047.

1094. Inst. 2. S. Augustinus, *C. Adimantum* c. 17 n. 2 ait: «Haec est brevissima et apertissima differentia duorum Testamentorum: timor et amor: illud ad veterem, hoc ad novum hominem pertinet: utrumque tamen unius Dei misericordissima dispensatione prolatum atque coniunctum». ML 42, 159; CV 25, 1, 166; J 1567. Ergo nunc timor saltem est inutilis.

Resp. *Neg. conseq.* Nam ex testimonio S. Doctoris solum sequitur, in lege veteri timorem, in nova autem amorem praevalere. Atque hoc ipsum testatur. S. Doctor, *De moribus Eccl. cath.* l. 1 c. 28 n. 56 scribens: «In his duobus Deus ipse, cuius bonitate atque clementia fit omnino ut aliquid simus, duobus Testamentis Veteri et Novo disciplinae nobis regulam dedit. Quamquam enim utrumque in utroque sit, praevalet tamen in Vetere timor, amor in Novo». ML 32, 1334.

1095. Inst. 3. Timor servilis oritur ex amore creaturae seipsam diligentis. Sed hic amor est naturalis, immo et inordinatus. Ergo etiam timor ex eo ortus debet esse naturalis et inordinatus.

Resp. *Dist. mai.* Timor servilis oritur ex amore creaturae seipsam diligentis, hoc est, sibi appetentis bonum supernaturale, vel fugientis malum huic bono oppositum *C.* hoc est, sibi appetentis bonum aliquod naturale, vel fugientis malum huic bono oppositum *N. Contradist. min. N. conseq.* Nam hic secundus amor est sane naturalis, potestque esse inhonestus; prior autem, cum respiciat poenas a Deo infligendas et per fidem propositas, supernaturalis esse debet; quoniam cognitio proponens obiectum supernaturalis est.

1096. Inst. 4. S. Augustinus, *De grat. Christi* c. 13, *iustitiam legis* dicit esse iustitiam nostram, propriis viribus comparatam, non *Dei* et *ex Deo;* quia ortum habet ex formidine poenae (ML 44, 368). Ergo et timor poenae est ex nobis, non ex Deo, ex viribus naturae, non ex viribus gratiae.

Resp. *Dist. antec.* S. Doctor dicit, iustitiam legis esse ex nobis, non ex Deo, quia ortum habebat ex timore poenae serviliter servili *C.* quia ortum habebat ex timore simpliciter servili *N.* S. Augustinus, disputans cum pelagianis, iustitiam legis saepius accipit pro iustitia tantum externa cum affectu interno peccandi, si poena peccatum non comitaretur.

1097. Inst. 5. Qui ex solo poenarum metu fugit peccatum, plus timet poenam quam peccatum. Sed hoc est inhonestum. Ergo timor servilis est inhonestus.

Resp. *Dist. mai.* Magis *intensive* timet poenam quam peccatum *C.* magis *appretiative Subdist.* Si fugiat peccatum ex timore *serviliter* servili *C.* si ex timore *simpliciter* servili *N.* Quia sicut famulus, qui diligit herum

propter salarium, non magis diligit salarium, quam herum; et sicut iustus, qui diligit Deum propter beatitudinem, non magis diligit beatitudinem, quam Deum; sic, qui detestatur culpam propter poenam, non necesse est ut detestetur magis poenam, quam culpam; siquidem intentio finis proximi non excludit finem ultimum, nec amor rei utilis excludit amorem maiorem rei excellentioris, propter quam utilitas amatur.

1098. Inst. 6. Timor, qui non excludit voluntatem peccandi, est inhonestus. Sed talis est timor poenae. Ergo timor poenae non est honestus.

Resp. 1.° *Neg. mai.* Ratio negationis est, quia ex simili argumento sequeretur, actum fidei in peccatore, qui non vult relinquere peccatum, esse pariter inhonestum.

Resp. 2.° *Neg. min.* Quia timor, de quo loquimur, potest ac debet excludere omne id, quod conducit hominem ad malum, quod timet. Sed voluntas peccandi conducit hominem ad malum, quod timet, nempe ad poenam aeternam. Ergo timor poenae reapse excludit voluntatem peccandi.

1099. Inst. 7. Voluntas peccandi, seu malefaciendi, nequit deponi nisi per contrariam voluntatem benefaciendi. Sed voluntas benefaciendi non habetur ex timore poenae, sed solum ex dilectione iustitiae. Ergo timor poenae non excludit voluntatem peccandi.

Resp. 1.° *Neg. mai.* Quia voluntas, absque ullo actu praevio prosecutivo amoris, potest immediate excitari ad odium peccati; malitia quippe peccati iam per se et immediate est motiva odii in voluntate naturaliter nata ad amandum bonum, et quod antea iam amavit.

Resp. 2.° *Neg. min.* Quia ex timore poenae non solum habetur detestatio peccati, sed etiam voluntas bene operandi. Cum enim homo, efficaciter timens poenam, videat se non posse fugere eam, nisi vitando malum et operando bonum; ex timore poenae proxime ac immediate ad utrumque movetur, et ad detestationem peccati et ad amorem iustitiae.

1100. Inst. 8. Quae ex metu fiunt, sunt simpliciter quidem voluntaria, sed involuntaria secundum quid. Sic qui ex timore mortis proicit merces in mare, vult quidem simpliciter proiectionem mercium, has tamen vere amat easque servare vult secundum quid, in hypothesi nempe quod evanesceret periculum mortis. Similiter ergo, qui ex timore poenae vitat culpam, vult simpliciter vitare culpam, sed amat eam secundum quid, in hypothesi nimirum quod poena non infligeretur.

Resp. *Dist. antec.* Quae fiunt ex metu sunt involuntaria secundum quid, hoc est, secundum aliquid, quod est necessarium ad obtinendum finem agentis ex metu *N.* secundum aliquid aliud *C.* Porro proiciens merces in mare retinet affectum ad merces, quia iste affectus non obstat fini per proiectionem mercium obtinendo. Qui autem vere vult vitare gehennam, et ideo fugit peccatum, necesse est ut exuat omnem affectum peccandi; secus enim non poterit vitare gehennam, quod ex hypothesi efficaciter intendit. Quae igitur dicuntur generatim de metu, non habent locum in praesenti materia, nisi sermo sit de metu serviliter servili. Cfr. KILBER, *Theol. Wirc.* t. 8 n. 265 sqq.

CAPUT IV

DE PECCATIS SPEI OPPOSITIS

1101. Peccata spei opposita sunt *desperatio* et *praesumptio*. Aliqui putant, desperationem posse consistere aut in solo actu intellectus, quo quis firmiter ac libere iudicat se non esse salvandum; aut in solo actu voluntatis, quo non vult salvari. Alii censent, ad desperationem non sufficere actum voluntatis, sed requiri actum intellectus, quo quis libere ac firmiter iudicet se non consecuturum salutem. Immo putant, ad desperationem sufficere hoc iudicium; quia tale iudicium, inquiunt, aufert obiectum spei et rationem eius formalem, redditque subiectum impotens ad sperandum: unde ulterius inferunt, in hoc solo consistere desperationem, non autem in actu voluntatis. Communior tamen theologorum sententia est, desperationem consistere formaliter in actu voluntatis, in quodam scilicet recessu voluntatis a beatitudine, seu a bono sperando.

1102. *At ulterius quaeritur, qualis hic recessus sit.* Respondent nonnulli, eum esse possitivam nolitionem beatitudinis; etsi enim quis beatitudinem formaliter et generaliter sumptam nequeat odisse, poterit tamen ex ignorantia concipere aliquid mali in ipsa visione Dei intuitiva, ideoque eam nolle; vel poterit concipere beatitudinem tamquam valde difficilem, aut etiam impossibilem sibi acquirendam, et hac ratione sibi malam, atque ita eam nolle; quae nolitio esset ipsamet desperatio.

Haec tamen opinio non satis probabilis videtur. Nam quod beatitudo concipiatur ut difficilis vel impossibilis acquisitu, non est ratio sufficiens cur ipsa censeatur in se mala, aut minus desiderabilis, aut non ametur, sed solum cur non ametur *efficaciter;* vel etiam cur eius prosecutio iudicetur inutilis aut mala, ideoque odio habeatur. Saepe enim fit, ut rem aliquam vehementer desideremus, et tamen nolimus eam prosequi, immo et eius prosecutionem ut nimis difficilem, aut omnino inutilem, aut etiam aliis bonis ardentius a nobis amatis contrariam oderimus. Quare desperantes recedunt quidem a beatitudine eamque aliquo modo fugiunt, non quidem eam secundum se absolute nolendo, sed nolendo *efficacem* eius prosecutionem, et fugiendo media quae ad illam prosequendam requiruntur.

1103. Quo vero id melius intellegas, nota 1.° nomine desperationis significari actum directe ac immediate repugnantem spei, quo quis ab

hac omnino deficit; quandiu enim aliquis non omnino deficit a spe, non dicitur simpliciter desperare; quod ipsum nomen *desperationis* satis significare videtur. Quapropter sicut spes formaliter consistit in actu, quo voluntas efficaciter prosequitur bonum arduum; ita desperatio formaliter consistit in actu, quo voluntas ab illius boni prosecutione penitus recedit.

Nota 2.° hominem tripliciter posse deficere a prosecutione alicuius boni: *Primo* negative, non eliciendo, vel nolendo elicere actum spei quando ad hoc non tenetur. *Secundo,* non eliciendo actum spei quando ad hoc tenetur, aut etiam positive nolendo hic et nunc, elicere actum spei tunc cum ad hoc teneatur, retenta tamen voluntate redeundi postea, puta in fine vitae, ad prosecutionem boni sperati. *Tertio,* eliciendo actum quo penitus et pro semper renuntiat prosecutioni sperandae beatitudinis. In primo casu homo non recedit a prosecutione boni sperati, sed solum quiescit nonnihil in via, qua ad bonum desideratum tendit; non ergo committit peccatum desperationis. In secundo casu retrocedit quidem in via, et etiam ab ea aliquatenus deflectitur, non tamen omnino; nam, ratione propositi eam postea resumendi, ipsam secundum moralem aestimationem continuat, ac proinde non omnino ac simpliciter desperat. Tantum in tertio casu prosecutionem viae, quae ad terminum desideratum ducit, penitus deserit; in quo est vera desperatio.

1104. Exinde sequitur: *a)* desperationem non posse consistere in actu intellectus, quo quis iudicat rem desideratam sibi esse acquisitu impossibilem; quia hic actus non opponitur directe ac immediate ipsi spei, sed solum indirecte, inquantum opponitur actui, quem spes necessario supponit, iudicio scilicet quo quis iudicat se posse rem desideratam consequi;

b) desperationem non consistere in actu, quo quis oderit beatitudinem secundum se sumptam, sed in actu voluntatis quo quis vult nunquam prosequi seu sperare beatitudinem;

c) desperationem respicere duplex obiectum, beatitudinem nempe et huius prosecutionem; respectu prioris habet rationem desperationis, respectu alterius habet rationem nolitionis;

d) ad desperationem non esse necessarium iudicium, quo quis iudicet rem desideratam esse sibi impossibilem; nam, sine hoc iudicio, solum apprehendendo prosecutionem beatitudinis ut valde difficilem vel contrariam voluptatibus, quas perdite amat, potest quis secum statuere, nolle eam amplius prosequi, sed totum se voluptatibus dare; in quo casu daretur sine dubio vera desperatio;

e) desperationem, quamvis formaliter consistat in solo actu voluntatis, connotare tamen absentiam iudicii, quo quis iudicat se salutem aeternam consecuturum; qui enim hoc iudicium haberet, etsi nollet prosequi illam, saluti tamen non desperaret. Pariter ac spes, quae, licet formaliter sit in solo actu voluntatis, necessario tamen connotat actum intellectus, quo vita aeterna iudicatur saltem probabiliter consequenda.

1105. *Quale igitur iudicium praerequiritur ad actum desperationis?* Aliqui existimarunt praerequiri iudicium, quo quis iudicat salutem esse sibi impossibilem. Cum autem hoc iudicium sit contra fidem, putabant, sine aliquo peccato infidelitatis desperationem dari non posse. *Sed contra est,* quia ad desperandum sufficit iudicium, quo quis iudicat se de facto numquam obtenturum salutem, v. g. ob sua peccata quae numquam deserere vult; quamvis reapse iudicet se posse salvari, ac etiam de facto salvum fore, si auxiliis gratiae cooperaretur.

Ex quibus concluditur, desperationem nasci posse: *a)* ex iudicio, praesertim saepius repetito, quo quis iudicat consecutionem beatitudinis esse sibi revera impossibilem; *b)* ex difficultatibus, quas quis in prosecutione beatitudinis experitur; *c)* ex amore rerum mundanarum, praesertim voluptatum, quibus aliquis nimis afficitur; *d)* ex infidelitate, qua quis putat sua peccata esse adeo magna, de quibus non possit iam sperare veniam; *e)* ex acedia vel nimia animi deiectione ad laborandum adversus difficultates, quae in prosecutione beatitudinis occurrere solent.

1106. *Desperationem esse magnum peccatum, neminem latet.* Nam recedere a fine ultimo, ad quem omnes tendere debemus, non potest non esse gravissimum peccatum. Praeterea, cum desperatio sit contra virtutem theologicam, patet, peccatum desperationis natura sua esse gravius, quam sunt peccata contra virtutes morales. Est tamen minus grave, quam infidelitas et odium Dei. Quia infidelitas directe avertit nos a Deo ut verace, eumque quadantenus facit mendacem; et odium contrariatur etiam directe et immediate bonitati Dei, quem despicit: desperatio autem non avertit nos directe a Deo, sed a prosecutione possessionis Dei. Est tamen communiter periculosior ipsa infidelitate, et causa multorum peccatorum, iuxta illud: «*Qui desperantes, semetipsos tradiderunt impudicitiae, in operationem immunditiae omnis, in avaritiam*». Eph. 4, 19.

1107. Porro peccata contra virtutes theologicas sunt ex genere suo graviora omnibus aliis peccatis. Cum enim virtutum theologicarum ob-

iectum sit Deus, peccata illis opposita directe et immediate avertunt hominem a Deo. Iam vero, in quovis peccato mortali praecipua gravitas in eo stat, quod avertat hominem a Deo; si enim posset esse conversio ad creaturam sine aversione a Deo, talis conversio, etsi inordinata, numquam attingeret rationem peccati mortalis. Ex quo sequitur, inter peccata mortalia illud esse peccatum gravissimum, quod primo et per se continet hanc aversionem, cuiusmodi sunt peccata quae virtutibus theologicis opponuntur.

Virtutibus autem theologicis opponuntur infidelitas, desperatio, odium Dei. Quae si ad invicem conferantur, infidelitas et odium sunt desperatione graviora; quia infidelitas et odium sunt contra Deum secundum quod est in se; desperatio vero, secundum quod est participabilis a creatura. Gravius ergo peccatum est non credere Deo, vel odisse eum, quam non sperare adipisci beatitudinem ex ipso.

1108. Si vero haec comparatio consideretur, non praecise ex parte Dei sed ex parte nostra, tunc desperatio est sane periculosior: cum enim per spem revocemur a vitiis et inducamur ad exercitium virtutum; sublata spe, homines effrenate corruunt in vitia, et a bonis operibus avertuntur. Itaque «perpetrare flagitium aliquod, mors animae est; contemnere paenitentiam et permanere in culpa, descendere in infernum post mortem est. Ergo peccare, ad mortem pertinet; desperare vero, in infernum descendere». S. ISIDORUS, *Sent.* l. 2 c. 14 n. 2, ML 83, 617. Cfr. S. THOMAS, 2-2 q. 20 a. 3; CONINCK, *De spe* d. 20 dub. 10 sq. n. 65-68.

1109. *Praesumptio triplex esse potest: Prima,* qua quis praesumit se propriis viribus, sine auxilio gratiae, posse beatitudinem obtinere, sicut olim sentiebant pelagiani. *Secunda,* qua quis praesumit se, sola Dei misericordia, sine ullis bonis operibus, peccatorum veniam et beatitudinem aeternam obtenturum, sicut sentiebant lutherani. *Tertia,* qua quis statuit perseverare in peccatis quandiu his frui valeat, sperans se in fine vitae conversurum ad Deum; atque ita nimium de misericordia Dei praesumens, ea abutitur ad peccandum, sicut multi omni tempore se gesserunt. Qui vero ex fragilitate peccans simul cogitat se postea conversurum, non habet proprie dictam praesumptionem.

Prima et secunda praesupponunt iudicium haereticum. Prima enim praesupponit hominem sine gratia posse assequi salutem; *secunda,* hominem peccatorem posse sine operibus obtinere iustificationem et vitam aeternam. *Prima* multum detrahit dignitati et supernaturalitati beatitudinis caelestis; *secunda* multum derogat iustitiae Dei, quae nullum peccatum patitur impunitum. Utraque ergo est magnum peccatum; *secunda* tamen periculosior, quia tollit timorem Dei, et rumpit omne

fraenum, quo homines a peccatis saepe revocantur. *Tertia* nullum continet iudicium contra fidem, est tamen magnum peccatum et fons multorum peccatorum. Cfr. BALLERINI, *Opus morale* t. 2 *De spe* n. 49 sqq.

1110. *Disputatur tamen, an per praesumptionem amittatur virtus spei.* Qua in re certum est, eam amitti per primam et secundam praesumptionem; quia hae praesupponunt iudicium haereticum, quo fides naufragatur; facto autem naufragio fidei, necesse est ut in eodem naufragio pereat et spes, cum fides sit fundamentum eius. *Probabilius tamen est,* ne dicam certum, spem non amitti per tertiam praesumptionem; quia haec nullum continet nec praesupponit actum, quocum habitus spei consistere nequeat. Immo plures theologi existimant, nullam praesumptionem per seipsam et ratione sui excludere spem, sed tantum ratione infidelitatis cum praesumptione conexae. Praesumptio enim, si praecisive et formaliter sumatur, non ita repugnat spei, ut non possint coexsistere in eodem subiecto. Nam praesumptio non aufert obiectum formale spei, sed sperat aliquid a Deo tali ratione, secundum quam non est divinitus promissum. Sicut non amitteret virtutem fidei ille qui imprudenter crederet aliquid tamquam revelatum a Deo, quod revera ab eo non revelatum est.

Suarez nihilominus existimat, eum, qui sperat contra debitum ordinem divinarum promissionum, destruere fundamentum et rationem spei theologicae; attamen peccatum praesumptionis, prout communiter committi solet, per actum scilicet qui non formaliter sed potius virtualiter est praesumptio, non destruere virtutem spei; quia est peccatum imperfectum in suo ordine, nec reddit peccatorem inhabilem ad actus huius virtutis. Denique patet ex dictis, hoc vitium praesumptionis esse filium superbiae et gloriae vanae, quamvis etiam poterit nasci ex aliis vitiis, ut per se liquet. Cfr. SUAREZ, *De spe* d. 2 s. 3 n. 4; S. THOMAS, 2-2 q. 21.

1111. Quaer. I. ***Per quos tandem actus amittatur habitus spei.***

Resp. 1.° Certum est, et ab omnibus theologis admissum, non amitti per quodlibet peccatum mortale. Spes enim, sicut et fides, est principium necessarium ad resurgendum ex morte peccati. Ratio autem cur TRID. sess. 6 can. 28 hoc definierit tantum de habitu fidei, esse potuit, quia de sola fide tunc temporis ortus fuit oppositus error. Insuper probabile est, nullam virtutem infusam per actus contrarios expelli *physice,* sed solum *moraliter;* ratione scilicet cuiusdam dispositionis moralis repugnantis actibus virtutis; seu reddendo subiectum virtutis ineptum ad eliciendos actus proprios virtutis; et sic efficiendo, ut talis virtus non conservetur a Deo.

Resp. 2.° Habitus spei amittitur per peccatum mortale, tum desperationis, tum praesumptionis, secundum ea quae nuper in capite praecedente diximus. Amittitur quoque per peccatum infidelitatis, quia fides est radix et fundamentum spei, iuxta illud Apostoli: *Est autem fides sperandarum substantia rerum, argumentum non apparentium* HEBR. 11, 1.

1112. Quaer. II. ***An habitus spei maneat in altera vita.***

Evidens est, non remanere in inferno damnatorum, quia damnati sunt in statu desperationis aeternae. Certum est, remanere in purgatorio, quoniam certitudo etiam evidens de beatitudine consequenda non opponitur spei; stante quippe tali certitudinei beatitudo nondum est possessa, et desideratur vehementer. Cum igitur beatitudo pro animabus purgatorii sit bonum absens, arduum, solo Dei auxilio assequibile, habet profecto omnes condiciones quae ad obiectum spei requiruntur. Ergo animae purgatorii possunt sperare beatitudinem.

An spes maneat etiam in caelo, controvertitur. Porro facile concedunt omnes, in caelo non dari actum spei *primarium,* quia talis actus debet tendere in finem ultimum, ut absentem; *nam quod videt quis, quid sperat?* ROM. 8, 24. Plures ac graves theologi putant, in beatis dari habitum spei et actum eius *secundarium.* Nituntur in eo quod eiusdem virtutis sit ferri in suum obiectum absens per actum desiderii, et in praesens per actum delectationis. Sed beati delectantur de Deo ut ipsis bono. Ergo eliciunt erga Deum actum concupiscentiae, qui est actus spei secundarius. Ita SUAREZ, *De spe* d. 1 s. 8 n. 5, quem citat et sequitur STRUGGL, *Theol.* t. 2 p. 2 tr. 7 d. 4 q. 2 a. 5.

1113. Ibidem docet hic praeclarus auctor, probabilius esse, in Christo dari habitum spei infusum et actus spei secundarios, sicut in beatis. Ratio huius est, quia anima Christi debet habere principium permanens ad eliciendum amorem, gaudium et delectationem concupiscentiae supernaturalis circa suam beatitudinem, ut sibi etiam bonam; hoc autem principium nequit esse aliud quam habitus spei infusus. Paulo superius dixerat, licet in beatis detur habitus et actus spei secundarius, desiderium tamen circa resurrectionem et beatitudinem corporis non esse actum spei vere et proprie dictum; quia spes theologica, inquit, non potest terminari ad bona creata, nisi prout haec sunt media ad consequendum ultimum finem; cum igitur resurrectio et beatitudo corporis non sit respectu beatorum amplius medium ad consequendum ultimum finem; desiderium, quod ad illam terminatur, non pertinet ad virtutem spei theologicae. Igitur commode dici potest illud desiderium pertinere potius ad virtutem fiduciae in Deum.

1114. Nihilominus alii multi fatentur quidem, beatos elicere actus concupiscentiae supernaturalis, qui in viatoribus per habitum spei eliciuntur; sed dicunt, huiusmodi actus elici a beatis sive per habitum caritatis, sive per novum habitum infusum statui beatorum proportionatum. Huic autem statui *comprehensionis* non proportionatur spes, quae semper est de bono absente et arduo; et ideo *cum venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est* (1 Cor. 13, 10). Unde Patres expresse docent, fidem et spem evacuari in beatis per visionem Dei intuitivam, ut videre est in S. Augustino, *De doctr. christ.* l. 1 c. 39 n. 43, ML 34, 36; in S. Chrysostomo, *In epist. 1 ad Cor. hom.* 34 n. 1 sqq. MG 61, 285 sqq. Quare Valentia, *De spe* d. 2 q. 1 punc. 3; *de caritate* d. 3 q. 6 punc. 1; Marin, *De spe* d. 2 s. 4 n. 43; Torres, d. 62 dub. 1 aliique multi ex nostris, et omnes thomistae hanc sententiam ut longe probabiliorem tuentur. Cfr. Mendive, *De virt. inf.* n. 314.

1115. Quaer. III. ***An ille, cui fieret revelatio absoluta propriae damnationis, posset sperare salutem.***

Quamvis de potentia absoluta Deus possit revelare alicui suam damnationem, non tamen id fieri potest de potentia ordinaria, quia talis revelatio induceret eum in barathrum desperationis. Quapropter si quando alicui ista revelatio fieret, deberet intellegi non absolute, secundum praescientiam divinam, sed condicionate ad modum comminationis, supposita scilicet meritorum condicione. Ita loquitur S. Thomas, *De verit.* q. 23 a. 8 ad 2.

1116. Theologi tamen solent proponere quaestionem: *a) de revelatione damnationis certe et expresse absoluta;* nam si futuritio damnationis revelaretur *simpliciter,* communiter monent theologi cum D. Thoma, eam fore credendam tamquam condicionatam, sicut fuit illa Ionae revelatio: *Adhuc quadraginta dies, et Ninive subvertetur,* Ion. 3, 4: *b) de sensu composito revelationis et fidei simul;* nam si quis putaret revelationem non esse a Deo, aut illius oblivisceretur, posset proculdubio sperare salutem. *Quaestio itaque est:* An ille, cui fieret revelatio absoluta suae damnationis, posset in sensu composito fidei prudenter sperare salutem spe theologica et firma. Aliqui theologi affirmarunt. Communissima tamen theologorum sententia negat. Ratio negationis est, quia ad proximam potentiam sperandi salutem, necessario requiritur iudicium saltem de probabili futuritione salutis. Sed tale iudicium nequit componi cum revelatione et certitudine absoluta propriae damnationis. Ergo si alicui fieret revelatio absoluta suae damnationis, non posset dein amplius sperare salutem. Neque amplius hac de re dicendum puto. Quae enim circa hanc materiam disputari solent, plus subtilitatis quam utilitatis habent. Cfr. Struggl, *Theol.* t. 2 p. 2 tr. 7 d. 4 q. 2 a. 3 sq.

TRACTATUS III

De caritate

1117. Tertia virtus theologica est caritas, quae in Scriptura magnis laudibus celebratur. Nam Apostolus, postquam dixerat de extraordinariis charismatibus Spiritus Sancti, quae aliquibus conceduntur; ait in prima epistula ad corinthios: «*Aemulamini autem charismata meliora. Et adhuc excellentiorem viam vobis demonstro. Si linguis hominum loquar et angelorum, caritatem autem non habeam, factus sum velut aes sonans, aut cymbalum tinniens. Et si habuero prophetiam, et noverim mysteria omnia, et omnem scientiam; et si habuero omnem fidem ita ut montes transferam, caritatem autem non habuero, nihil sum... Caritas patiens est, benigna est; caritas non aemulatur, non agit perperam, non inflatur; non est ambitiosa, non quaerit quae sua sunt, non irritatur, non cogitat malum; non gaudet super iniquitate, congaudet autem veritati; omnia suffert, omnia credit, omnia sperat, omnia sustinet... Nunc autem manent fides, spes, caritas, tria haec; maior autem caritas*». 1 Cor. 12, 31; 13, 1 sqq. «*Deus caritas est, et qui manet in caritate, in Deo manet, et Deus in eo... Nos ergo diligamus Deum, quoniam Deus prior dilexit nos... Et hoc mandatum habemus a Deo: Ut qui diligit Deum, diligat et fratrem suum*». 1 Ioh. 4, 16 sqq.

1118. «Quapropter, fratres, sectamini caritatem, dulce ac salubre vinculum mentium, sine qua dives pauper est, et cum qua pauper dives est. Haec in adversitatibus tolerat, in prosperitatibus temperat, in duris passionibus fortis, in bonis operibus hilaris, in tentatione tutissima, in hospitalitate latissima, inter veros fratres laetissima, inter falsos patientissima. In Abel per sacrificium grata, in Noe per diluvium secura, in Abrahae peregrinationibus fidelissima, in Moyse inter iniurias lenissima, in David tribulationibus mansuetissima, in tribus pueris blandos ignes innocenter exspectat, in Machabaeis saevos ignes fortiter tolerat. Casta in Susanna erga virum, in Anna post virum, in Maria praeter virum. Libera in Paulo ad arguendum, humilis in Petro ad oboediendum, humana in christianis ad confitendum, divina in Christo ad ignoscendum...

Quid tam magnanimum, quam pro impiis mori? Quid tam benignum, quam inimicos diligere? Sola est quam felicitas aliena non premit, quia non aemulatur. Sola est quam felicitas sua non extollit, quia non inflatur. Sola est quam conscientia mala non pungit, quia non agit perperam. Inter opprobria secura est, inter odia benefica est, inter iras placida est, inter insidias innocens, inter iniquitates gemens, in veritate respirans. Quid illa fortius, non ad retribuendas, sed ad non curandas iniurias? Quid illa fidelius, non vanitati sed aeternitati? Nam ideo tolerat omnia in praesenti vita, quia credit omnia de futura vita; et suffert omnia quae hic immittuntur, quia sperat omnia quae ibi promittuntur: merito numquam cadit». S. AUGUSTINUS, *Serm.* 350 n. 3, ML 39, 1534 sq.

Itaque plura profecto de caritate dicenda forent, nisi in tractatu de gratia haud pauca dicta fuissent. Ne igitur, quae ibi diximus, eadem hic repetamus, oportet, ut nunc residua tantummodo sensu mentis degustemus. Cfr. BERAZA, *De grat. Christi* n. 70. 316. 698. 724. 731. 750. 756 sq. 760. 765.

CAPUT I

DE NOTIONE CARITATIS

1119. Nomen *caritatis* putant aliqui derivatum esse a voce graeca χαρις, quae gratiam seu gratuitum amorem denotat: unde, iuxta ipsos, caritas vi nominis idem est ac gratuitus et liberalis amor. Alii vero nomen illud ex eo ductum fuisse existimant quod, quae amantur, *cara* habeantur: unde non *charitatem*, sed *caritatem* scribendum esse dicunt. Quod vero ad rem pertinet, multifariam usurpari consuevit: *Primo*, pro amore quovis naturali, etiam illicito, quo se homines prosequuntur. *Secundo*, pro quolibet amore honesto, sive concupiscentiae sive benevolentiae. *Tertio*, pro amore honesto benevolentiae, sive naturali sive supernaturali, illorum qui se mutuo redamant vel redamare possunt. *Quarto*, pro amore benevolentiae supernaturali, quo Deum diligimus propter se, et proximos propter Deum; et hic amor dicitur caritas divina. Harum omnium significationum exempla passim reperies tum in Scriptura, tum in Patribus, tum etiam in scriptoribus profanis.

Unum sufficiat afferre ex S. AUGUSTINO, *Serm.* 349 c. 1: «Nos vestrae caritati sermonem de caritate reddamus. Caritas alia est divina, alia humana; alia est humana licita, alia illicita... Prius ergo loquor de humana licita, quae non reprehenditur; deinde de humana illicita, quae damnatur; tertio de divina, quae nos perducit ad regnum». ML 39,

1529; J 1528. «Quid est boni cupiditas nisi caritas?». *C. duas epist. pelag.* l. 2 c. 9 n. 21, ML 44, 585; CV 60, 482.

1120. At ipsa caritas divina sumitur interdum pro ipso Deo, *Deus caritas est,* 1 Ioh. 4, 16; interdum pro dono recepto ex Deo, et quo Deo cari fimus, *Videte qualem caritatem dedit nobis Pater, ut filii Dei nominemur et simus,* 1 Ioh. 3, 1; interdum pro amore quo nos diligit Deus, *In caritate perpetua dilexi te,* Ier. 31, 3; interdum pro amore quo nos diligimus Deum propter se, «Caritatem voco motum animi ad fruendum Deo propter ipsum, et se atque proximos propter Deum». S. Augustinus, *De doct. christ.* l. 3 c. 10 n. 16, ML 34, 72; J 1586. Hoc ultimo sensu caritas significare potest sive actum sive habitum; de utroque autem agimus in praesente disputatione. Cfr. S. Thomas, 2-2 q. 23 sqq.

ARTICULUS I

DE NOTIONE ACTUS CARITATIS

1121. ***Quamvis omnis caritas est amor, non tamen omnis amor est caritas.***

Amor quippe generice sumptus est quaedam affectio appetitus circa bonum. Haec autem affectio esse potest non solum in appetitu rationali, sed etiam in appetitu sensitivo; et tunc amor est passio quaedam. Profecto, obiectum appetibile agit in appetitum, et immutat eum dando ei quandam coaptationem ad ipsum, ex qua sequitur motus in ipsum, ut ibi sit finis motus, ubi fuit principium eius. Prima ergo immutatio appetitus, ab obiecto appetibili causata, dicitur *amor,* qui nihil aliud est nisi quaedam complacentia; ex hac complacentia sequitur motus in obiectum appetibile, qui appellatur *desiderium;* in termino huius motus, qui est possessio obiecti, adest quies, quae vocatur *gaudium.* Caritas autem non est in appetitu sensitivo, sed in voluntate rationali tantum; praeterea addit supra amorem simpliciter talem aliquid perfectionis, quatenus id quod caritate amatur, magni pretii aestimatur, ut ipsum nomen *caritatis* indicat. Cfr. S. Thomas, 1-2 q. 26 a. 2.

1122. ***Neque omnis amor exsistens in voluntate est vera caritas.***

Etenim amor pure rationalis alius est concupiscentiae, alius benevolentiae. Profecto amare est velle bonum alicui; motus igitur amoris in duo tendit necessario, *in bonum* scilicet quod quis vult alicui, vel sibi vel alii; et in eum, *cui* quis vult bonum. Ad illud bonum, quod

quis vult alicui, habetur amor concupiscentiae; ad eum autem, cui quis vult bonum, habetur amor benevolentiae: seu amor, prout fertur in personam cui bene volumus, dicitur benevolentia; prout autem fertur in bonum, quod personae volumus, dicitur concupiscentia. Qui amatur amore benevolentiae, simpliciter et per se amatur; quod vero amatur amore concupiscentiae, non simpliciter et secundum se amatur, sed amatur alteri. Itaque amor, quo amatur aliquid, ut ei sit bonum, est amor simpliciter; amor autem, quo amatur aliquid, ut sit bonum alterius, est amor secundum quid. Caritas vero est amor benevolentiae, quo diligimus Deum.

1123. ***Neque omnis benevolentia rationalis est caritas.***

Benevolentia enim, vi vocis, solum importat actum voluntatis, quo bonum volumus alicui. At hic motus voluntatis differt ab amore proprie dicto, tam secundum quod est in appetitu sensitivo, quam etiam secundum quod est in appetitu rationali, qui est voluntas. Amor enim qui est in appetitu sensitivo, cum sit passio, fertur in obiectum cum quodam impetu inclinationis; benevolentia autem absque ullo impetu inclinationis, ex solo rationis iudicio, vult bonum alicui. Item differt ab amore qui est in appetitu rationali, quia talis amor importat quandam unionem secundum affectum amantis ad amatum, inquantum scilicet amans aestimat amatum quodammodo ut unum sibi vel ad se pertinens, et sic movetur in ipsum; benevolentia vero est simplex actus voluntatis volentis bonum alicui, etiam non praesupposita praedicta unione affectus ad ipsum. Nunc vero, caritas est amor, includens quidem benevolentiam, sed dicens insuper unionem affectus inter amantem et amatum; iure ergo dicitur benevolentia principium amicitiae. Quare benevolentia, seu velle bonum alicui, non est tota ratio caritatis, sed aliquid ad rationem eius pertinens, in quo maxime manifestatur dilectionis actus. Cfr. S. Thomas, 2-2 q. 27 a. 2.

1124. ***Amor caritatis est insuper amor dulcissimus amicitiae.***

Siquidem caritas est amor benevolentiae efficacis fundatus super communicatione, qua Deus nobis suam communicat beatitudinem: «de qua quidem communicatione dicitur 1 ad Cor. 1: *Fidelis Deus, per quem vocati estis in societatem Filii eius:* unde manifestum est, quod caritas importat amicitiam hominis ad Deum. «O quanta est misericordia Conditoris nostri! servi digni non sumus, et amici vocamur. Quanta est dignitas hominum esse amicos Dei». S. Gregorius M., *Hom. in Evang.* l. 2 hom. 27 n. 4, ML 76, 1206. Cfr. Coconnier, *La charité*

d'après saint Thomas d'Aquin, Revue thomiste 12 (1904) 641-660; KELLER, *De virtute caritatis ut amicitia quadam divina*, XENIA THOMISTICA, II, 233-276.

1125. ***Ex dictis caritas actualis definiri potest: actus amoris quo diligimus Deum propter seipsum ac nos et proximos nostros propter Deum.***

Perfectio huius amoris alia est essentialis, alia accidentalis: essentialis dicitur illa, qua sublata, caritas consistere non valet; accidentalis vero est quoddam caritatis complementum, sine quo caritas adhuc permanere potest. Haec rursus est duplex: una possibilis in hac vita, altera patriae caelesti reservata. Porro perfectio caritatis repeti potest vel *ex parte obiecti amabilis*, quod est Deus, vel *ex parte subiecti amantis*, quod est creatura. Caritas perfecta *ex parte obiecti* est illa quae amat obiectum quantum est amabile; sic enim proportionatur amor amabili; obiectum autem tantum est amabile, quantum est bonum; unde Deus, cum sit infinite bonus, est quoque infinite amabilis; sed nulla creatura potest eum diligere infinite; ergo hoc modo nullius creaturae caritas potest esse perfecta, sed sola caritas Dei, qua seipsum diligit.

Ex parte subiecti amantis tunc erit caritas perfecta, cum amat tantum quantum potest amare. Quod tripliciter contingere potest: *Primo*, ita ut totum cor hominis, secundum totam suam virtutem amandi, semper et actu feratur in Deum; haec autem perfectio non est possibilis in hac vita propter morales hominis infirmitates; at est quidem possibilis et de facto exsistens in *patria*. *Secundo*, ita ut homo tanta diligentia ac intensitate diligat Deum, quantam patitur praesentis vitae condicio; et haec perfectio non nisi in quibusdam sanctissimis hominibus invenitur. *Tertio*, ita ut homo totum cor suum habitualiter ponat in Deo; ita scilicet ut nihil cogitet, nihil velit, nihil agat, quod divinae caritati sit graviter contrarium; quae quidem perfectio est omnino necessaria, ne caritas divina destruatur. Cfr. S. THOMAS, 2-2 q. 24 a. 8; q. 184 a. 2 sq.; *De verit.* q. 10 a. 10; In 3 dist. 26 q. 3 a. 4.

1126. ***Et hoc ultimo modo impletur quoad substantiam praeceptum illud caritatis: «Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo, et ex tota anima tua, et ex tota fortitudine tua»*** DEUT. 6, 5.

Hoc praeceptum multifariam multisque modis invenitur expressum in sacris litteris: In DEUT. 6, 5 numerantur haec tria: ex toto corde, ex tota anima, ex tota fortitudine. In MT. 22, 37 omittitur ex tota fortitudine, et loco eius ponitur *in tota mente*, sic: *Diliges Dominum*

Deum tuum ex toto corde tuo, et in tota anima tua, et in tota mente tua. In Mc. 12, 30 ponuntur quatuor: ex toto corde, ex tota anima, ex tota mente, ex tota virtute, quae idem est ac fortitudo. In Lc. 10, 27 repetuntur haec quatuor, ordine tamen diverso, et pro *ex tota virtute* ponitur *ex omnibus viribus tuis.* Itaque horum quatuor aliqua ratio est assignanda. Atque imprimis *cor* ponitur hic pro voluntate; nam sicut cor vulgo habetur tamquam principium omnium motuum corporalium, sic etiam voluntas, maxime quantum ad intentionem ultimi finis, qui est obiectum caritatis, est principium omnium motuum spiritualium. Et sane, voluntas movet intellectum, qui significatur per *mentem;* movet appetitum inferiorem, qui significatur per *animam;* movet vim exsecutivam exteriorem, quae significatur per *virtutem* seu fortitudinem seu vires.

1127. Praecipitur ergo: *a)* ut intentio nostrae voluntatis feratur in Deum; quod est diligere Deum *ex toto corde: b)* ut intellectus noster subdatur Deo; quod est diligere Deum *ex tota mente: c)* ut appetitus inferior reguletur secundum Deum; quod est diligere Deum *ex tota anima: d)* ut actus nostri externi oboediant Deo; quod est diligere Deum *ex tota virtute.*

Alii tamen hoc paulo aliter exponunt: S. Augustinus *cor* refert ad cogitationes, *animam* ad vitam, *mentem* ad intellectum. Quidam *cor* sumunt pro intellectu, *animam* pro voluntate, *mentem* pro memoria. Quidam alii *cor* intellegunt animam vegetativam; *animam,* animam sensitivam; *mentem,* animam intellectivam; unam sane animam, sed sub triplici virtute vegetandi, sentiendi, intellegendi consideratam; nam totam vitam nostram ad Deum referre debemus. Cfr. S. Thomas, 2-2 q. 44 a. 5; S. Augustinus, *De doctr. christ.* l. 1 c. 22 n. 5, ML 34, 27; J 1583; S. Gregorius Nyss., *De hominis opif.* c. 8, MG 44, 146 sq.

1128. ***Caritas ergo divina nascatur necesse est ex toto corde; ita ut nullus eius affectus sit, qui, sive proxime sive remote sive directe sive indirecte, non referatur ad Deum.***

Deus quippe diligendus est sicut summum Bonum et ultimus finis, ad quem cetera omnia sunt referenda. Item caritas debet diligere Deum propter seipsum. Nam, sicut S. Augustinus dicit, frui est amore inhaerere alicui propter seipsum; sed Deo est fruendum, ut idem S. Doctor affirmat; ergo Deus diligendus est propter seipsum. *De doctr. christ.* l. 1 c. 4 sq., ML 34, 20 sq.

Haec autem particula, *propter seipsum,* multipliciter sumi potest. Nam τό *propter* importat habitudinem ad aliquam causam; quae qua-

druplex assignari solet, scilicet: *finalis, efficiens, formalis, materialis;* et secundum haec quatuor genera causarum potest dici aliquid *propter* alterum esse diligendum: Propter causam *finalem,* sicut diligimus medicinam propter sanitatem; propter causam *efficientem,* sicut diligimus filium propter patrem; propter causam *formalem,* sicut diligimus hominem propter virtutem, qua informatur; propter causam *materialem,* sicut diligimus aliquem propter id quod nos disposuit ad eius dilectionem, puta propter beneficium susceptum; dispositio quippe ad genus causae materialis reducitur.

1129. Tribus primis modis diligimus Deum propter seipsum, non propter aliud; Deus enim non ordinatur ad aliud sicut ad causam *finalem,* sed Ipse est finis omnium; neque ordinatur ad aliud sicut ad causam *efficientem,* sed Ipse fecit omnia; neque ordinatur ad aliud sicut ad causam *formalem,* qua sit bonus, sed Ipse est bonus per essentiam. At quarto modo possumus diligere Deum propter aliud, propter aliquid nempe quod nos disponit ut in Dei amore proficiamus; puta propter beneficia ab eo collata vel propter praemia ab eo promissa, vel propter poenas ab eo non diligentibus latas. Cfr. S. THOMAS, 2-2 q. 27 a. 3.

1130. ***Denique caritas debet adhaerere Deo super omnia, sicut superius* (n. 102) *de omni virtute theologica dictum est.***

Est autem triplex huius adhaesionis gradus. *Primus,* super omnia quae amari nequeunt sine gravi Dei offensa. Hic gradus ita est necessarius, ut sine eo caritas manere non possit. *Secundus,* super omnia quae amari nequeunt saltem sine levi Dei offensa. Hic gradus est quidem necessarius ad christianam perfectionem, non vero ad salutem aeternam consequendam. *Tertius,* super omnia non solum graviter vel leviter Deo displicentia, sed etiam illi minus grata et accepta; adeo ut homo, diligens Deum, eligat semper id quod reputet fore gratius et acceptius Deo. Hic gradus caritatis perfectissimus est; qui non sub praeceptum, sed tantum sub consilium cadit. Cfr. LENNERZ, *De virt. theol.* n. 394.

ARTICULUS II

DE NOTIONE CARITATIS HABITUALIS

1131. ***Caritas habitualis est habitus per se infusus, disponens et elevans voluntatem ad eliciendos actus amoris supernaturales, in articulo praecedente descriptos.***

Caritas enim, cum sit virtus theologica, necesse est ut sit supernaturalis (15). Virtus autem supernaturalis repetitione actuum non acqui-

ritur (188. 192). Oportet ergo ut caritas habitualis sit infusa *per se;* ita scilicet ut non nisi per infusionem haberi possit. «Unde in ipsa iustificatione cum remissione peccatorum haec omnia simul infusa accipit homo per Iesum Christum, cui inseritur, fidem, spem et *caritatem*». TRID. sess. 6 cap. 7. DB 800 (682). Per hoc excluditur error tum pelagianorum, qui hanc virtutem non ex dono Dei, sed ex naturae possibilitate derivabant, tum Petri Lombardi, qui caritatem habitualem non donum aliquod creatum animae inhaerens, sed ipsam personam Spiritus Sancti mentem inhabitantis esse docuit. Cfr. SENT. l. 1 dist. 17 n. 2. Dicitur praeterea *disponens et elevans voluntatem,* quia hoc est proprium cuiusvis virtutis infusae per se, quod et conferat potentiae vires altioris ordinis, et sic praeparet eam ad actus proprios virtutis efficiendos.

1132. ***Habitus caritatis qui est in via, idem remanet in patria.***

Profecto eundem habitum caritatis specie et numero conservari in *patria,* communis est theologorum sententia; nulla quippe est ratio, cur habitus caritatis divinitus infusus in *via,* corrumpatur in *patria.* Maior sane est difficultas de *actu* caritatis. Omnes tamen consentiunt: *a)* actus viae et patriae ordinarie esse numerice distinctos; *b)* actus patriae, ratione necessitatis et stabilitatis, differre ab actibus viae, qui sunt liberi, meritorii et mutabiles; *c)* differre quoque, ratione perfectionis extrinsecae, statui beatitudinis propriae; anima quippe beata, utpote ab omni terreno impedimento soluta, et a visione obiecti tracta, omni impetu fertur in Deum. Quaestio itaque est, an differant etiam quoad naturam ipsorum specificam. Affirmant PLATELIUS, *De carit.* n. 400 sqq., RIPALDA, *De carit.* d. 38 s. 3 n. 32 et alii, quos citat idem RIPALDA, *Ibid.* n. 12. Negant S. THOMAS, 1-2 q. 67 a. 6; SUAREZ, *De carit.* d. 3 n. 2; VALENTIA, In 1-2 d. 5 q. 7 punc. 4; VAZQUEZ, In 1-2 d. 2 c. 2; BAÑEZ, In 2-2 q. 28 a. 8, et alii multi, quorum sententiam praeferendam censemus.

1133. Nam caritas est amor, qui nullam imperfectionem *essentialem* dicit, ita ut caritas perfecta, non secundum suam entitatem essentialem, sed solum secundum aliquam perfectionem accidentalem, a caritate imperfecta discriminetur. Obiectum enim formale caritatis in via idem omnino est ac in patria, bonitas divina supernaturalis; hoc solo discrimine, quod in via cognoscatur per fidem, in patria autem per visionem. Nunc vero, quando imperfectio alicuius non est de essentia ipsius, nihil prohibet quominus idem numero quod prius fuit imperfectum, sit postea perfectum. Hoc accidit caritati, quae quidem in via est imperfecta, per-

ficitur vero et consummatur ultimo in patria. «Immo mihi certe probabilissimum est, de facto beatam Virginem in suo transitu actum divini amoris non interrupisse, sed eundem numero in patria, quamvis necessario et maiori perfectione continuasse». SUAREZ, *De carit.* d. 3 s. 3 n. 1. Cfr. S. THOMAS, 1-2 q. 67 a. 6.

1134. *Adversarii autem suam sententiam confirmatam volunt:* 1.° Quia cognitio, qua divina bonitas exhibetur in patria, est toto caelo diversa a cognitione, qua proponitur in via. 2.° Quia, iuxta Suarez, Tanner et alios adversarios, eadem perfectio divina, ut proposita per fidem, est virtualiter diversa a seipsa, ut proposita per cognitionem naturalem, in ordine ad specificandos actus dilectionis essentialiter diversos; ergo a fortiori, ut proposita per visionem. 3.° Quia per visionem distincte proponuntur variae perfectiones divinae, propter quas Deus amatur in patria, quae per fidem non cognoscuntur; ergo amor patriae dicit essentialem habitudinem ad varias perfectiones Dei intrinsecas, quae non attinguntur ab amore viae; adeoque amor patriae habet modum tendendi intrinsece diversum, et consequenter essentiam specie diversam ab amore viae. 4.° Quia visio, secus ac fides, movet voluntatem ad amorem necessarium et intrinsece repugnantem omni offensae divinae, etiam levissimae; huiusmodi autem amor specifice differt ab amore viae. Cfr. PLATELIUS, *De carit.* n. 400 sqq.; RIPALDA, *De carit.* d. 38 s. 3 n. 13. 15 sqq.

1135. *Hae tamen rationes non demonstrant, obiectum formale utriusque amoris, viae et patriae, esse specifice diversum.* Quia idem specie actus potest esse et necessarius et liber, et excludens et non excludens vel levissimam Dei offensam. Quia actus caritatis non fit specie diversus ex eo quod ad plures Dei perfectiones extendatur, cum quaevis divina perfectio sit obiectum formale caritatis sub ratione summi Boni. Quia diversa cognitio eiusdem obiecti formalis non specificat actum voluntatis. Neque est paritas cum fide prout opponitur cognitioni naturali; quia fides proponit bonitatem divinam, qua supernaturalem; bonitas autem divina, qua supernaturalis, est novum obiectum formale, includens relationem ad finem supernaturalem, qui a naturali specie distinguitur.

1136. ***Probabilius habitus caritatis non est maior in patria, quam fuit in via.***

Dicimus, *probabilius,* quia haec assertio pendet a duabus quaestionibus, de quibus egimus in tractatu de gratia Christi n. 1053 sqq.

Prima est, utrum augmentum gratiae et caritatis, respondens actibus remissis meritoriis, detur in hac vita, an in futura. Si enim non datur in hac vita, evidens est, habitum caritatis fore intensiorem in patria, ubi datur illud augmentum. *Altera* est, an merita peccato mortificata reviviscant in subsequenti iustificatione peccatoris. Si enim non reviviscunt, qui tepide surrexit a peccato et illico obiit, in patria habebit habitum caritatis minus intensum, quam habuit in via ante peccatum. Porro habitus caritatis, secundum suam intensitatem, in aeternum erit, qualis fuit in momento illo, a quo pendet aeternitas hominis.

1137. ***Quod si comparatio fiat in diversis subiectis, habitus caritatis in aliquo viatore potest esse maior, quam habitus caritatis in aliquo comprehensore.***

Sic maior sine dubio est habitus caritatis in viro sanctissimo, qui bonis suis operibus illum auget in via, quam in parvulo qui, post baptismum ante usum rationis mortuus, regnat in caelis. Exinde colligit Suarez, caritatem B. M. Virginis, etiam in statu viae, fuisse intensiorem caritate beatorum in caelis. *Sed quaeres,* an procedat conclusio non solum de habitu, verum etiam de actu caritatis. *Respondetur,* conclusionem de utroque esse intellegendam. Nam viator potest aliquando elicere actum aeque intensum ac est habitus, quem habet: quod quidem de beatissima Virgine Maria id verissimum esse puto. Actus autem, qui a beatis ponuntur, non excedunt intensitatem habitus. Ergo si habitus viatoris sit intensior habitu comprehensoris, nihil obstat quominus et actus intensiores esse possint. Unde non videtur probandum id quod aliqui cum Caietano dixerunt, scilicet: vel minimam caritatem patriae includere in se omnem perfectionem etiam summae caritatis viae; non enim includit semper ac necessario omnem intensitatem, quae proculdubio est maxima perfectio. Cfr. Suarez, *De carit.* d. 3 s. 4 n. 5; S. Thomas, *Opusc.* 61 c. 17.

1138. ***Caritas patriae, ratione status, excedit quamcumque caritatem viae; qua ratione potest dici simpliciter perfectior.***

In habitu caritatis duplex perfectio spectari potest: *Una* intrinseca, secundum maiorem minoremve intensionem; *altera* extrinseca, ratione status in quo versatur subiectum; puta quod habeat actum continuum, securiorem, delectabiliorem etc. De perfectione intrinseca iam satis dictum est in numero praecedente; nunc autem dicimus, caritati patriae, ex parte status, tribuendas esse plures perfectiones, quae caritati viae desunt omnino: hae autem perfectiones illae sunt, quae oriuntur ex visione Dei intuitiva. Porro caritas in patria a nullo potest retardari neque impediri quominus toto conatu feratur in Deum. Caritas in patria

omnia refert in Deum summe dilectum, exclusa omni inconsideratione omnique vel levissima incuria. Caritas in patria habet summam, quam potest habere, unionem cum Deo, numquam interruptam continuationem, eximiam gaudii aliorumque bonorum caelestium participationem. Caritas in patria est in statu connaturali, hic autem peregrinatur a Domino.

1139. Hoc ultimum sic intellegi debet: Gratia habitualis, in qua radicatur caritas, est forma quaedam supernaturalis, per quam formaliter efficimur consortes naturae divinae. Sicut ergo naturae divinae connaturale est lumen, quo se intuitive videt, ex qua visione oritur perpetuus ac infinitus amor; et sicut animae humanae debetur lumen naturale intellectus, ex quo nascitur vis amandi; ita gratiae habituali, ut sit perfecta, per se et natura sua debetur lumen gloriae, quo videatur Deus prout est in se. Cum autem caritas sit, vel ipsamet gratia, vel saltem essentialiter coniuncta cum ea, pari ratione postulat etiam caritas, ut in anima, quam reddit supernaturaliter caram Deo, fulgeat idem lumen gloriae, quo videatur Deus. Ideo, quandiu ab hoc lumine manet separata, est veluti extra proprium statum; idque non ex exigentia caritatis, sed ex condicione subiecti, ut possit merendo pervenire in finem suum. Perfectiones quae ex his omnibus consurgunt, vocantur a D. Thoma alterius rationis, quae non potest esse in caritate viae. Cfr. Suarez, *De carit.* d. 3 s. 4 n. 6; S. Thomas, 2-2 q. 24 a. 7 ad 3; 3 q. 7 a. 11 ad 3.

1140. ***Habitus caritatis est vera hominis cum Deo amicitia.***

Amicitia *adaequate* sumpta importat totum vinculum, quod perficitur mutuo amore; *inadaequate* vero solum dicit amorem benevolum unius erga alium. Unde in amicitia divina adaequate sumpta considerandus est et amor Dei erga nos, et amor noster erga Deum. In tractatu de gratia Christi n. 829 sqq. egimus de amicitia divina considerata praesertim secundum amorem Dei erga nos; hic vero aliquid est dicendum de eadem amicitia, sumpta potissimum secundum amorem nostrum erga Deum. Nam habitus caritatis dupliciter exspectari debet: *Primo,* prout attrahit amorem Dei erga nos, seu prout reddit nos caros Deo; id vero spectat ad illam disputationem qua inquiritur, an habitus caritatis sit iustificans. *Secundo,* prout est principium eliciendi actus amoris, quibus ex parte nostra exercetur actualis amicitia cum Deo. Et hoc altero sensu habitus caritatis dicitur et est habitus amicitiae hominis cum Deo. Siquidem haec amicitia formaliter nascitur immediate ex caritate, mediate autem ex gratia habituali, in qua virtutes infusae radicantur.

1141. De hac divina amicitia intellegendi sunt textus S. Scripturae: «*Infinitus enim thesaurus est hominibus; quo qui usi sunt, participes facti sunt amicitiae Dei*». Sap. 7, 14. «*Mihi autem nimis honorificati sunt amici tui, Deus*». Ps. 138, 17. Quae quidem lectio, quamvis non sit in textu hebraico prout nunc exstat, est tamen in Septuaginta et in Vulgata; et Ecclesia, tum orientalis tum occidentalis, in sua liturgia illum in eundem sensum adhibuit; doctrinam igitur in eo contentam in dubium revocare non licet. «*Vos amici mei estis, si feceritis quae ego praecipio vobis... Vos autem dixi amicos, quia omnia quaecumque audivi a Patre meo, nota feci vobis*». Ioh. 15, 14 sq. «*Dico autem vobis amicis meis*». Lc. 12, 4. Huc spectant etiam textus in quibus animae iustorum dicuntur sponsae et filiae Dei; quandoquidem relatio sponsi et sponsae, patris ac filii, amicabilis est. Cfr. Cant. 4, 9. 12; 5, 1; Eph. 5, 25 sqq.; Apoc. 19, 7.

1142. Haec dicta S. Scripturae interpretati sunt Patres de vera amicitia Deum inter et iustos. S. Ambrosius, *Epist.* 37 n. 23 ait: «Docuit me tamen Apostolus quod ultra ipsam libertatem sit, ut servire libertas sit: *Cum liber, inquit, essem, omnium me servum feci; ut plures lucrifacerem.* 1 Cor. 9, 19. Quid est ultra libertatem, nisi habere Spiritum gratiae, habere caritatem? Libertas enim liberum facit hominibus, caritas amicum Deo. Unde ait Christus: *Vos autem dixi amicos*». ML 16, 1090; J 1251.

S. Hilarius, *In Ps.* 138 n. 38: «Amici autem eius nimis honorificati sunt... Valde ergo honorificati amici eius sunt. Et amicum quidem Abraham Deo fuisse cognoscimus. Amicum et Moysen lex esse Deo locuta est. Evangelio vero plures iam Deo amicos esse significant, Domino dicente: Iam non dico vos servos, quia servus nescit quid velit dominus eius; sed vos dico amicos, quoniam perstitistis mecum in omnibus tentationibus». ML 9, 812.

S. Augustinus, *In Ioh.* tr. 85 n. 1: «*Vos*, inquit, *amici mei estis, si feceritis quae ego praecipio vobis.* Magna dignatio, cum servus bonus esse non possit, nisi praecepta domini sui fecerit, hinc amicos suos voluit intellegi, unde servi boni possunt probari. Sed, ut dixi, ista dignatio est, ut dominus quos novit servos suos, dignetur dicere amicos suos... Potest igitur esse servus et amicus, qui servus est bonus... Quomodo ergo intellecturi sumus, et servum et amicum esse servum bonum, cum dicat, iam non dico vos servos, quia servus nescit quid faciat dominus eius? Ita nomen constituit amici, ut auferat servi; non ut in uno utrumque maneat, sed ut alterum altero decedente succedat». ML 35, 1848 sq.

Cfr. S. Cyrillus Alex., *In Ioh.* 15, 4, MG 74, 383. De relatione animae iustae ad Deum, ut sponsae ad sponsum. S. Bernardus, *Serm.* 1, n. 8; *Serm.* 68 n. 1. 3; *Serm.* 85 n. 12, ML 183, 788. 1108 sq. 1194. De amore benevolentiae, quo Deus diligit nos. Beraza, *De Deo Creante* n. 251-262.

1143. ***Quaeritur ulterius, an caritas habeat rationem amicitiae etiam respectu proximorum.***

Affirmativam sententiam tuentur S. Thomas, 2-2 q. 25 a. 6; *Quaest. disp., De carit.* a. 4 ad 11; In 3 dist. 27 q. 2 a. 1 ad 8. 11 sq.; dist. 28 q. 1 a. 4; Suarez, *De relig.* l. 3 c. 5 n. 12; Valentia, In 2-2 d. 3 q. 1 punc. 2, aliique multi contra Vazquez, *De adorat.* l. 1 d. 6 c. 2; l. 3 d. 1 c. 3; Lessium, *De iust. et iure* l. 2 c. 36 dub. 3 n. 18; Ripalda, *De carit.* d. 32 s. 1 n. 3, ubi ait: «Quamquam, ut verum fatear, nihil inter dissentientes invenio, quod sit de re, nisi tantum de voce... Nihilominus suffragium fero secundae sententiae, neganti amorem proximi propter Deum, elicitum a caritate, esse omni proprietate et formalitate amicitiam cum proximo».

1144. *Verumtamen affirmativa sententia praeferenda videtur.* Nam amor, quo mutuo se diligunt fratres, quia sunt filii eiusdem patris, ex eodem stipite nati, est amor benevolentiae et amicitiae consanguinitatis. Sed homines iusti se amant reciproce, quia sunt filii eiusdem Patris caelestis, non ex sanguinibus, neque ex voluntate carnis, neque ex voluntate viri, sed ex Deo nati sunt, in cuius natura mutuo communicant (Ioh. 1, 13). Ergo amor caritatis, quo diligimus proximos propter Deum, est amor benevolentiae et amicitiae respectu illorum.

1145. *Idem dicendum de amore caritatis, quo iusti diligunt proximos peccatores.* Nam amor, quo iusti desiderant peccatoribus aeternam beatitudinem, eo quod sunt imagines Dei ordinatae ad participationem eius, est sine dubio actus elicitus a caritate. Sed caritas ratione sui est amor amicitae. Ergo caritas etiam respectu proximi peccatoris, est amor amicitiae. Profecto amicitia inita primo et per se cum aliqua persona, extendi potest per accidens et secundario ad alias, quae cum priore sunt intime conexae; qui enim diligit Petrum ut amicum, eodem amore diligit ea quae Petri sunt, v. g. filios eius. Itaque, cum caritas sit perfecta amicitia hominis erga Deum ut amicum primarium, fundata in communicatione aeternae beatitudinis; nihil mirum si secundario extendatur ad omnes illas creaturas, quae ad eiusdem beatitudinis communicationem ordinatae sunt.

Nec obstare videtur defectus redamationis aliarumque condicionum

quae in definitione amicitiae ponuntur; nam hae condiciones requiruntur quidem ad amicitiam cum amico primario, non vero cum secundario; qui non simpliciter, sed solum secundum quid, amicus appellari potest. Accedit quod exinde solum sequeretur, proximos caritate a nobis dilectos carere quidem amicitia nostra; at non ex defectu amoris necessarii, sed ex defectu aliarum condicionum, quae ad amicitiam plenam requiruntur. Et in hoc sensu potest revera dici haec controversia potius de nomine quam de re. Cfr. SALMANTICENSES, *De carit.* d. 2 dub. 3 n. 35-54; S. THOMAS, 2-2 q. 25 a. 6; *De carit.* q. unic. a. 4 ad 11; In 3 dist. 27 q. 2 a. 1 ad 8 et 11 sq.; dist. 28 q. 1 a. 4.

1146. ***Nullus est, nec esse potest, habitus naturalis amicitiae inter Deum et hominem.***

Ita loquuntur communiter theologi; censent enim sine caritate infusa nullam esse veram amicitiam inter Deum et hominem. Quod in hoc statu naturae lapsae adeo est certum, ut sine errore in fide negari non possit. Ubi enim deest caritas, ibi regnat peccatum grave, cum quo nulla vera amicitia Deum inter et peccatorem componi potest. Cfr. SUAREZ, *De carit.* d. 3 s. 5 n. 4.

Itaque praesens controversia locum habere potest solum in statu naturae purae. Facile concedunt omnes, amicitiam naturalem non esse quaerendam cum ea perfectione cum qua supernaturalis admittitur. Ceterum bifariam negari potest, et communius negatur, amicitia naturalis cum Deo; *Primo,* negando esse homini possibilem amorem Dei *naturalem,* benevolum, practicum et efficacem, qualis ad amicitiam requiritur. *Secundo,* supposita possibilitate huius amoris, negando sufficientiam eius ad veram cum Deo amicitiam. Quia homo natura est servus Dei. At inter servum et dominum nequit esse vera amicitia, nisi ille elevetur ad aliquam condicionem, quae sit supra statum servitutis; amicitia enim, si vera sit, semper tendit ad aequalitatem inter amicos, quantum fieri potest, nam haec est natura amoris. Ergo amicitia hominis cum Deo, permanente homine in sua condicione naturali, repugnare videtur. Cfr. CONINCK, *De carit.* d. 21 dub. 3 n. 26.

1147. Contradicit tamen RIPALDA, *De carit.* d. 33 n. 9. Nam inter hominem et Deum, inquit, potest esse in ordine naturae vinculum strictissimum benevolentiae ad amicitiam naturalem sufficiens. Siquidem ex una parte potest Deus, ut auctor naturae, diligere hominem, qui numquam peccavit graviter, eique elargiri plura bona quae ad honestatem et felicitatem naturae purae pertinent. Ex alia parte homo potest diligere Deum amore reciproco benevolentiae super omnia. Iam,

haec mutua amoris benevolentia, simul cum obsequiorum hominis ac beneficiorum Dei communione, quidni sufficere poterit ad amicitiam naturalem stricte dictam? Vide ea quae diximus in tractatu de gratia n. 302-310. Cfr. TANNER, *De carit.* d. 11 q. 2 n. 37; LENNERZ, *De virt. Theol.* n. 395-415.

1148. ***Quaeritur denique, num sit amicitia supernaturalis cum proximo quae non sit caritas theologica.***

RIPALDA, *De carit.* d. 32 s. 2 n. 13 supponit, posse proximum diligi propter bona supernaturalia creata ei inhaerentia, et hanc dilectionem posse esse supernaturalem et amicabilem. Quibus praemissis, quaerit, *an is amor amicitiae supernaturalis cum proximo sit elicitus a caritate, qua Deus propter se tamquam amicus diligitur?*

Porro dupliciter potest homo diligi propter bona supernaturalia, quae habet: *Primo,* absolute, sine relatione ad Deum; quatenus haec dona perficiunt hominem in seipso consideratum, conferendo ei honestatem et bonitatem intrinsecam, adaequate distinctam a bonitate divina. *Secundo,* quatenus efficiunt hominem amicum et filium Dei adoptivum, consortem divinitatis, eumque specialiter coniungunt cum Deo; ita nimirum ut haec coniunctio sit ratio motiva amoris, qui primo et per se feratur in Deum, secundario autem erga hominem iustum. Iam vero, cum homo diligitur hoc altero modo, nemo non videt, talem amorem esse caritatem theologicam, qua homo diligitur propter Deum. Quaestio igitur est de priori amore, quo homo iustus diligitur propter bona supernaturalia sine relatione ad Deum, ut adversarii loquuntur.

1149. In hac controversia RIPALDA l. c. censet, dilectionem, qua primo modo diligitur proximus, non pertinere ad caritatem theologicam, sed quandam virtutem moralem supernaturalem, divinitus infusam, quae caritas seu amicitia proximi dici potest. Idem sentiunt CONINCK, *De carit.* d. 24 dub. 1 concl. 5; VAZQUEZ, In 3 d. 44 n. 6; d. 93 c. 11; d. 110 n. 28; LESSIUS, *De iust. et iure* c. 36 n. 23; BECANUS, *De carit.* c. 19 et alii, quos citat RIPALDA l. c. n. 22. Nihilominus amorem supernaturalem amicitiae quo proximum propter bona supernaturalia sibi intrinseca diligimus, pertinere ad caritatem theologicam tuentur SUAREZ, *De relig.* l. 3 c. 5 n. 12; *De carit.* d. 1 s. 3; VALENTIA, In 2-2 q. 1 punc. 1 sq.; TANNER, *De carit.* d. 2 q. 2 dub. 2 n. 59, omnes fere thomistae, multique alii.

1150. Profecto Scriptura et Patres, teste ipso Ripalda, non loquuntur de alia dilectione supernaturali erga proximos, quae non sit caritas

theologica, qua diligimus Deum propter se, et proximos propter Deum. Accedit quod dona supernaturalia sunt essentialiter ordinata in finem supernaturalem: sunt ipsemet ordo supernaturalis inter creaturas rationales et Deum intuitive videndum; ordo quippe supernaturalis non est quid additum ad dona supernaturalia, sed ipsamet dona, quae non perficiunt hominem nisi relate ad finem supernaturalem assequendum. Quocirca tota eorum bonitas est ordo et habitudo ad Deum quidditative sumptum; et sine hoc ordine non apparet, quid sit in eis amabile.

Quo fit, ut homo non sit iustus et perfectus in ordine supernaturali, nisi quatenus est consors naturae divinae per gratiam, filius et amicus Dei, templum vivum Spiritus Sancti. Qui ergo diligit in proximo iustitiam supernaturalem, bonitatem nempe ortam ex donis supernaturalibus, non potest non diligere in eo Deum. Quapropter videtur non esse concedendum, posse proximum amari propter bona supernaturalia ei inhaerentia, sine respectu ad bonitatem divinam, cuius sunt speciales participationes; ita ut tota ratio amandi sit sola bonitas creata talium donorum per se amabilis, «quin per se supponat complacentiam bonitatis divinae», ut RIPALDA ibidem n. 15 loquitur.

1151. Itaque dilectio supernaturalis, qua diligimus iustos propter intrinsecam perfectionem gratiae et donorum quae illam comitantur, necessario identificatur cum caritate theologica, qua Deum diligimus propter se, et proximos propter Deum. Ergo, praeter caritatem theologicam, nec est, nec esse potest, alia virtus diligendi supernaturaliter proximos nostros. Difficultatem, quae ex D. THOMA, 2-2 q. 25 a. 1 obici solet, vide solutam apud SALMANTICENSES, *De carit.* d. 2 dub. 4 n. 76-81.

CAPUT II

DE OBIECTO CARITATIS

1152. Ut natura caritatis melius dignoscatur, oportet ut de illius obiecto aliqua disseramus. Cum vero obiectum virtutis aliud sit *formale*, aliud *materiale*, de utroque in duobus articulis est nobis breviter agendum.

ARTICULUS I

DE OBIECTO FORMALI CARITATIS

. Cum caritas sit amor, oportet ut eius obiectum formale sit bonitas; cumque sit amor omnium excellentissimus, necesse pariter est, ut eius obiectum formale sit excellentissimum omnium; quod est *bonitas divina*

absoluta supernaturalis. Quae quidem quatuor obiecti proprietates breviter hic declarandae sunt.

1153. I. Bonitas.

Bonum est quod convenit alicui. Alicui autem convenit quod est secundum eius naturam. Illud est secundum naturam alicuius quod perficit eum. Cum vero omnia appetant suam perfectionem, bonum et appetibile in re idem sunt. Quod tamen uni naturae est bonum, id alteri naturae poterit esse malum. Unicuique igitur non est appetibile nisi bonum eius, nulla quippe potentia fertur nisi in obiectum suum.

Revera obiectum debet aliquo modo movere potentiam, ut haec transeat in actum. Obiectum autem nequit movere potentiam nisi habeat aliquam habitudinem ad eam; sic sonitus nequit movere oculos ad videndum, nec lux aures ad audiendum: similiter et voluntas nequit moveri ab obiecto nisi hoc habeat aliquam habitudinem convenientiae ad illam, id est, nisi sit bonum volenti. Quare sicut simpliciter appetibile seu amabile est id quod est simpliciter bonum, ita unicuique amabile est quod est sibi bonum; «dato enim per impossibile, quod Deus non esset hominis bonum, non esset ei ratio diligendi». S. Thomas 2-2 q. 26 a. 13 ad 3.

1154. Attamen haec habitudo convenientiae, quam obiectum habet ad voluntatem, non est obiectum formale amoris, sed *radix ontologica* unde obiectum habet quod sit amabile, *praerequisitum* necessarium cuiusvis amoris sive concupiscentiae sive benevolentiae sive amicitiae, *condicio* sine qua obiectum non esset intra sphaeram voluntatis. Quare si quando audias D. Thomam dicentem, obiectum caritatis esse Deum prout est bonum nostrum, ad nostram conferens felicitatem; scias, per hoc nihil aliud significari nisi Deum, sub ratione boni, esse obiectum voluntatis nostrae. Cfr. S. Thomas 1 q. 60 a. 5 ad 2; 1-2 q. 26 a. 1. 3; q. 28 a. 1; In 2 dist. 3 q. 3 ad 2; Salmanticenses, *Cursus Theol. De carit.* d. 2 dub. 2 n. 10; Suarez, *De anima* l. 5 c. 2 n. 7.

1155. Aliud igitur est radix ontologica unde obiectum est amabile, et aliud motivum formale quo obiectum amabile amatur. Nam in obiecto amabili intellectus discernit diversas rationes formales, sub quibus voluntas tendit vel potest tendere in illud. Hinc amor concupiscentiae et amor benevolentiae. Non loquimur de amore qui est in appetitu sensitivo, et est quaedam passio; sed de amore qui est in appetitu rationali.

Omnis amor benevolentiae includit profecto benevolentiam, sed non omnis benevolentia includit amorem stricte talem. Nam amor stricte talis importat quandam unionem secundum affectum amantis ad amatum, inquantum scilicet amans aestimat amatum quodammodo ut unitum sibi; quandoquidem illum apprehendit aut tamquam aliquid pertinens ad suum bene *esse,* ut evenit in amore concupiscentiae, aut tamquam alterum se, ut accidit in amore benevolentiae. Benevolentia autem simpliciter talis est actus voluntatis, quo volumus alicui bonum, etiam non praesupposita unione affectus ad ipsum. Quando igitur amor definitur, *velle bonum alicui,* non exprimitur tota ratio amoris, sed aliquid ad rationem eius pertinens, in quo maxime manifestatur dilectionis actus [1]. Cfr. S. THOMAS 2-2 q. 27 a. 2 ad 1.

1156. Est igitur amor formaliter unio *affectiva,* inclinans amantem ad unionem etiam *realem* cum amato, inquantum fieri potest. Porro amor benevolentiae fertur in amatum propter ipsum amatum; amor autem concupiscentiae fertur in amatum, non propter amatum, sed propter ipsum amantem. Amor benevolentiae vult bonum amato; amor autem concupiscentiae vult bonum amanti: nam in amore benevolentiae terminus cui bonum optatur, est persona amata; in amore autem concupiscentiae terminus cui bonum optatur, est persona amans. Amor enim benevolentiae movetur ex bono amati; amor autem concupiscentiae movetur ex bono amantis. Amor benevolentiae egreditur ex voluntate in amatum, et sistit in eo; amor autem concupiscentiae egreditur quidem ex voluntate in amatum, sed redit in amantem, ex quo egressus est. Amans igitur amore benevolentiae fertur in personam amatam, ut in ipsa sistat, non ut ex ea aliquid ipsi proveniat; vult ei bonum sicut sibi ipsi, et operatur bonum propter ipsam personam amatam, quam apprehendit ut alterum se; hinc est quod amicus dicatur alter ego.

Itaque per amorem concupiscentiae quodammodo fertur amans extra seipsum, quatenus, praeter bonum quod in se habet, quaerit aliud extra se exsistens. Cum autem hoc bonum extrinsecum appetat sibi, et ad se trahere cupiat, non exit simpliciter extra se, ut ibi sistat, sed tan-

[1] *Amor, dilectio, caritas, amicitia,* passim indiscriminatim sumi solent. Nihilominus amicitia concipitur tamquam quid habitualiter exsistens; amor et dilectio denotant actum potius quam habitum; caritas autem utroque modo sumi solet. Amor latius se extendit, omnis quippe dilectio et caritas est amor, sed non e converso: dilectio enim addit supra amorem quandam electionem, ut ipsum nomen sonat; ideo dilectio non est in brutis, sed in sola rationali natura; non est in concupiscibili proprie dicto, sed in voluntate tantum; caritas vero addit supra amorem perfectionem quandam amoris; quia, eum, quem amat, reddit *carum,* id est, magni pretii aestimat. Cfr. S. THOMAS, 1-2 q. 26 a. 3.

dem ad seipsum revertitur. Amor vero amicitiae simpliciter exit extra se, quia fertur in amicum, in eoque sistit, quin ad ipsum amantem revertatur. Cfr. S. THOMAS, 1-2 q. 28 a. 3; 1 q. 60 a. 5 ad 2.

1157. II. Divina.

Divina bonitas tripliciter potest apprehendi: *Primo,* ut summa omnium perfectionum quae sunt in Deo, quin aliqua determinate et explicite consideretur; qua ratione apprehendimus Deum ut ens summe bonum atque infinite perfectum: *Secundo,* ut est speciale attributum Dei ab eius natura ceterisque attributis virtualiter distinctum; qua ratione apprehendimus bonitatem divinam tamquam perfectionem Dei maxime in amando et operando: *Tertio,* ut ratio quaedam praecisive sumpta, quatenus nimirum relucet in uno determinato attributo seorsim ab aliis concepto; qua ratione possumus apprehendere quodlibet Dei attributum praecise sub ratione boni, quia bona est sapientia, bona est iustitia, bona est potentia, omnia porro et singula Dei attributa sunt infinite bona.

1158. Nunc vero, aliqui auctores putasse videntur, obiectum formale caritatis esse solam naturam divinam a divinis attributis logice distinctam, utique sub ratione boni consideratam. Ita Castillo, Gonet, Polanco, Ferre, et alii apud MARIN, *De carit.* d. 1 s. 1 n. 3.

Alii autem sensisse videntur, obiectum formale caritatis esse bonitatem Dei, ut attributum a natura ceterisque Dei attributis logice distinctum, continens infinitam amandi operandique perfectionem. Ita nonnulli thomistae suppresso nomine citati a RIPALDA, *De carit.* d. 35 s. 1 n. 11.

Alii vero opinantur, obiectum formale caritatis esse Deum integre sumptum, inquantum dicit excellentiam in omni genere perfectionis. Ita Suarez, Salmanticenses, aliique plures.

Alii denique censent, quodlibet attributum divinum seorsim ab aliis sumptum et sub ratione boni consideratum esse sufficiens obiectum formale caritatis. Ita Marin, Hurtado, Oviedo, Kilber, Pesch, Casajoana, et alii multi. Cfr. PESCH, *Praelect. Dogm.* t. 8 n. 554; CASAJOANA, *De virt. inf.* n. 152; KILBER, *Theol. Wirc.* t. 8 n. 287; RIPALDA, *De carit.* d. 3 s. 1; MARIN, *De carit.* d. 1 s. 1 n. 4 sqq.

1159. Auctores trium priorum sententiarum conveniunt in eo quod bonitas divina, non nisi *unico modo* apprehensa, possit esse obiectum formale caritatis; discrepant vero in *isto modo* assignando. SALMANTI-

CENSES, *De carit* d. 2 dub. 2 n. 8, quatuor assignant modos, quibus bonitas divina considerari potest: *Primo,* pro bonitate secundum quod est communis essentiae et attributis, et per illorum differentias transcendens. *Secundo,* pro bonitate essentiae, quatenus virtualiter distinctae ab attributis. *Tertio,* pro bonitate speciali unius attributi, secundum quod ab aliis attributis et essentia contradistinguitur. *Quarto* denique pro bonitate, quae ex divina essentia et attributis coalescit, omnesque illorum perfectiones, quasi partes integrantes includit.

Paulo inferius sub n. 11 asserunt, obiectum formale specificativum caritatis non posse esse bonitatem Dei secundum omnes et singulos illos quatuor modos, quibus bonitas divina considerari potest, sed secundum unum tantum ex illis. Nam cum inter illos quatuor modos divinae bonitatis detur distinctio virtualis, haecque sufficiat in ratione formali ad distinguendas realiter et specie virtutes, non posset caritas esse una in specie atoma, si terminaretur ad Deum propter bonitatem divinam secundum omnes et singulos illos quatuor modos consideratam. Cum vero caritas sit unica virtus specifice, opus est, ut obiectum formale illius sit bonitas divina sumpta praecise secundum unum ex quatuor praedictis modis.

1160. RIPALDA, *De carit.* d. 35 s. 1 n. 1, supponit, bonitatem divinam trifariam posse apprehendi: *Primo,* implicite prout communem naturae et attributis Dei; qua ratione apprehendimus Deum summe perfectum et bonum, continentem omnem perfectionem sine ulla imperfectione, quin aliquam determinate et explicite consideremus. *Secundo,* explicite, prout complectentem collective et determinate singulas perfectiones, sapientiam, omnipotentiam, misericordiam et alias; qua ratione Deum apprehendimus summe sapientem, omnipotentem, misericordem et iustum. *Tertio,* explicite limitatam ad unam tantum perfectionem determinatam seorsim ab aliis conceptam; qua ratione Deum explicite apprehendimus summe sapientem, quin explicite omnipotentem, summe misericordem, summe iustum aut fidelem. Ibidem sub n. 3 affirmat, bonitatem divinam, et Deum sub eis considerationibus non esse unum tantum, sed multiplex obiectum formale amoris. Attamen in n. 4 asserit, bonitatem divinam et Deum esse obiectum formale caritatis sub triplici consideratione praemissa, et non sub una tantum earum determinata.

1161. Nihilominus non videtur concedendum, bonitatem divinam sub praedictis diversis modis consideratam esse multiplex obiectum for-

male caritatis. Nam isti modi non attingunt ipsam rationem formalem, sed potius subiectum in quo ratio formalis invenitur. Ratio quippe formalis est bonitas divina absoluta, sive haec consideretur in natura, sive in uno attributo, sive in omnibus; quia hoc quasi materialiter et quantitative, ut ita dicam, se habet ad obiectum formale caritatis. Quare id non obstat, quominus caritas sit virtus una in specie atoma.

1162. III. Absoluta.

Bonitas Dei profecto est una, eaque simplicissima; potest tamen considerari dupliciter, *absolute* scilicet et *respective*. Bonitas Dei absolute considerata, seu bonitas absoluta, est bonitas Dei prout est in se, id est, prout est bona Deo; respective autem considerata, seu bonitas respectiva, est eadem bonitas Dei in ordine ad nos, prout est nobis bona. Haec distinctio divinae bonitatis, in absolutam et respectivam, convenit bonitati Dei consideratae etiam secundum illos tres diversos modos, quos nuper indicavimus (1157). Nam ipsa quoque attributa, quae relativa dicuntur, misericordia nempe, liberalitas, benignitas, et alia eiusmodi, spectari possunt tum quatenus sunt bona Deo, tum quatenus sunt bona nobis.

Quaestio itaque non est, an attributa Dei *relativa*, sed, an bonitas Dei *respectiva* possit esse obiectum formale caritatis. Communis ac vera sententia doctorum negat, statuens, obiectum formale caritatis esse solam bonitatem Dei absolutam. Quo vero haec communis sententia melius intellegatur, simulque nonnullae difficultates antevertantur, aliqua sunt animadvertenda:

1163. 1.° Deus consideratus etiam secundum illam perfectionem, qua est obiectum nostrae beatitudinis seu finis noster, potest esse obiectum formale caritatis. Etenim haec quoque perfectio spectari potest vel quatenus est bona Deo, et tunc generat amorem benevolentiae, vel quatenus est bona nobis, et tunc generat amorem concupiscentiae. Nam de Deo potest esse spirituale gaudium dupliciter: *uno modo*, de Deo in se considerato; *alio modo* de Deo prout a nobis participatur. Cfr. S. Thomas, 2-2 q. 28 a. 1 ad 3.

1164. 2.° Amor caritatis, quo diligimus Deum, ferri potest in fruitionem Dei, in beatitudinem nostram, in Deum possidendum, non quidem tamquam in obiectum formale propter quod *quod*, sed sane tamquam in obiectum materiale, *quod* diligimus. «Et ideo quia caritas habet pro obiecto ultimum finem humanae vitae, scilicet beatitudinem

aeternam, ideo extendit se ad actus totius humanae vitae per modum imperii, et non quasi immediate eliciens omnes actus virtutum». S. THOMAS, 2-2 q. 23 a. 4 ad 2. Cfr. GUIBERT, *Charité parfaite et désir de Dieu.* Revue d'Ascétique et de Mystique, VII, (1926) 225-250.

1165. 3.° Cum amor benevolentiae essentialiter involvat quandam coniunctionem amantis cum amato, necesse est ut ita feratur in amatum ut simul appetat coniunctionem et unionem cum eo. Et in hac unione suam habet fruitionem. «Frui enim est amore alicui rei inhaerere propter se ipsam». S. AUGUSTINUS, *De doctr. christ.* l. 1 c. 4 n. 4, ML 34, 20.

Etiamsi fortasse ex hac inhaesione nullum commodum, sed potius dolor ac tristitia, amanti nascatur; ut videre est in matre, cupiente esse cum filio aegroto, cuius passiones et ipsa patitur. Nam amor vere benevolus ita est natura sua comparatus, ut inhaerens obiecto amato ipse sibi sufficiat absque ullo commodi respectu, et etiam inter angores, tristitias et dolores propriam nanciscatur fruitionem. «Verus amor seipso contentus est; habet praemium, sed id quod amatur». S. BERNARDUS, *De diligendo Deo* c. 7 n. 17, ML 182, 984.

«Etiamsi res nullam haberet mercedem, hoc solum est magna merces et sufficiens remuneratio, haec gravia pati propter eum qui amatur; sciunt, quod dicitur, qui amant». S. CHRYSOSTOMUS, *In Eph.* hom. 8 n. 1, MG 62, 56.

1166. 4.° Quod si amor benevolentiae sit simul et amicitiae, sicut est caritas, addit insuper mutuam redamationem mutuamque communicationem inter amantes. Caritas ergo fertur in unionem et possessionem et fruitionem Dei. *Desiderium habens disolvi, et esse cum Christo.* PHIL. 1, 23. Et maximus amor caritatis est maxima fruitio. Haec tamen unio et possessio et fruitio non est obiectum formale, sed aliquid pertinens ad ipsam naturam caritatis. Et quia caritas cupit esse cum amato, ideo insurgit adversus difficultates omnes quae huic unioni opponuntur. «Amat, ardet, fervet; calcat omnia quae delectant, et transit: venit ad aspera, horrenda, truculenta, minantia; calcat, frangit, et transit. O amare! o ire! o sibi perire! o ad Deum pervenire! *Qui animam suam amat, perdet illam, et qui perdiderit animam suam propter me, in vitam aeternam inveniet illam.* Sic armandus est amator iustitiae, sic armandus est amator invisibilis pulchritudinis». S. AUGUSTINUS, *Serm.* 60 c. 7 n. 8, ML 38, 871 sq.

1167. «Vinctum esse propter Christum est praeclarius quam esse apostolum, quam esse doctorem, quam esse evangelistam. Si quis amat

Christum, novit quod dicitur: si quis in Dominum insanit et eius amore uritur, novit vim vinculorum. Maluerit esse vinctus propter Christum, quam habitare caelos... Si quis Christum diligit, novit hanc dignitatem, novit hanc virtutem, novit quantum generi hominum sit gratificatum, quod propter ipsum sit vinctus. Hoc fortasse est praeclarius, quam sedere a dextris eius; hoc est magnificentius, quam sedere super duodecim sedes, vinctum esse propter Christum... Sciunt quod dicitur qui amant... qui magis laetantur, si male patiuntur pro iis quos amant, quam si honorentur...

Si quis mihi offerret totum caelum, aut illam catenam, ego illam praeferrem: si quis me apud superos collocaret cum angelis, aut cum Paulo vincto, eligerem carcerem; si quis me faceret unum ex Potestatibus, quae sunt circa caelos, aut circa thronos, aut talem esse vinctum, potius optarem talis esse vinctus... Nihil est melius, quam male pati propter Christum... Mihi est optabilius male pati pro Christo, quam honorari a Christo... Si quis mihi dederit nunc ut suscitem mortuos, non hoc elegerim, sed catenam... Ad omnem remunerationem mihi sufficit male passum esse propter Christum...

Non propterea bonum est vinctum esse propter Christum, quod ea res regnum conciliet, sed quod ea fiat propter Christum: non propterea beata praedico vincula quod transmittant in caelum, sed quod ea sint propter Dominum caeli... Quanta est gloriatio scire quod propter Christum sit vinctus! quanta voluptas! quantus honor! quantus splendor!». S. Chrysostomus, *In Eph.* c. 4 hom. 8 n. 1 sqq., MG 62, 55 sqq.

1168. IV. Supernaturalis.

Bonitas Dei absoluta sine dubio est in se unica. Nunc vero, non solum amor caritatis infusae, verum etiam amor naturalis benevolentiae fertur in Deum propter bonitatem eius absolutam. Dicemus igitur unum idemque esse obiectum formale utriusque amoris? Nequaquam: cum enim isti amores sint specie diversi, diversum quoque obiectum formale habeant necesse est. Oportet etenim ut amor naturalis et supernaturalis, non modo ex parte *principii,* sed etiam ex parte *obiecti,* aliquo pacto differant inter se. Assignanda est itaque haec differentia, quae ex damnatione prop. 24 Baii haud sane obscure colligi potest. Nam propositio ita se habet: «Distinctio illa duplicis amoris, naturalis videlicet, quo Deus amatur *ut auctor naturae,* et gratuiti, quo Deus amator *ut beatificator,* vana est et commentitia et ad illudendum sacris litteris et plurimis veterum testimoniis excogitata». DB 1034 (914).

1169. Profecto, quamvis Deus, secundum quod est in se, sit ens antonomastice supernaturale, superat namque omnem naturam creatam et creabilem; nihilominus, secundum quod est principium et finis naturae creatae, necessario nectitur cum ea sub ratione principii et finis proportionati. Quo sensu Deus recte dicitur Bonum naturale, participandum a creaturis secundum naturam uniuscuiusque propriam, inquantum se manifestat seque communicat in operibus naturae. At praeter hanc manifestationem et communicationem bonitatis divinae, est in Deo infinitus thesaurus perfectionum qui nullam cum creaturis habet conexionem, ipsa nempe Bonitas per essentiam, considerata secundum quod est in seipsa, absque ullo respectu ad naturam creatam. Quo quidem sensu Deus rectissime dicitur Bonum supernaturale; ad quod participandum homo elevatus est per gratiam.

Porro Deum sub priori consideratione posse a creaturis participari, liquet nobis solo lumine rationis; posse autem participari etiam sub altera consideratione, nonnisi lumine fidei nobis innotescere potuit. Quare bonitas Dei absoluta, quatenus cognita lumine rationis, dicitur naturalis, estque obiectum formale amoris naturalis benevolentiae; at quatenus cognita lumine fidei, dicitur supernaturalis, estque obiectum formale amoris caritatis. Cfr. SUAREZ, *De carit.* d. 1 s. 2 n. 4 sqq.

THESIS

Obiectum formale caritatis est bonitas Dei absoluta; etiam sumpta secundum singulas perfectiones divinas seorsim consideratas

1170. Pars 1.ª *Obiectum formale caritatis est bonitas Dei absoluta.*

Est omnino certa.

Ex Scriptura. 1.° «*Nunc autem manent fides, spes, caritas, tria haec; maior autem horum est caritas*». 1 COR. 13, 13. Exinde patet, caritatem esse excellentiorem spe; et consequenter, obiectum formale caritatis esse excellentius obiecto formali spei, quia virtutes specificantur per obiecta formalia. Atqui obiectum formale spei secundum formalitatem amoris, quem continet, est bonitas Dei respectiva. Ergo obiectum formale caritatis est bonitas Dei absoluta. Cfr. S. THOMAS, In 3 dist. 27 q. 2 a. 1; 1-2 q. 26 a. 3 sq.

1171. 2.° Scriptura saepe affirmat, homines iustos, ratione caritatis, esse amicos Dei. Cfr. SAP. 7, 14; IUDITH, 8, 22; PS. 138, 17; LC. 12, 4; IOH. 15, 14 sq. Sed amor amicitiae fertur in amicum propter seipsum, id est, propter bonitatem eius absolutam, diligimus enim ami-

cos, etiamsi nihil boni nobis inde sequatur. Ergo caritas fertur in Deum propter seipsum. Profecto non quilibet amor habet rationem amicitiae, sed amor qui est cum benevolentia, quando scilicet sic amamus aliquem, ut ei bonum velimus non propter nos, sed propter ipsum. Unde magis amamus Deum amore amicitiae, quam amore concupiscentiae; quia maius est in se bonum Dei, quam bonum quod ex eo participare possumus. Ideo quoque homo magis diligit Deum ex caritate, quam seipsum: Deo enim vult bonum infinitum infinite possidendum; sibi autem, idem quidem bonum, sed modo finito participandum. Cfr. S. Thomas, 2-2 q. 23 a. 1; q. 26 a. 3 ad 3; In 3 dist. 29 a. 1 ad 2.

1172. 3.° Christus mox in caelum ascensurus, dixit apostolis: «*Si diligeretis me, gauderetis utique quia vado ad Patrem, quia Pater maior me est*». Ioh. 14, 28. Apostoli iam diligebant Christum, ideo enim de eius discessu tristabantur; cum ergo ait Christus *si diligeretis me,* utitur communi hominum more, estque modus loquendi et solandi amicos ob discessum amici moerentes. Sensus igitur est: Estis tristes, quia privamini praesentia mea corporali; sed si quod vera dilectio postulat mihi exhiberetis, proculdubio gauderetis utique de meo discessu; hic enim est mihi commodissimus, quia vado ad Patrem, qui maior me est; id est, ab hoc mundo vado ad dexteram Patris; a consortio hominum, ad Dei angelorumque consortium; a miseria mundana, ad divinam felicitatem; a contemptu, ad exaltationem et gloriam. Gaudendum itaque vobis est, o apostoli, si revera me studio caritatis prosequamini. Christus igitur laudat dilectionem, quae non bonum ipsius diligentis, sed bonum dilecti appetit. Quare «*maiorem hac dilectionem nemo habet, ut animam suam ponat quis pro amicis suis*». Ioh. 15, 13.

1173. 4.° «*Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo, et ex tota anima tua, et ex tota fortitudine tua*». Deut. 6, 5. «*Hoc est maximum et primum mandatum*». Mt. 22, 38. Unde sic arguo: Hic agitur de mandato caritatis omnibus imposito, quod Christus saepe inculcavit. Mc. 12, 30; Lc. 10, 27. Atqui Deus non amatur ex toto corde, et ex tota anima, et ex tota mente, et ex totis viribus, nisi ametur propter seipsum, seu propter bonitatem eius absolutam. Ergo formale motivum caritatis est sola bonitas Dei absoluta.

1174. Profecto diligere Deum ex toto corde, ex tota anima, ex tota mente, ex totis viribus, plures potest habere sensus:

a) Diligere Deum quantum diligibilis est in se; sic autem nulla

creatura Deum diligere potest; ergo iste sensus nequit esse sensus mandati.

b) Diligere Deum quantum a creatura est diligibilis, scilicet, semper actu, absque ulla intermissione, cum omnimoda intensitate, cuius creatura est capax, quemadmodum beati diligunt Deum in caelis; cum vero talis amor impossibilis sit homini in hac vita, impossibile quoque est, ut talis amor cadat sub praeceptum.

c) Diligere Deum *tota illa intensitate,* cuius homo sit capax in hac mortali vita; at neque hic potest esse sensus mandati, quia doctores communiter tenent, caritatem praeceptam esse amorem theologicum, non praecise *intensive,* sed *appretiative* summum.

d) Diligere Deum super omnia *appretiative;* sed, licet hoc sit revera contentum in praecepto caritatis, non tamen exprimit totum id quod in isto praecepto continetur; illa enim verba, *ex toto corde, ex tota anima, ex tota mente, ex tota fortitudine,* quibus mandatum caritatis enuntiatur, aliquid amplius significant; quia etiam per spem diligimus Deum, tamquam nobis bonum, super omnia *appretiative,* at illa verba ita adhibentur de sola caritate, ut aliquid huius virtutis proprium indicare videantur.

e) Diligere Deum dilectione perfectissima in genere amoris; dilectio vero specie perfectissima est illa, quae diligit propter tale motivum, quo nullum melius inveniri possit; hoc autem motivum est Deus quatenus in se bonus, seu bonitas Dei absoluta; amor etenim ex hoc motivo natus ita unit amantem cum Deo, ut nihil cordis, nihil animae, nihil mentis, nihil virium reservetur ad amandum aliud nisi propter Deum, in quem caritas perfecta refert omnia; ergo hic est unicus sensus admittendus. Cfr. tamen superius n. 1126 sqq.

1175. Ex Patribus. S. Augustinus, *De doctr. christ.* l. 3 c. 10 n. 16 scribit: «Caritatem voco motum animi ad fruendum Deo propter ipsum, et se atque proximos propter Deum». ML 34, 72; J 1586.

S. Bernardus, *De diligendo Deo* c. 7 n. 17: «Causa diligendi Deum, inquit, Deus est... Non sine praemio diligitur Deus, etsi absque praemii intuitu diligendus sit. Vacua namque vera caritas esse non potest, nec tamen mercenaria est, quippe quae non quaerit quae sua sunt... verus amor praemium non requirit, sed meretur». *Ibidem* c. 9 n. 26: «Amor iste meritus gratus, quia gratuitus... Qualis suscipitur, talis et redditur. Qui enim sic amat, haud secus profecto quam amatus est, amat; quaerens et ipse vicissim non quae sua sunt, sed quae Iesu Christi, quemadmodum ille nostra, vel potius nos, et non sua quaesivit.

Sic amat qui dicit [Ps. 117, 1] *confitemini Domino, quoniam bonus;* qui Domino confitetur, non quoniam sibi bonus est, sed quoniam bonus est; hic vere diligit Deum propter Deum, non propter seipsum». Et in c. 12 n. 34: «Est qui confitetur Domino, quoniam potens est; et est qui confitetur, quoniam sibi bonus est; et item qui confitetur, quoniam simpliciter bonus est. Primus servus est, et timet sibi; secundus mercenarius, et cupit sibi; tertius filius, et defert Patri. Itaque et qui timet et qui cupit utrique pro se agunt. Sola quae in filio est caritas, non quaerit quae sua sunt». ML 182, 984 sqq.

1176. Idem tradit Catechismus Romanus: «Caritas Dei ex ipso pendet, Deus enim per se et non alterius causa diligendus est» (p. 3 c. 4 n. 4). «Monet nos vera caritas totum ut animum ac studium conferamus in Deum, qui, quoniam solus est *in seipso* summum bonum, iure est praecipuo quodam ac singulari amore diligendus... Quo facto manebimus in officio caritatis, qua docemur et plus Deum quam nos ipsos diligere, et primum petere quae Deo cupiamus, dein quae nobis optemus». p. 4 c. 10 n. 1.

1177. Ex ratione. 1.° Deus est nobis amabilis propter se et super omnia; oportet igitur ut detur aliqua virtus theologica attingens Deum propter se et super omnia. Sed haec virtus est una caritas. Ergo sola caritas fertur in Deum propter se et super omnia. Revera, si amicos diligimus propter ipsos amicos absque ullo motivo proprii commodi, quanto magis debemus diligere Deum propter ipsum Deum.

1178. 2.° Amor perfectissimus non est amor concupiscentiae, sed amor benevolentiae, qui fertur in personam amatam propter seipsam. Sed caritas est amor perfectissimus et excellentissimus inter omnes amores, quibus in hac mortali vita homines flagrantur. Sicut enim inter metalla eminet aurum, inter elementa ignis, inter stellas sol, inter angelos seraphim, sic inter virtutes praecellit caritas. Ea enim est aurum, quo emuntur bona divina; ignis caelestis, qui corda hominum inflammat; sol, qui illuminat, fecundat, vivificat animas; virtus seraphica, quae spiritus reddit ardentes.

Caritas est vinculum perfectionis, quod Christo nos arctissime coniungit, *quis nos separabit a caritate Christi?* Rom. 8, 35; est veluti anima ceterarum virtutum, quibus vim merendi tribuit; est quasi mater quae alit, reficit, roborat, sustinet omnes alias virtutes divinitus infusas; quae facit nos filios et amicos Dei, heredes Dei et coheredes Christi; quae dividit oves ab haedis, filios Dei a filiis perditionis; quae omnia,

utcumque dura ac ferrea, vincit ac superat, quia «*fortis est ut mors dilectio, dura sicut infernus aemulatio*». CANT. 8, 6. Cfr. A LAPIDE, *In Deut.* 6, 5 sqq.

1179. 3.° Obiectum formale caritatis: *a)* debet constituere caritatem in specie virtutis theologicae;—*b)* debet discernere caritatem ab omni alia virtute theologica;—*c)* debet esse ratio amandi Deum super omnia et proximos sicut nos ipsos. Atqui haec praestat sola bonitas Dei absoluta. Nam bonitas Dei absoluta: *a)* est quid divinum, ipsemet Deus; efficit ergo ut caritas sit virtus theologica:—*b)* bonitas Dei absoluta generat amorem, ergo discernit caritatem a fide; generat amorem benevolentiae, ergo discernit caritatem a spe, cuius est amare amore concupiscentiae:—*c)* bonitas Dei absoluta reddit Deum infinite bonum, et consequenter infinite amabilem; est ergo ratio amandi Deum super omnia, et proximos nostros sicut nos ipsos tamquam quid pertinens ad Deum propter se dilectum. Cfr. SUAREZ, *De carit.* d. 1 s. 2 n. 1; LENNERZ, *De virt. theol.* n. 416-433.

1180. Pars 2.ª *Etiam quaevis perfectio divina seorsim considerata.* Est probabilior.

Prob. 1.° Quaelibet perfectio divina seorsim sumpta est ratio sufficiens amandi Deum propter se et super omnia. *Propter se,* quia quaelibet perfectio supponitur Deo intrinseca et cum Ipso realiter identificata: *super omnia,* quia quaelibet divina perfectio utpote infinita, reddit Deum amabilem super omnia bona finita. Atqui nihil aliud requiritur ad obiectum formale caritatis. Ergo obiectum formale caritatis potest esse quaelibet perfectio divina seorsim ab aliis considerata.

1181. 2.° Homo propter unam ipsius perfectionem, v. g. propter scientiam vel iustitiam vel misericordiam vel mansuetudinem vel quamlibet aliam perfectionem, potest amari a nobis, et non raro amatur, amore benevolentiae et amicitiae; ergo a pari, vel potius a fortiori, Deus. Cur enim non poterimus amare sapientiam divinam, et velle ut haec sapientia subsistat in se, et agnoscatur et diligatur ab omnibus qui illam agnoscere et diligere possunt? Cur non poterimus velle, ut haec sapientia sit in Deo, quia Deo bona est? Iam vero, hi actus essent actus caritatis theologicae, quippe qui feruntur in bonum divinum inquantum est amabile in se et super omnia.

1182. 3.° *Si dicas:* Obiectum formale caritatis est summum bonum simpliciter, id est, bonum undequaque perfectum. Sed Deus, conceptus secundum unam tantum perfectionem, non concipitur ut sum-

mum bonum simpliciter, undequaque perfectum. Ergo Deus, sumptus secundum unam dumtaxat perfectionem, nequit esse obiectum formale caritatis.

Resp. Summum bonum simpliciter, perfectum nempe in omni genere perfectionis, est obiectum formale caritatis, *quoad habitum C. quoad actus, Subdist.* est summum bonum saltem in aliquo genere perfectionis *C.* in omni genere perfectionis, iterum *Dist.* semper ac necessario *N.* aliquando et libere *C.* Ratio distinctionis est haec: *Habitus* caritatis se habet in nobis per modum potentiae, quae debet sese extendere ad omnem perfectionem propter quam Deus potest amari amore benevolentiae. *Actus* vero caritatis dependent a nostra libera voluntate in eligendo motivo sufficiente; quod, ex probatis, patet posse esse quamlibet perfectionem divinam.

Haec perfectio concipienda sane est ut divina; et sic concepta, cum inter perfectiones divinas dari non possit praecisio obiectiva, *implicite* continet summum bonum simpliciter, seu omnes alias perfectiones; *formaliter* vero continet summum bonum secundum quid, seu unam tantum perfectionem in suo genere summam ac infinitam. Sed quia perfectiones divinae, sive collective sive distributive sumantur, movent nos ad amandum Deum propter se et super omnia, sumptae praecise sub ratione *boni, divini, perfectissimi;* ideo in omnibus et singulis perfectionibus divinis est unum idemque obiectum formale caritatis.

1183. Ratio autem, cur ad amandum Deum consideremus unam perfectionem prae alia, potest esse, quod Deus sub tali ratione moveat nos ad amorem magis quam sub alia ratione consideratus. Omnis actus caritatis est sane perfectissimus ex suo genere et ex modo tendendi, quatenus nimirum tendit in Deum *propter se,* absque ullo respectu ad propriam amantis commoditatem, et *super omnia,* referendo scilicet ipsum amantem et cetera omnia ad Deum propter se dilectum. Sicut tamen inter actus suo genere perfectissimos sunt alii aliis *intensive* perfectiores, ita etiam possunt esse alii aliis *extensive* perfectiores, inquantum ad plures vel pauciores perfectiones Dei alii prae aliis extendantur. Cfr. RIPALDA, *De carit.* d. 25 s. 9 sq.; PALLAVICINI, *Del Bene,* l. 1 p. 2 c. 4 sq.; PALMIERI, *De paenit.* th. 22; HURTER, *Theol. Dogm.* t. 3 n. 468; SCHIFFINI, *De virt. inf.* n. 258-262; OTTEN, *Inst. Dogm.* t. 6 n. 145; PESCH, *Praelect. Dogm.* t. 8 n. 553 sq. 574 sq.

1184. Nota I. *Ex dictis liquet, errasse Vincentium Bolgenium S. I. cum docuit, obiectum formale caritatis, iustificantis extra sacramentum,*

esse Deum prout est nobis bonus, non vero prout est bonus in se; ac proinde omnem actum caritatis esse amorem concupiscentiae, non autem amorem benevolentiae, ut hactenus in scholis traditum fuerat.

Ad hoc asserendum nitebatur maxime in hac duplici ratione: *Prima,* quia nihil potest esse obiectum voluntatis nostrae, quod non sit nobis bonum. Ergo unicum motivum, inquit, quod movet et excitat hominem ad operandum, est amor proprius. Amorem proprium intellego desiderium sui bene esse et propriae felicitatis. Tolle homini amorem proprium, statim fit mente immobilis circa omnia obiecta occurrentia, nec ullum actum voluntatis eliciet. Provocat etiam ad S. Thomam dicentem: «dato enim per impossibile quod Deus non esset hominis bonum, non esset ei ratio diligendi». 2-2 q. 26 a. 13 ad 3.

Secunda, quia in tota Scriptura Veteris et Novi Testamenti, ait, non invenietur vel unus textus clarus et decretorius, quo insinuetur ille amor benevolentiae qui a plurimis theologis scholasticis proponitur, quasi constituat solum amorem qui pertinet ad caritatem theologicam, saltem illam quae est perfecta et iustificans. E contrario S. Scriptura nobis semper proponit Deum ut summum bonum nostrum, ut fontem omnis nostri gaudii, felicitatis, beatitudinis, pro obiecto nostri amoris. Aliis verbis, S. Scriptura nos docet semper non amorem benevolentiae, sed concupiscentiae. Cfr. Vincentius Bolgenii, *Della carità o Amor di Dio* (Romae 1788) p. 1 c. 2 n. 10; c. 8.

1185. Hanc doctrinam quadantenus suam fecit Ballerini, qui amorem concupiscentiae ad caritatem referendum censet. Frustra provocat ad auctoritatem S. Bonaventurae, S. Thomae, S. Alphonsi, S. Bernardi, S. Francisci Salesii, Hugonis a S. Victore, denique S. Augustini. Cfr. Ballerini, *Opus theol. moral.* t. 2 tr. 5 s. 3 c. 1 n. 6-15. Parum quoque accurate loquuntur de hac materia Hurter, *Theol. Dogm.* t. 3 n. 468; Schiffini, *De virt. inf.* n. 259.

1186. Adversus istam doctrinam vix natam consurrexerunt Muzzarelli, *Del motivo formale specifico e primario dell'atto di carità* (Foligno 1791); Ioachim Cortes, *Diss. de amore Dei* (Forolivii 1790); Antonius Iosephus Regono, *Rimostranze amichevoli...* (Venetiis 1791); Theophilus Cristiani, *Lettere teologico-critiche* (Firmii 1791); Iohannes Baptista Gentilini, *Sopra la virtù della carità* (Brixiae 1803); Iosephus Chantre y Herrera, *Tr. theol. de carit. eiusque discrimine a spe theologica...* (Bononiae 1792). Bolgenius tamen non tacuit, ediditque duos alios libros acri stilo conscriptos: *Schiaramenti in conferma-*

zione e difesa della sua diss., et Apologia dell'Amor di Dio detto di concupiscenza (Fulginii 1790-92).

1187. Attamen Bolgenius misere confundit radicem ontologicam amoris, cum motivo eius intentionali, seu cum obiecto formali; radicalem amorem propriae felicitatis, cum motivo formali cuiusvis amoris proprio; tendentiam amoris ad personam amatam, cum amore concupiscentiae; τό *velle* cum Deo esse, quia amor tendit ad unionem amantis cum amato, cum τό *velle* possidere Deum, ut simus beati; fruitionem ex possessione rei amatae ortam, cum gaudio concupiscentiae. Similiter et Ballerini haec omnia confundere videtur. Verum quidem est, desiderium unionis cum Deo, quod est in caritate, posse latiore sensu vocari concupiscentiam; sed, proprie loquendo, concupiscentia dicitur amor ille quo volumus aliquid, ut exinde aliquod commodum nobis eveniat. Fides et spes, ait D. Thomas, attingunt quidem Deum secundum quod ex ipso provenit nobis vel cognitio veri vel adeptio boni; sed caritas attingit ipsum Deum ut in ipso sistat, non ut ex eo aliquid nobis proveniat. Cfr. 2-2 q. 17 a. 6 et 8; q. 27 a. 3; q. 28 a. 1 ad 3.

1188. Nota II. *Bonitas Dei absoluta non ita est intellegenda, ut obiectum formale caritatis sint illa solummodo attributa, quae nullam dicunt relationem ad creaturas.*

Quis enim in dubium revocare poterit, Deum amore caritatis esse diligendum ut creatorem, redemptorem, benefactorem, beatificatorem, patrem nostrum benignissimum? Quae quidem attributa sunt procul dubio relativa ad homines. Possumus ergo et debemus amare Deum amore caritatis propter liberalitatem, longanimitatem, mansuetudinem, misericordiam magnam, quam Ipse prius erga nos adhibuit. Immo amor Dei erga nos, eiusque attributa relativa, passim proponuntur in sacris litteris ut motivum amoris nostri erga Deum: «*Nos ergo diligamus Deum, quoniam Deus prior dilexit nos*». 1 Ioh. 4, 19; «*Caritas enim Christi urget nos... et pro omnibus mortuus est Christus, ut, et qui vivunt, iam non sibi vivant, sed ei qui pro ipsis mortuus est et resurrexit*». 2 Cor. 5, 14 sq.; «*Quis ergo nos separabit a caritate Christi? tribulatio? an angustia?... in his omnibus superamus propter eum qui dilexit nos*». Rom. 8, 3 sqq.; «*Diligam te, Domine, fortitudo mea Dominus firmamentum meum et refugium meum et liberator meus... Propterea confitebor tibi in nationibus, Domine, et nomini tuo psalmum dicam*». Ps. 17, 2 sqq.

1189. Itaque bonitas Dei dicitur *absoluta* quatenus perficit Deum; *relativa* vero, quatenus perficit nos. Sic benignitas, liberalitas, miseri-

cordia, aliaque divina attributa quae dicunt ordinem ad creaturas, sunt bonitas Dei *absoluta* inquantum faciunt Deum bonum, et sunt bonitas Dei *respectiva* inquantum redundant in bonum nostrum. Ideo ex beneficiis Dei facile movemur ad amandum Deum propter se. Beneficia enim *proxime* movent nos ad gratitudinem. Gratitudo vero est affectio benevola erga ipsum benefactorem, cuius internam benignitatem et benevolentiam ostendunt externa eius beneficia. Beneficia igitur externa inducunt nos ad considerandam et aestimandam internam bonitatem benefactoris, et haec consideratio et aestimatio movent nos ad amandum illum non solum quia est nobis bonus, sed etiam quia est bonus in se. Quae quidem doctrina passim invenitur apud theologos et Patres.

1190. «Unde cum Deus perfecte amatur propter beneficium, potius amatur quia nos amat; hoc autem caritatis est et amicitiae, neque actus huius ratio obiectiva est extra divinam bonitatem; nam amor, quo Deus nos amat, ipse Deus est et summa quaedam perfectio eius. Item ipse nos amat, quia bonus est; unde quia amatur eo quod amat, amatur etiam quia bonus est». SUAREZ, *De carit.* d. 1 s. 2 n. 3.

«Dicimur aliquid diligere propter id quod nos disposuit ad eius dilectionem, puta propter aliqua beneficia suscepta: quamvis postquam iam amare incepimus, non propter illa beneficia amemus amicum, sed propter eius virtutem». S. THOM. 2-2 q. 27 a. 3.

«Ad hoc, quod illud praeceptum dilectionis possit perfecte impleri, quatuor requiruntur. Primum est divinorum beneficiorum rememoratio, quia omnia quae habemus, sive animam sive corpus sive exteriora, habemus a Deo. Et ideo oportet, quod sibi de omnibus serviamus et eum diligamus corde perfecto. Nimis enim ingratus est qui, cogitans alicuius beneficia, eum non diligit». S. THOM., *Opusc. de duob. praecept. carit.*

1191. «Nulla est enim maior ad amorem invitatio quam praevenire amando; et nimis durus est animus qui dilectionem, si nolebat impendere, nolit rependere... Si ergo et animus qui torpebat, cum se amari senserit, excitatur; et, qui iam fervebat, cum se redamari didicerit, magis accenditur; manifestum est, nullam esse maiorem causam, qua vel incohetur vel augeatur amor, quam cum amari se cognoscit qui nondum amat, aut redamari se vel posse sperat, vel iam probat qui prior amat». S. AUGUSTINUS, *De catech. rud.* c. 4 n. 7, ML 40, 314; J 1589.

«Ad Dei igitur dilectionem in nobis excitandam, nutriendam et augendam nihil ita valet sicut beneficiorum eius frequens et diligens consideratio... Ecce quare, id est, pro beneficiis suis quae sua magna

pietate, sua gratuita bonitate, nullis nostris meritis exigentibus, nobis contulit Dominus, a nobis quoque multum diligendus est». SCRIPTOR ANONYMUS, *De diligendo Deo* c. 2, ML 40, 849.

1192. Consideratio igitur et aestimatio benignitatis et amoris Dei erga nos, nondum sane sunt ipsa caritas, sed sunt utique via regia et facillima perveniendi ad caritatem perfectam. Hanc viam ostendit nobis Ecclesia, docens nos canere: «Quis non amantem redamet?—Quis non redemptus diligat? *(Brev. Rom. in festo SS. Cordis)*. Hanc viam ostendunt nobis et sancti, fervidi amatores Christi, cum scribunt: «Plane fideles norunt, quam omnino necessarium habeant Iesum, et hunc crucifixum, dum admirantes et amplexantes supereminentem scientiae caritatem in ipso, id vel tantillum quod sunt, in tantae dilectionis et dignationis vicem non rependere confunduntur. Facile proinde plus diligunt qui se amplius dilectos intellegunt; cui autem minus donatum est, minus diligit [LC. 7, 47].

Iudaeus sane sive paganus nequaquam talibus aculeis incitatur amoris, quales Ecclesia experitur, quae ait: *Vulnerata caritate ego sum,* et rursum: *Fulcite me floribus, stipate me malis, quia amore langueo* [CANT. 2, 4 sq.]. Cernit regem Salomonem in diademate, quo coronavit eum mater sua [CANT. 3, 11], cernit *Unicum* Patris crucem sibi baiulantem, cernit caesum et consputum Dominum maiestatis, cernit auctorem vitae et gloriae confixum clavis, percussum lancea, opprobriis saturatum, tandem illam dilectam animam suam ponere pro amicis... Videt deinde mortem mortuam et mortis auctorem triumphatum. Videt de inferis ad terras, de terris ad superos captivam duci captivitatem, ut in nomine Iesu omne genu flectatur caelestium, terrestrium et infernorum [PHIL. 2, 10]. Advertit terram, quae spinas et tribulos sub antiquo maledicto produxerat, ad novae benedictionis gratiam refloruisse... Proinde in odorem unguentorum horum sponsa currit alacriter, amat ardenter, et parum amare sic amata videtur, etiam cum se totam in amore perstrinxerit...

«Quod si totum me debeo pro me facto, quid addam iam et pro refecto, et refecto hoc modo?... Qui me tantum et semel dicendo fecit, in reficiendo profecto et dixit multa et gessit mira et pertulit dura; nec tantum dura, sed et indigna. Quid ergo retribuam Domino pro omnibus quae retribuit mihi? [PS. 115, 12]. In primo opere me mihi dedit, in secundo se; et ubi se dedit, me mihi reddidit. Datus ergo et redditus me pro me debeo et bis debeo. Quid Deo retribuam pro se? Nam etiamsi me millies rependere possem, quid sum ego ad Deum?

Hic primum vide, quo modo, immo quam sine modo a nobis Deus amari meruerit, qui prior dilexit nos, tantus et tantum et gratis, tantillos et tales... Diligam te, Domine, fortitudo mea, firmamentum meum et refugium meum et liberator meus [Ps. 17, 2 sq.], et meum denique quidquid optabile atque amicabile dici potest. Deus meus, adiutor meus, diligam te pro dono tuo, et modo meo, minus quidem iusto, sed plane non minus posse meo, qui, etsi quantum debeo non possum, non possum tamen ultra quam possum. Potero vero plus, cum plus donare dignaberis, numquam tamen prout dignus haberis». S. Bernardus, *De dilig. Deo* c. 3 sqq., ML 182, 978 sqq.

1193. Nota III. *S. Thomas frequenter affirmat, motivum formale caritatis esse Deum inquantum est obiectum beatitudinis.*

«Caritas, inquit, non est qualiscumque amor Dei, sed amor Dei quo diligitur ut beatitudinis obiectum». (1-2 q. 65 a. 5 ad 1). «Summus gradus dilectionis est quo caritas diligit Deum ut beatificantem» *(Ibid.* ad 3). «Bonum autem divinum, inquantum est beatitudinis obiectum, habet specialem rationem boni; et ideo amor caritatis, qui est amor huius boni, est specialis amor; unde et caritas est specialis virtus». (2-2 q. 23 a. 4). Cfr. 1 q. 60 a. 5 ad 4; 2-2 q. 23 a. 5; q. 24 a. 2.

Sensus est, Deum esse obiectum formale caritatis sub ratione finis supernaturalis, et per hoc distingui caritatem ab amore Dei naturali. Porro omnis amor tendit in bonum; bonum autem est finis voluntatis; ergo omnis amor tendit in finem voluntatis. Nunc vero, finis bonitate sua et movet voluntatem ad amorem sui, et terminat actum amoris: «et ideo manifestum est, quod principium humanorum actuum, inquantum sunt humani, est finis, et similiter est terminus eorundem. (1-2 q. 1 a. 3). Unde finis comparatur ad actum ut principium et terminus eius: est primus in intentione agentis, et sic habet rationem causae; et est ultimus in exsecutione, et sic habet rationem finis seu termini: Quatenus sua bonitate movet intentionaliter voluntatem ad actum, est obiectum eius formale; quatenus terminat actum est obiectum eius materiale. Cfr. S. Thomas 1-2 q. 1. 2. 3. 4.

1194. Exinde colligitur, Deum esse principium et finem amoris quo diligimus eum: ut auctor naturae est principium et finis amoris naturalis; ut auctor gratiae, principium et finis amoris supernaturalis; id est, ut bonum proportionatum facultatibus nostris naturalibus, est principium et finis amoris naturalis; ut bonum proportionatum nostris facultatibus elevatis per gratiam, est principium et finis amoris supernaturalis, qui est caritas. Cum autem obiectum nostrae beatitudinis in

praesenti oeconomia sit Deus, inquantum bonum proportionatum nostris facultatibus elevatis per gratiam, liquet, Deum praecise sub ratione finis supernaturalis, esse obiectum formale caritatis; et per hoc distingui caritatem ab amore Dei naturali, cuius obiectum est Deus ut bonum proportionatum naturae non elevatae, quae beatitudinem nullatenus assequi potest. «Natura enim diligit Deum super omnia prout est principium et finis naturalis boni; caritas autem, secundum quod est obiectum beatitudinis». S. THOMAS 1-2 q. 109 a. 3 ad 1.

1195. S. Thomam similiter interpretantur et alii theologi. Sic BAÑEZ, In 2-2 q. 23 a. 4 scribit: «Sensus est, quod bonum divinum inquantum beatificans, hoc est, prout distinguitur a bono divino inquantum cognoscitur lumine naturali, est speciale bonum, in quod tendit caritas».

SALMANTICENSES, *De carit.* d. 2 dub. 2 n. 19: «Nam D. Thomas, inquiunt, utitur illa reduplicativa, *inquantum obiectum beatitudinis*, ad exponendam et manifestandam rationem, quae constituit obiectum formalissimum caritatis, huicque virtuti ex parte ipsius obiecti speciem tribuit, et ab aliis affectibus condistinguit, praesertim ab amore naturali, qui circa Deum haberi potest».

SUAREZ, *De carit.* d. 1 s. 2 n. 4: «Quia certum est, Deum habere duplicem rationem finis ultimi respectu humanae naturae, scilicet, naturalis et supernaturalis: sub utraque autem ratione est per se amabilis: nam finis ultimus ut sic non amatur propter alium. Propter hoc ergo Divus Thomas 2. 2 quaestione 23 articulo 4 dicit, speciale obiectum caritatis esse bonum divinum, ut est beatitudinis obiectum; atque adeo, ut est obiectum beatitudinis naturalis, erit obiectum amoris naturalis, ut vero est obiectum supernaturalis beatitudinis, erit obiectum caritatis infusae». Cfr. DB 1034 (914).

1196. Attamen RIPALDA, *De carit.* d. 35 s. 3 n. 23 statuit hanc propositionem: «Obiectum formale caritatis non est sola bonitas supernaturalis Dei, sed etiam naturalis». Nomine bonitatis naturalis intellegit illas perfectiones Dei quas certo assequitur ratio naturalis, puta sapientiam, potentiam, iustitiam, et alias similes; nomine autem bonitatis supernaturalis, illas quas sola fides assequi valet, v. g. quod sit trinus in personis, redemptor gratiae, beatificator per visionem intuitivam, et alia eiusmodi.

Sed continuo adiungit haec quae sequuntur: «Porro cum asserimus bonitatem naturalem esse posse obiectum formale caritatis supernaturalis, non ita accipiendum est, ut cognita sola cognitione naturali possit terminare actum caritatis, sed cognita per fidem, aut aliam notitiam

supernaturalem; quippe potest notitia supernaturalis proponere voluntati diligendam bonitatem, quam proponere potest cognitio naturalis... supponimusque nunc, contra Scotum et Vegam, cum omnibus theologis, ad amorem supernaturalem caritatis non sufficere notionem naturalem, sed supernaturalem esse omnino necessariam». In n. 24 ait: «Nostrum assertum tuentur... quotquot affirmant posse actum supernaturalem ex obiecto formali naturali moveri, quos recensuimus disp. XLV n. 3 de supernaturalitate». Cfr. n. 60-73.

1197. Ego equidem censeo controversiae istae, quam Ripalda fingit dari inter theologos, nullum esse locum. Quia non solum hi, quos Ripalda recenset, verum etiam ceteri omnes theologi hoc idem libenter tuentur. Omnes enim docent, obiectum nostrae beatitudinis supernaturalis esse Deum consideratum secundum *omnes* suas perfectiones. Nam *esse* divinum, quidditative sumptum, prout est in se, non solum secundum aliquas, sed secundum omnes suas perfectiones, est obiectum antonomastice supernaturale, superans omnes vires et exigentias cuiusvis naturae creatae et creabilis; et inquantum tale, et non aliter, est obiectum beans naturas omnes intellectuales, quae lumine gloriae supernaturali ipsum intuentur.

Cum igitur theologi docent, obiectum formale caritatis esse Deum inquantum est obiectum beatitudinis supernaturalis, sensus non est, obiectum formale caritatis esse Deum, consideratum secundum illas dumtaxat perfectiones, quas sola fides assequi potest, sed consideratum prout est bonum et finis noster supernaturalis. Noster vero finis supernaturalis est Deus prout est in se, secundum omnes perfectiones quas in se continet. Ideo fides, spes, caritas, ordinantur ad videndum Deum intuitive, ad Deum intuitive visum toto animo amplectendum, ad gustandum Deum visione et amore perfectissimo possessum, id est, ad vitam *deiformem,* quae est vita aeterna intrinsece supernaturalis.

1198. Itaque nemini unquam venit in mentem, non posse caritate theologica amari Deum inquantum est creator et gubernator, sapiens, potens, iustus, benignus. Nam «non dubia, sed certa conscientia, Domine, amo te. Percussisti cor meum verbo tuo, et amavi te. Sed et caelum et terra et omnia quae in eis sunt, ecce undique mihi dicunt ut te amem, nec cessant dicere omnibus, ut sint inexcusabiles [Rom. 1, 20]...

Quid autem amo, cum te amo? Non speciem corporis, nec decus temporis, nec candorem lucis ecce istis amicum oculis, non dulces melodias cantilenarum omnimodarum, non florum et unguentorum et aromatum suaveolentiam, non manna et mella, non membra acceptabilia carnis

amplexibus. Non haec amo, cum amo Deum meum; et tamen amo quandam lucem et quandam vocem et quendam odorem et quendam cibum et quendam amplexum, cum amo Deum meum, lucem, vocem, odorem, cibum, amplexum interioris hominis mei; ubi fulget animae meae quod non capit locus, et ubi sonat quod non rapit tempus, et ubi olet quod non spargit flatus, et ubi sapit quod non minuit edacitas, et ubi haeret quod non divellit satietas. Hoc est quod amo, cum Deum meum amo.

Et quid est hoc? Interrogavi terram, et dixit mihi: non sum... Interrogavi mare et abyssos... Interrogavi auras flabiles... Interrogavi caelum, solem, lunam, stellas; neque nos sumus Deus, quem quaeris, inquiunt. Et dixi omnibus iis quae circumstant fores carnis meae: Dixistis mihi de Deo meo quod vos non estis, dicite mihi de illo aliquid. Et exclamaverunt voce magna: *Ipse fecit nos* [Ps. 99, 3]». S. Augustinus, *Conf.* l. 10 c. 6 n. 8 sq.

1199. Idem S. Doctor, *Ibid.* c. 27 n. 38 exclamat: «Sero te amavi, pulchritudo tam antiqua et tam nova! sero te amavi! Et ecce intus eras, et ego foris, et ibi te quaerebam; et in ista formosa quae fecisti, deformis irruebam. Mecum eras, et tecum non eram. Ea me tenebant longe a te, quae si in te non essent, non essent. Vocasti et clamasti et rupisti surditatem meam. Coruscasti, splenduisti, et fugasti caecitatem meam. Fragrasti, et duxi spiritum, et anhelo tibi. Gustavi, et esurio et sitio. Tetigisti me, et exarsi in pacem tuam».

In c. 28 n. 39: «Hei mihi! Domine, miserere mei. Hei mihi! ecce vulnera mea non abscondo: medicus es, aeger sum; misericors es, miser sum». In l. 11 c. 4 n. 6: «Ecce sunt caelum et terra, inquit: clamant quod facta sunt, mutantur enim atque variantur... Clamant etiam quod seipsa non fecerint: Ideo sumus, quia facta sumus; non ergo eramus antequam essemus, ut fieri possemus a nobis. Et vox dicentium est ipsa evidentia. Tu ergo, Domine, fecisti ea qui pulcher es, pulchra sunt enim; qui bonus es, bona sunt enim; qui es, sunt enim. Nec ita pulchra sunt, nec ita bona sunt, nec ita sunt, sicut tu, conditor eorum, cui comparata, nec pulchra sunt, nec bona sunt, nec sunt». ML 32, 782 sq. 795. 811.

Quorum consideratione exardescebat S. Augustinus ad amandum amore perfectissimo caritatis eum, qui tot tantaque bona nobis ex nihilo condiderat. Et hoc modo Deus, non solum secundum ea attributa quae per se excedunt omnem facultatem naturae, sed etiam secundum attributa quae alias naturaliter cognosci possunt, regulata tamen regula supernaturali et sub ratione boni, pertinent ad obiectum formale caritatis. Cfr. Suarez, *De carit.* d. 1 s. 2 n. 6.

OBIECTIONES

1200. Obi. c. 1.am p. Caritas, iuxta S. Augustinum supra laudatum, desiderat conspectum Dei; et, iuxta S. Thomam, caritas versatur circa bonum divinum, inquantum est beatitudinis obiectum. Ergo obiectum formale caritatis est bonitas Dei relativa.

Resp. Solutio difficultatis patet ex dictis. Nam caritas, ex mente S. Augustini, non desiderat conspectum Dei, ut motivum formale diligendi, sed ut medium ad amorem Dei propter se dilecti magis inflammandum. Illud *inquantum*, ad mentem S. Thomae, non reduplicat rationem formalem amandi, sed condicionem sine qua Deus non posset esse obiectum materiale amoris supernaturalis amicitiae, qualis est amor caritatis theologicae.

1201. Inst. 1. De ratione amoris est ferri in proprium bonum amantis. Item, amare Deum propter beneficia nobis collata, est actus caritatis. Sed in hoc casu ratio amandi non est bonitas Dei absoluta. Ergo obiectum formale caritatis non semper ac necessario debet esse bonitas divina absoluta.

Resp. Similiter et huius difficultatis solutio liquet ex dictis. Cum enim dicitur, de ratione amoris esse ferri in bonum proprium amantis, non significatur ratio formalis specificativa amoris, sed solum radix ontologica eius. Unde in forma ita respondetur: De ratione amoris, ut sic, est ferri in bonum amantis proprium, proprietate quadam dominii, ita ut ipsum amantem faciat formaliter bonum *N.* proprietate quadam habitudinis, ita ut amans possit illud amare hoc vel alio genere amoris *C.*

Quoad alteram difficultatem *Dist. antec.* Amare Deum propter beneficia, tamquam propter motivum immediatum et intrinsecum amoris, est actus caritatis *N.* tamquam propter motivum mediatum et extrinsecum *Subdist.* si motivum immediatum sit bonitas divina *C.* secus *N.* *Contradist. min. Neg. conseq.* Sicut motiva credibilitatis sunt motivum mediatum et extrinsecum credendi, auctoritas autem Dei revelantis, motivum immediatum et intrinsecum; ita beneficia divina sunt motivum extrinsecum et remotum actus caritatis, bonitas autem Dei motivum formale intrinsecum et specificativum actus.

Porro amor propter beneficium acceptum est actus proprius gratitudinis, non caritatis. Quia vero beneficiis acceptis inducimur ad amorem benefactoris cognoscendum, eumque amandum, ideo quando Deum amamus propter beneficia accepta, semper vel fere semper amamus eum, quia Ipse nos amat; hoc autem ad caritatem pertinet. Cfr. n. 1190 sq. Et sane, beneficia Dei dupliciter disponunt nos ad actum caritatis eliciendum, producendo scilicet gratitudinem, ex qua facilis sternitur via ad actum caritatis, et manifestando internam Dei erga nos benignitatem, quae, apprehensa ut bonum Dei, potest esse in nobis motivum formale caritatis. Cfr. Pesch, *Praelect. Dogm.* t. 8 n. 560.

1202. Inst. 2. Benignitas divina est bonitas Dei relativa. Atqui tamen potest, ex concessis, esse obiectum formale caritatis. Ergo hoc non semper ac necessario debet esse bonitas Dei absoluta.

Resp. *Dist. mai.* Benignitas divina est bonitas Dei relativa, quatenus est attributum Dei relativum ad extra *C.* quatenus est bonum aliquod nobis proveniens a Deo *N. Contradist. min.* Attamen potest ex concessis esse obiectum caritatis, quatenus est bonum aliquod nobis *N.* quatenus est attributum Deo conveniens *C.*

Obiectum formale caritatis non excludit ullum attributum divinum, sive absolutum sive relativum, dummodo hoc spectetur prout est bonum Deo; attributum quippe relativum non minus est bonum Dei internum, quam attributum absolutum; potest igitur spectari, sive prout est bonum Deo, sive prout est bonum nobis: in primo casu est motivum amoris benevolentiae; in altero, motivum amoris concupiscentiae.

1203. Inst. 3. Bonitas Dei non facit formaliter bonum, ac proinde nec amabilem, proximum nostrum. Atqui nihil diligitur nisi bonum. Ergo bonitas Dei nequit esse ratio sufficiens diligendi proximum.

Resp. Bonitas Dei non facit proximum amabilem amabilitate intrinseca *C.* extrinseca *N. Contradist. min.* Nihil diligitur ut finis, vel ut medium ad finem, nisi bonum *C.* ut amicus *Subdist.* primarius *C.* secundarius *N.*

Sane amicus primarius nequit diligi propter bonitatem alienam, secundarius vero diligitur propter bonitatem amici primarii. Quare non est necesse ut amicus secundarius sit bonus in se, bonitate nempe ipsi intrinseca; sed sufficit, quod sit coniunctus vel coniungibilis cum amico primario, qui amatur propter se: sufficit nimirum, quod dicat habitudinem ad bonitatem amici primarii, quam bonitatem vel participet actu, vel saltem participare valeat. Et secundum hanc habitudinem ad Deum caritas divina invenit in bonitate Dei propter se amata rationem sufficientissimam amandi proximum, quamvis hic nullam in se bonitatem, sed potius malitiam habeat.

1204. Inst. 4. Iuxta Trid. sess. 6 cap. 6 inter actus ad iustitiam disponentes recensetur dilectio qua peccatores Deum *tamquam omnis iustitiae fontem diligere incipiunt.* Atqui Deus consideratus tamquam omnis iustitiae fons dicit bonitatem relativam. Ergo motivum formale dilectionis est bonitas Dei relativa.

Resp. *Dist. mai.* Recensetur dilectio, quae sit amor caritatis *N.* quae sit amor spei seu concupiscentiae *C. Contradist. min. Neg. conseq.* Per particulam illam Tridentini *diligere incipiunt* non significari amorem benevolentiae, sed concupiscentiae, patet tum ex ipso contextu, tum ex interpretatione theologorum. Cfr. Bellarminus, *De paenit.* l. 2 c. 14; Vega, *In Trid.* l. 6 c. 28; Vazquez, In 1-2 d. 203 c. 2; Salmanticenses, *De carit.* d. 2 dub. 2 n. 10.

1205. Obi. c. 2.am p. Motivum caritatis est Deus ut summum bonum. Sed summum bonum est cumulus omnium divinarum perfectionum. Ergo una perfectio divina seorsim ab aliis considerata non exhibet sufficiens motivum caritatis.

Resp. *Dist. mai.* Summum bonum est obiectum formale caritatis, quoad habitum *C.* quoad actum *Subdist.* Summum bonum in aliquo genere perfectionis *C.* in omni genere perfectionis *N. Contradist. min. Neg. conseq.*

Habitus caritatis infusus se habet ad modum potentiae, sicut supra (1182) dictum est; debet itaque sese extendere ad omnem perfectionem, propter quam possumus diligere Deum amore caritatis; ergo ad omnes divinas perfectiones. Actus vero caritatis dependet a libera voluntate in eligendo motivo sufficiente diligendi; quod ex probatis potest esse quaevis divina perfectio. Obiectio fortasse haberet aliquam speciem difficultatis, si in consideratione divinarum perfectionum posset dari praecisio obiectiva; tunc enim conceptus unius divinae perfectionis nullatenus includeret alias Dei perfectiones. Sed contra est, quia concipiendo v. g. sapientiam divinam, qua divinam, necessario efformamus conceptum, qui implicite continet in se omnes divinas perfectiones. Ergo concipiendo explicite unam perfectionem infinitam, qua talem, non possumus non concipere implicite summum bonum simpliciter, summum nempe in omni genere perfectionis.

1206. Inst. 1. Quivis actus caritatis est actus perfectissimus; actus autem perfectissimus debet habere motivum perfectissimum. Sed motivum perfectissimum sunt omnes divinae perfectiones simul sumptae. Ergo una sola nequit esse sufficiens motivum caritatis.

Resp. *Dist. mai.* Quivis actus caritatis est actus perfectissimus in suo genere et in sua specie atoma *N.* in suo genere et in modo generico tendendi in obiectum *C. Contradist. min. Neg. conseq.* Quia omnis actus caritatis diligit Deum *propter se* et *super omnia,* ideo quivis actus caritatis habet genus et modum tendendi perfectissimum. Sed sicut inter actus caritatis alii sunt aliis *intensive* perfectiores, ita etiam possunt esse *extensive;* quatenus nimirum ad plures vel pauciores divinas perfectiones alii prae aliis extendantur.

1207. Inst. 2. Obiectum formale caritatis est Deus inquantum est obiectum nostrae beatitudinis, ut supra ex D. Thoma vidimus. Sed Deus, secundum omnes suas perfectiones, est obiectum nostrae beatitudinis. Ergo una sola perfectio divina non exhibet sufficiens motivum caritatis.

Resp. *Dist. mai.* Obiectum formale caritatis est Deus inquantum est obiectum nostrae beatitudinis, eo sensu quod omnes perfectiones, quae sunt obiectum visionis beatificae, debeant attingi per omnem actum caritatis *N.* eo sensu quod omnes Dei perfectiones, tum collective tum distributive sumptae, possint nos movere ad amandum Deum amore caritatis *C.* Cumque quaevis divina perfectio moveat nos ad actum caritatis considerata sub ratione summi boni, ideo in omnibus et singulis Dei perfectionibus est unum idemque obiectum formale caritatis: si autem unum est obiectum; necesse est, ut etiam actus, varias Dei perfectiones attingentes, pertineat ad unam eandemque virtutem caritatis. Cfr. KILBER, *Theol. Wirc.* t. 8 n. 286-289.

ARTICULUS II

DE OBIECTO MATERIALI CARITATIS

1208. Caritas, ut supra (1155) dictum est, non est simpliciter amor, sed insuper habet rationem amicitiae. Amicitia autem duo necessario respicit, personam videlicet, cum qua amicitiam habemus, et bona quae

amico volumus. Hinc duplex caritatis obiectum: *directum* nempe, cui bonum volumus; et *indirectum,* quod alicui volumus. Obiectum indirectum caritatis potest esse quodlibet bonum, sive spirituale sive matetiale, ac proinde etiam creatura irrationalis, quam possumus velle personae, quam caritate diligimus. Obiectum autem directum nonnisi persona aliqua esse potest. Ratio est, quia caritas est amor amicitiae fundatus in communicatione vitae aeternae, cuius creatura irrationalis est prorsus incapax. Immo nullam amicitiam, vel naturalem, cum creaturis irrationabibus habere possumus; nisi forte secundum metaphoram: quia omnis amicitia, etiam naturalis, fundatur super aliqua communicatione vitae; creaturae autem irrationales nequeunt communicare nobiscum in vita humana, quae est rationalis. Hic vero solum agitur de obiecto caritatis directo, cui bona volumus. Cfr. S. THOMAS, 2-2 q. 25 a. 3.

1209. Ad quod rite designandum, oportet habere prae oculis, caritatem fundari in communicatione beatitudinis aeternae. Omnes itaque illi, quibus hanc beatitudinem desiderare possumus, obiectum caritatis theologicae constituunt. Solum igitur excluduntur creaturae in inferno damnatae, quibus bonum vitae aeternae ex caritate velle non possumus; haec quippe voluntas repugnaret caritati Dei, qua eius iustitiam approbamus. Quocirca quadruplex est obiectum materiale caritatis, scilicet: *Deus, proximus, nosmetipsi* et *corpus nostrum.* Deus, quia ipse est beatitudo sibi et aliis; nos et proximus, quia de eadem beatitudine participamus; corpus denique, quia ad illud per quandam redundantiam beatitudo derivatur; «et ideo, quia corpus aliquo modo est particeps beatitudinis, potest dilectione caritatis amari». S. THOMAS, 2-2 q. 25 a. 5 ad 2.

1210. Ut vero caritas, qua diligimus Deum ex motivo divinae bonitatis, extendatur etiam ad alios, necesse sane est, ut hi, ad quos extenditur, dicant aliquem respectum ad Deum propter se dilectum. Deus autem diligitur propter se amore caritatis, inquantum habet rationem finis supernaturalis. Unde eatenus proximos caritate diligere possumus, quatenus ipsi ad finem supernaturalem ordinati vel ordinandi sunt. Idem valet de caritate, qua nosmetipsos diligimus. Porro tribus modis intellegitur nexa creatura rationalis cum bonitate divina, ita ut amor Dei, procedens ex motivo divinae bonitatis, etiam ad creaturam extendatur:

Primo, quatenus Deus amat creaturam, et vult communicare ei suam beatitudinem, et est aut vult esse amicus eius; amici autem sunt

quodammodo unum. Quapropter dicit Deus: «*Qui enim tetigerit vos, tangit pupillam oculi mei*». Zach. 2, 8. «*Amen dico vobis, quandiu fecistis uni ex his fratribus meis minimis, mihi fecistis*». Mt. 25, 40; ergo creatura, inquantum hoc modo est quid unum cum Deo, diligitur in Deo propter se dilecto.

Secundo, quatenus Deus est, vel esse potest, in creatura rationali communicatus et participatus supernaturaliter per dona gratiae. Haec autem communicatio et participatio, praecise inquantum repraesentat bonitatem divinam in se subsistentem, potest amari eodem amore quo amatur bonitas divina; haud sane secus ac imago aliqua Dei colitur eodem cultu latriae, quo colitur Deus. Ergo creatura intellectualis, inquantum est, vel potest esse, per gratiam imago viva referens bonitatem, est amabilis eodem amore caritatis, quo ipsa bonitas divina propter se amatur.

Tertio, quatenus bonitas divina, quae movet nos ad amandum Deum, movet quoque nos ad optandum ut in omnibus impleatur voluntas Dei. Voluntas autem Dei est, ut omnis creatura intellectualis assequatur beatitudinem aeternam. Bonitas ergo divina, quae est ratio diligendi Deum, est quoque ratio desiderandi proximo salutem aeternam; in quo praecise consistit caritas, qua proximi diliguntur. Itaque ad idem motivum caritatis pertinent omnes isti respectus: Amo proximum, quia Deus vult ut illum amem; amo proximum, quia est, vel ut sit, imago Dei; amo proximum, quia in eo est, vel ut sit, Deus; amo proximum, quia est, vel ut sit, filius et amicus Dei.

1211. Quare iure dicitur proximus diligi caritate, quia est aliquid Dei, particeps eius, filius et amicus Dei; nam ad perfectam amicitiam spectat non solum diligere eum, cum quo primario et per se amicitia contrahitur, sed etiam, ratione illius, eos qui ad ipsum spectant; cuiusmodi sunt filii, amici, aliique, qui speciali aliquo vinculo manent cum ipso coniuncti. Cfr. Suarez, *De carit.* d. 1 s. 1 n. 2.

1212. Manifestum est enim, nos posse diligere aliquem, tum ratione sui, tum ratione alterius. Diligimus aliquem ratione sui, quando diligimus eum propter aliquam bonitatem eius propriam, puta quia est in se honestus vel nobis iucundus aut utilis. Diligimus aliquem ratione alterius, quando diligimus ipsum praecise quia pertinet ad illum, quem ratione sui diligimus: nam ex hoc ipso quod aliquem diligimus ratione sui, diligimus quoque ea quae ad ipsum spectant; attamen in his omnibus est una eademque ratio formalis dilectionis, bonum scilicet illius,

quem ratione sui diligimus: et ideo diligendo ipsum, diligimus et ea quae ipsius sunt; et diligendo haec, diligimus etiam ipsum. Sic igitur dicendum, quod caritate diligimus Deum ratione sui, et ratione eiusdem diligimus proximos inquantum ordinantur ad Deum. Ex quo aperte colligitur, tum quod unus idemque sit habitus caritatis, quo Deum et proximum diligimus, tum quod idem specie sit actus, quo Deus et proximus diliguntur. Hanc doctrinam tuentur S. THOMAS, *De carit.* a. 4; S. BONAVENTURA, In 3 dist. 27 a. 1 q. 2; SCOTUS, In 3 dist. 2 q. unic. n. 2; RIPALDA, *De carit.* d. 32 s. 1 sqq.; SALMANTICENSES, *De carit.* d. 2 dub. 2 n. 17 sqq.; FRASSEN, *Scotus academ.* t. 8 tr. 3 d. 3 q. 2 concl. 3 (Romae 1901) pg. 608; SCHIFFINI, *De virt. inf.* n. 258; PESCH, *Praelect. dogm.* t. 8 n. 610 sqq.; LENNERZ, *De virt. theol.* n. 433-460.

THESIS

Obiectum materiale caritatis theologicae primarium est Deus; secundarium vero nos ipsi et proximus noster, seu quaelibet creatura rationalis actu vel potentia beata

1213. Pars 1.ª *Obiectum primarium est Deus.*

Est de fide.

Prob. Ex verbis Iesus Christi: «*Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo, et in tota anima tua, et in tota mente tua. Hoc est maximum et primum mandatum. Secundum autem simile est huic: Diliges proximum tuum sicut teipsum*». MT. 22, 37 sqq. Ergo uterque ita est obiectum materiale caritatis, ut Deus primarium, proximus vero secundarium obiectum dici debeat. Profecto illud est primarium caritatis obiectum, in quo primario et per se invenitur formale eiusdem virtutis motivum. Sed formale caritatis motivum primario et per se invenitur in Deo; bonitas quippe divina in eo invenitur per essentiam, in nobis autem per participationem. Ergo Deus est obiectum primarium caritatis.

1214. Pars 2.ª *Secundarium vero nos ipsi et proximus noster.*

Est quoque de fide.

Prob. 1.° Non solum in loco nuper laudato, sed etiam in multis aliis, sancta Scriptura doctrinam nostram testatur: «*Nos scimus quoniam translati sumus de morte ad vitam, quoniam diligimus fratres. Qui non diligit manet in morte... Et hoc est mandatum eius: Ut credamus in nomine Filii eius Iesu Christi; et diligamus alterutrum, sicut dedit mandatum nobis... Carissimi, diligamus nos invicem, quia caritas ex Deo est; et omnis qui diligit, ex Deo natus est, et cognoscit Deum... Carissimi, si sic Deus dilexit nos, et nos debemus alterutrum diligere... Si diligamus*

invicem, Deus in nobis manet, et caritas eius in nobis perfecta est... Si quis dixerit quoniam diligo Deum, et fratrem suum oderit, mendax est... Et hoc mandatum habemus a Deo: Ut qui diligit Deum, diligat et fratrem suum». 1 Ioh. 3, 14 sqq.; 4, 7 sqq.

Nunc vero, proximos diligendos esse eadem caritate, qua Deus diligitur, aperte ostendit Apostolus in epistula ad corinthios prima, ubi ait: «*Nunc autem manent fides, spes, caritas, tria haec; maior autem horum est caritas*». 1 Cor. 13, 13. In hoc versiculo, sine dubio, sermo est de caritate theologica, secus enim non esset fide et spe maior; cui tamen caritati eas attribuit qualitates, quae caritati erga proximos apprime conveniunt, dum ait: «*Caritas patiens est, benigna est: caritas non aemulatur, non agit perperam, non inflatur* etc.». *Ibid.* v. 4 sqq.

1215. Notandum est hic, verba Christi apud Mt. 22, 39: *Diliges proximum tuum sicut teipsum*, continere praeceptum diligendi non solum proximum, sed etiam nos ipsos; siquidem mensura diligendi proximum statuitur dilectio sui ipsius. *Neque dicas,* hominem non posse seipsum diligere ex caritate, quia caritas est amor amicitiae, amicitia autem minus quam inter duos haberi non potest. Nam de caritate dupliciter possumus loqui: *Uno modo* sub ratione formali amicitiae; et quidem sub hac formalitate amicitia non habetur ad seipsum, habetur tamen aliquid maius ipsa amicitia cum enim amor sit virtus unitiva, amor amicitiae unionem quandam importat; iam vero, unicuique relate ad seipsum est unitas, relate ad alium est unio; unitas vero potior est unione; unde sicut unitas est principium unionis, ita amor, quo quis diligit seipsum est radix et principium amicitiae; et ideo amicabilia, quae sunt ad alterum, dicuntur venire ex his quae sunt ad seipsum; in hoc enim est ratio amicitiae, quod ita nos habeamus ad alios, sicut ad nos ipsos.

Alio modo possumus loqui de caritate sub propria ipsius ratione formali, quatenus scilicet est amor amicitiae hominis ad Deum primario et per se, et ex consequenti ad ea quae sunt Dei, inter quae invenitur ipse homo qui caritatem habet; et sic inter cetera quae ex caritate diligit quia pertinent ad Deum, etiam seipsum ex eodem amore caritatis diligit. Itaque, licet amicitia non possit haberi ad seipsum, potest tamen haberi amor; et secundum quod caritas est amor, sic aliquis seipsum ex caritate diligere potest ac debet. Cfr. S. Thomas, *De carit.* a. 7 ad 11; 2-2 q. 25 a. 4.

1216. 2.° Scripturam loqui de una eademque caritate, qua diligitur Deus propter se, et proximus propter Deum, aperte docent Patres

interpretantes loca S. Scripturae, quae paulo superius adducta sunt. Sic S. CHRYSOSTOMUS, *In Ioh. hom* 77 n. 1 scribit: «*Hoc est autem praeceptum, ut diligatis invicem, sicut dilexi vos*. Videsne Dei dilectionem cum nostra complicatam, et quasi catena annexam. Ideo aliquando duo dicit praecepta, aliquando unum; neque enim potest qui alteram accepit, alteram non habere. Aliquando dicit: *In hoc lex et prophetae pendent* [MT. 22, 40]; aliquando, *quaecumque vultis ut faciant vobis homines, et vos eis facite* [*Ibid.* 7, 12]. Haec est enim lex et prophetae; et, *plenitudo legis est dilectio* [ROM. 13, 10]. Quod etiam hic dicit... Neque dilectionem solum dicit, sed etiam modum significat: sicut dilexi vos». MG 59, 415.

1217. S. CYRILLUS ALEX., *In Ioh.* 15, 12 sq. ait: «Quod si ad alios omnes dictum illud extendatur, nimirum: *Hoc est praeceptum meum ut diligatis invicem, sicut dilexi vos,* multum utilitatis omnibus continget ex illius indagine. Nam si omnium Salvatoris nostri mandatorum consummationem continet ac operatur fratrum dilectio, quomodo non valde mirandus est qui hanc sincere et inculpate colit, cum omnium, ut semel dicam, virtutum caput in ea contineatur?». MG 74, 383. Quae quidem non essent vera, si caritas proximorum esset alia diversa a caritate theologica, qua diligitur Deus propter se.

1218. S. GREGORIUS M., *In Evang. hom.* 27 n. 1: «Cum cuncta sacra eloquia dominicis plena sint praeceptis, quid est quod de dilectione, quasi de singulari mandato, Dominus dicit: *Hoc est praeceptum meum, ut diligatis invicem,* nisi quia omne mandatum de sola dilectione est, et omnia unum praeceptum sunt, quia quidquid praecipitur, in sola caritate solidatur? Ut enim multi arboris rami ex una radice prodeunt, sic multae virtutes ex una caritate generantur. Nec habet aliquid viriditatis ramus boni operis, si non manet in radice caritatis. Praecepta ergo dominica et multa sunt, et unum: multa per diversitatem operis, unum in radice dilectionis. Qualiter autem ista dilectio tenenda sit, ipse insinuat, qui in plerisque Scripturae suae sententiis et amicos iubet diligi in se, et inimicos diligi propter se. Ille enim veraciter caritatem habet, qui et amicum diligit in Deo, et inimicum diligit propter Deum. Nam sunt nonnulli qui diligunt proximos, sed per affectum cognationis et carnis, quibus tamen in hac dilectione sacra eloquia non contradicunt. Sed aliud est quod sponte impenditur naturae, aliud quod praeceptis dominicis ex caritate debetur oboedientiae. Hi nimirum et proximum diligunt, et tamen illa sublimia dilectionis praemia non assequuntur, quia amorem suum non spiritaliter, sed carnaliter impendunt. Proinde

cum Dominus diceret: *Hoc est praeceptum meum, ut diligatis invicem,* protinus addidit: *Sicut dilexi vos.* Ac si aperte dicat: Ad hoc amate, ad quod amavi vos». ML 76, 1205.

1219. S. Augustinus, *De Trinit.* l. 8 c. 6 n. 9: «Qui ergo amat homines, inquit, aut quia iusti sunt, aut ut iusti sint, amare debet. Sic enim et semetipsum amare debet, aut quia iustus est, aut ut iustus sit: sic enim diligit proximum tamquam se ipsum sine ullo periculo». In c. 7 n. 10: «Cum enim duo praecepta sint, in quibus tota lex pendet et prophetae, dilectio Dei et dilectio proximi; non immerito plerumque Scriptura pro utroque unum ponit... Sed et hoc ideo, quia et qui proximum diligit, consequens est ut et ipsam praecipue dilectionem diligat. *Deus* autem *dilectio est, et qui manet in dilectione, in Deo manet* [1 Ioh. 4, 16]. Consequens ergo est ut praecipue Deum diligat».

Et in c. 8 n. 12: «Nemo dicat: Non novi quid diligam. Diligat fratrem, et diliget eandem dilectionem. Magis enim novit dilectionem qua diligit, quam fratrem quem diligit... Amplectere dilectionem Deum, et dilectione amplectere Deum. Ipsa est dilectio quae omnes bonos angelos, et omnes Dei servos consociat vinculo sanctitatis, nosque et illos coniungit invicem nobis, et subiungit sibi. Quanto igitur saniores sumus a tumore superbiae, tanto sumus dilectione pleniores: et quo nisi Deo plenus est, qui plenus est dilectione?...

Quid ergo diligit caritas, nisi quod caritate diligimus? Id autem, ut a proximo provehamur, frater est. Dilectionem autem fraternam quantum commendet Iohannes Apostolus, attendamus: *Qui diligit,* inquit, *fratrem suum, in lumine manet, et scandalum in eo non est* [1 Ioh. 2, 10]. Manifestum est quod iustitiae perfectionem in fratris dilectione posuerit: nam in quo scandalum non est, utique perfectus est. Et tamen videtur dilectionem Dei tacuisse; quod numquam faceret, nisi quia in ipsa fraterna dilectione vult intellegi Deum. Apertissime enim in eadem epistula paulo post ita dicit: *Dilectissimi, diligamus invicem, quia dilectio ex Deo est; et omnis qui diligit, ex Deo natus est, et cognoscit Deum. Qui non diligit, non cognovit Deum, quia Deus dilectio est.* Ista contextio satis aperteque declarat, eandem ipsam fraternam dilectionem (nam fraterna dilectio est, qua diligimus invicem) non solum ex Deo, sed etiam Deum esse tanta auctoritate praedicari. Cum ergo de dilectione diligimus fratrem, de Deo diligimus fratrem: nec fieri potest ut eandem dilectionem non praecipue diligamus, qua fratrem diligimus.

Unde colligitur duo illa praecepta non posse esse sine invicem. Quoniam quippe *Deus dilectio est,* Deum certe diligit, qui diligit dilectionem;

dilectionem autem necesse est ut diligat, qui diligit fratrem... Nec illa iam quaestio moveat, quantum fratri caritatis debeamus impendere, quantum Deo; incomparabiliter plus quam nobis Deo; fratri autem quantum nobis ipsis; nos autem ipsos tanto magis diligimus, quanto magis diligimus Deum. Ex una igitur eademque caritate Deum proximumque diligimus: sed Deum propter Deum, nos autem et proximum propter Deum». ML 42, 956-959.

1220. 3.° *Confirmatur ratione.* Nam qui amat amicum, non potest non velle amico ea quae amici sunt bona. Ergo qui amat Deum ut amicum, non potest non amare ea quae sunt Dei, et desiderare illis ea quae Deus ipsis desiderat. Atqui nos et proximi nostri sumus aliquid pertinens ad Deum, et Deus vult dare nobis beatitudinem aeternam. Ergo, si amamus Deum, non possumus non amare nos et proximos nostros, et desiderare nobis et illis beatitudinem aeternam, in cuius communicatione fundatur caritas. *Nec dicas,* motivum huius amoris erga nos et proximos non esse Deum, sed relationem quam habemus ad Deum; huiusmodi ergo amorem non esse caritatem theologicam. Illa quippe relatio nullatenus potest dici motivum formale amandi, sed praerequisitum necessarium ad hoc ut nos et proximos nostros diligamus *propter Deum.*

1221. 4.° Illud est obiectum materiale caritatis, in quo relucet formale eiusdem virtutis motivum, quod est divina bonitas. Atqui bonitas divina relucet in omni creatura rationali, maxime si sit facta consors naturae divinae per donum gratiae. Ergo omnis creatura rationalis est obiectum materiale caritatis.

Dices: Hoc argumentum solum valet de iustis.—*Resp.* Et de peccatoribus, quia etiam in his relucet bonitas divina, non quidem actu communicata, sed certe communicanda quantum est ex parte Dei. Ex hoc enim quod peccator non possit diligi ex caritate propter bonitatem intrinsecam, qua caret; solum sequitur, eum debere diligi propter bonitatem extrinsecam, cuius est capax, ut scilicet beatitudinem aeternam adipiscatur: diligendus igitur est ut ad Deum pervenire possit, ac proinde propter Deum ut causam finalem. Cfr. PERRONE, *De fide, spe et caritate.* (Ratisbonae 1865) pg. 323.

Porro, cum bonitas divina nondum fecit proximum nostrum supernaturaliter bonum, dicendum est, Deum tunc esse rationem diligendi proximum ad eum modum quo finis est ratio diligendi media: non tamen quod proximum amemus tamquam medium, quo nos consequamur Deum, sed ut ipse eum consequatur; amamus itaque proximum in

seipso amore verae caritatis, desiderando ei summum bonum, quod est in possessione Dei. Solum ergo tenet proportio in hoc quod medium ad finem et proximus peccator non amantur propter bonitatem eis intrinsecam, sed solum propter bonitatem finis. Cfr. SUAREZ, *De carit.* d. 1 s. 3 n. 2.

1222. *Urgebis:* Ad amicitiam pertinet, ut amicis optemus et velimus bona. Sed sancti ex caritate optant peccatoribus mala, secundum illud: *Convertantur peccatores in infernum.* Ps. 9, 18. Ergo peccatores non sunt ex caritate diligendi.—*Resp.* Huiusmodi imprecationes, quae in sacris litteris leguntur, tripliciter possunt accipi: *Primo,* per modum *praenuntiationis,* ita ut sensus sit: *Convertantur,* id est, *convertentur peccatores in infernum. Secundo,* per modum *optationis,* ita tamen ut optetur non poena hominis, sed iustitia punientis, iuxta illud: *laetabitur iustus, cum viderit vindictam.* Ps. 57, 11; nec enim ipse Deus puniens laetatur in perditione vivorum, SAP. 1, 13, sed in sua iustitia; *quoniam iustus Dominus, et iustitias dilexit.* Ps. 10, 8. *Tertio,* ad modum quidem *optationis,* ita tamen ut optatio non referatur ad poenam, sed ad remotionem culpae; destruantur porro peccata, salventur vero peccatores. Cfr. S. THOMAS, 2-2 q. 25 a. 6 ad 3.

1223. *Instabis:* Si proximus potest diligi propter bonitatem Dei, poterit quoque adorari propter excellentiam Dei. Sed hoc admitti nequit. Ergo neque alterum.—*Resp.* Negatur paritas; nam caritas fundatur in bonitate, cultus vero in excellentia Dei; ex eo autem quod bonitas divina communicetur creaturae, non sequitur communicari etiam excellentiam. Adde, quod cultus supponat inferioritatem in colente. Profecto obiectum caritatis est bonitas, obiectum vero adorationis est excellentia Dei; bonitas autem Dei communicatur creaturis, non vero excellentia ipsius. Ideo caritas, qua diligitur Deus quatenus bonus, non est virtus distincta a caritate, qua diligitur proximus; religio vero, qua honoratur Deus inquantum excellens, distinguitur a virtute, qua honoratur proximus ob eius excellentiam. Cfr. S. THOMAS, 2-2 q. 81 a. 4 ad 3.

1224. Idem S. DOCTOR ibidem q. 21 a. 1 sibi proponit hanc difficultatem: Philosophus dicit, quod *amari est honorari.* Sed alius est honor qui debetur Deo, qui est honor *latriae,* et alius est honor qui debetur creaturae, qui est honor *duliae.* Ergo etiam alius est amor quo diligitur Deus, et alius quo diligitur proximus. Cui difficultati ita satisfacit: «Dicendum, quod amor respicit bonum in communi, sed honor respicit

proprium bonum honorati; defertur enim alicui in testimonium propriae virtutis; et ideo amor non diversificatur specie propter diversam quantitatem bonitatis diversorum, dummodo referantur ad aliquod unum bonum commune: sed honor diversificatur secundum propria bona singulorum: unde eodem amore caritatis diligimus omnes proximos, inquantum referuntur ad unum bonum commune, quod est Deus; sed diversos honores diversis deferimus, secundum propriam virtutem singulorum; et similiter Deo singularem honorem latriae exhibemus propter eius singularem virtutem». Cfr. SCHIFFINI, *De virt. inf.* n. 263.

1225. 4.° Denique per ultima verba theseos significatur quid veniat nomine *proximi,* omnis nempe creatura quae beatitudinem aeternam vel *actu* est consecuta, vel saltem consequi potest. Quia talis creatura est membrum quoddam societatis spiritualis, cuius caput est Deus; et ideo coniungitur nobiscum communitate eiusdem finis. Oportet igitur ut eam diligamus, desiderando ut et ipsa in Deo sit, eumque glorificet, et aeternam beatitudinem adipiscatur. Numerantur itaque inter proximos, praeter Christum, angeli boni, animae regnantes in caelo, animae purgantes in purgatorio, quilibet homo viator, etiam peccator et reprobus; siquidem de nullius reprobatione nobis absolute constat. Iam peccator spectari potest et *qua* homo et *qua* peccator. Non autem diligendus est *qua* peccator, sed *qua* homo.

1226. 5.° Concludamus haec verbis S. AUGUSTINI, *De doctr. christ.* l. 1 c. 2 sqq.: «Si ergo te ipsum, non propter te debes diligere, sed propter illum, ubi dilectionis tuae rectissimus finis est; non succenseat alius homo, si etiam ipsum propter Deum diligis... Non autem omnia quibus utendum est, diligenda sunt, sed ea sola quae aut nobiscum societate quadam referuntur in Deum, sicuti est homo vel angelus; aut ad nos relata, beneficio Dei per nos indigent, sicuti est corpus... Cum ergo quatuor sunt diligenda, unum quod supra nos est [Deus], alterum quod nos sumus, tertium quod iuxta nos est [proximus], quartum quod infra nos est [corpus]: de secundo et quarto nulla praecepta danda erant. Quantumlibet enim homo excidat a veritate, remanet illi dilectio sui et dilectio corporis sui... Modus ergo diligendi praecipiendus est homini, id est, quomodo se diligat ut prosit sibi. Quin autem se diligat et prodesse sibi velit, dubitare dementis est. Praecipiendum etiam quomodo corpus suum diligat, ut ei ordinate prudenterque consulat. Nam quod diligat etiam corpus suum, idque salvum habere atque integrum velit, aeque manifestum est...».

Ergo, quoniam praecepto non opus est ut se quisque et corpus suum diligat, id est, quoniam id quod sumus, et id quod infra nos est, ad nos tamen pertinet, inconcussa naturae lege diligimus... restabat ut et de illo quod supra nos est, et de illo quod iuxta nos est, praecepta sumeremus: *Diliges,* inquit, *Dominum Deum tuum ex toto corde tuo, et ex tota anima tua, et ex tota mente tua; et diliges proximum tuum tamquam te ipsum.* In his duobus praeceptis tota lex pendet et prophetae. Mt. 22-37 sqq.

«Finis itaque praecepti est dilectio (1 Tim. 1, 5), et ea gemina, id est, Dei et proximi. Quod si te totum intellegas, id est, animum et corpus tuum, et proximum totum, id est, animum et corpus eius (homo enim ex animo constat et corpore), nullum rerum diligendarum genus in his duobus praeceptis praetermissum est. Cum enim praecurrat dilectio Dei, eiusque dilectionis modus praescriptus appareat, ita ut cetera in illum confluant, de dilectione tua nihil dictum videtur; sed cum dictum est, *diliges proximum tuum tamquam te ipsum,* simul et tui abs te dilectio non praetermissa est... Omnis peccator, inquantum peccator est, non est diligendus; et omnis homo, inquantum homo est, diligendus est propter Deum, Deus vero propter seipsum.

Et si Deus omni homine amplius diligendus est, amplius quisque debet Deum diligere quam se ipsum. Item amplius alius homo diligendus est, quam corpus nostrum; quia propter Deum omnia ista diligenda sunt, et potest nobiscum alius homo Deo perfrui, quod non potest corpus; quia corpus per animam vivit, qua fruimur Deo... Hinc efficitur ut inimicos etiam nostros diligamus... Manifestum est hoc praecepto, quo iubemur diligere proximum, etiam sanctos angelos contineri, a quibus tanta nobis misericordiae impenduntur officia, quanta multis divinarum Scripturarum locis animadvertere facile est». ML 34, 27-31.

1227. Schol. I. Sicut intellectus intellegit se intellegere, quia hoc est aliquod verum; sic voluntas amat se amare, quia hoc est aliquod bonum; et ideo ipsa caritas per caritatem amatur; diligimus enim Deum et proximum, inquantum hoc amamus, nempe ut nos et proximus Deum diligamus; quod est caritatem diligere. Porro caritas est ipsa communicatio vitae spiritualis, per quam ad beatitudinem pervenitur; et ideo amatur sicut bonum desideratum omnibus, quos ex caritate diligimus; non vero sicut per amicitiam amatur ille, ad quem amicitiam habemus. Simili modo possunt ex caritate diligi creaturae irrationales, sicut bona quae aliis volumus, inquantum scilicet ex caritate volumus eas conservari ad honorem Dei et utilitatem hominum; et sic etiam ex caritate Deus eas diligit.

Paulo aliter amatur ex caritate corpus humanum: nam, licet corpus non possit frui Deo cognoscendo et amando eum; potest tamen participare aliquo

modo de fruitione animae, quacum coniungitur, secundum ea quae diximus de qualitatibus corporum resurgentium in tractatu de Deo elevante n. 1495-1510. Et quia corpus aliquo modo est particeps beatitudinis, ideo potest dilectione caritatis amari. Cfr. S. Thomas, 2-2 q. 25 a. 2 sq.; a. 5 ad 2.

1228. Schol. II. *Quaeritur, num peccatores diligant seipsos.* Respondendum est negative; nam *qui diligit iniquitatem, odit animam suam.* Ps. 10, 6. Profecto, *amare seipsum,* aliquo modo proprium est omnibus, alio modo proprium est iustorum, tertio modo proprium est peccatorum. Amare seipsum est proprium omnibus, inquantum omnes diligunt sui ipsorum conservationem. Amare seipsum est proprium iustorum, inquantum sibi appetunt ea quae ipsis conveniunt secundum naturam rationalem. Amare seipsum est proprium peccatorum, inquantum avent ea quae sunt secundum concupiscentiam carnis, praeter regulam rationis. Iusti itaque, recte aestimantes seipsos, vere seipsos diligunt; peccatores autem, male aestimantes seipsos, non vere seipsos diligunt: dilectio enim est secundum aestimationem rei, quae diligitur; unde unusquisque seipsum amat, sicut seipsum aestimat.

1229. Re quidem vera, quinque adsignari solent amicitiae propria: *Primo* enim amicus vult, ut suus amicus sit et vivat; secundo optat ei bona; *tertio* operatur ei bona, quae exoptat; *quarto* convivit ei delectabiliter; *quinto* concordat cum ipso, vult enim quod vult amicus, bona et mala eius reputat tamquam propria, gaudet in bonis et tristatur in malis amici. Nunc vero, haec quinque apprime dantur in iustis relate ad seipsos secundum interiorem hominem: volunt enim, ipsum esse et conservari in sua integritate; optant ei vere bona, bona scilicet spiritualia; quae ut obtineant haud parum operantur et insudant; redeunt delectabiliter ad propria cordis intima, quia ibi inveniunt sanctas cogitationes, pia desideria, bonam voluntatem, memoriam bonorum praeteritorum, spem gaudiorum futurorum, quae quidem magnam conferunt delectationem; concordant denique secum, cum enim tota ipsorum anima tendat in unum, contrariis desideriis propriae voluntatis non luctantur. Ergo seipsos vere diligunt iusti.

Peccatores autem e contra, nolunt conservari in integritate hominis interioris; nec appetunt ea quae sunt ei bona, caelestia nempe ac spiritualia; multoque minus conantur assequi illa; nec est eis delectabile secum convivere, redeundo ad intima cordis, in eo enim inveniunt mala praeterita, praesentia, et futura de quibus cogitant; nec denique secum ipsis concordant propter morsus et stimulos malae conscientiae, quae animum mentemque ipsorum verberat atque excruciat. Ergo peccatores vere non seipsos diligunt. Cfr. S. Thomas, 2-2 q. 27 a. 7; S. Augustinus, *De Trinit.* l. 8 c. 8, ML 42, 958.

ARTICULUS III

DE ORDINE IN CARITATE SERVANDO

1230. Cum caritas plura amplectatur obiecta, oportet scire qualiter versetur circa illa: num scilicet, quae meliora sunt, magis diligat; quae vero minus bona, minori amore prosequatur. In hoc enim consistit

ordo, de quo hic loquimur, quod alia obiecta sint aliis amabiliora, et quod secundum maiorem minoremve eorum amabilitatem, maiore vel minore caritate diligantur. Ordo igitur qui inter obiecta viget, idem inter actus caritatis vigeat, necesse est. Unde admittendus est aliquis ordo in caritate. Et sane, ubi sunt plura sicut principium et principiata, ibi est ordo prioris et posterioris; sed caritas tendit in Deum, ut in principium beatitudinis, in cuius communicatione ipsa fundatur; in creaturas vero, ut in participantes plus minus de illo principio; ergo caritas non aequaliter, sed secundum ordinem prioris et posterioris, maioris vel minoris perfectionis obiectorum, tendit in ea quae suo dulcissimo amore amplexatur.

Ad rem S. Augustinus, *De doctr. christ.* l. 1 c. 27 n. 28: «Ille autem iuste et sancte vivit, qui rerum integer aestimator est: ipse est autem qui ordinatam dilectionem habet, ne aut diligat quod non est diligendum, aut non diligat quod est diligendum, aut amplius diligat quod minus est diligendum, aut aeque diligat quod vel minus vel amplius diligendum est, aut minus vel amplius quod aeque diligendum est». ML 34, 29.

1231. Attamen notandum est, unam rem posse diligi plus quam aliam tripliciter: *obiective* nempe, *appretiative, intensive. Obiective* illa res diligitur magis, cui volumus maius bonum; *appretiative,* ea quae praefertur alteri quacum comparatur; *intensive* ea quae diligitur actu magis intenso. Potest autem accidere, et de facto saepe accidit, ut quod magis diligitur *appretiative,* idipsum diligatur minus *intensive;* et e contrario, quod magis diligitur *intensive,* diligatur minus *appretiative.* Sic, si conferatur Deus cum ceteris obiectis caritatis, tenemur ipsum diligere magis, quam cetera omnia, *obiective* et *appretiative,* non vero *intensive:* si conferatur subiectum diligens cum proximo, tenetur diligere se magis, quam proximum, *appretiative,* non vero *intensive* et *obiective,* quotienscumque agitur de bonis necessariis ad salutem; si denique conferatur proximus cum alio proximo, tunc ordo caritatis repetendus est non solum ex maiori minorive amabilitate subiecti, verum etiam ex maiori minorive *proximitate* eius cum diligente; quae quidem proximitas ex diversis adiunctis locorum, temporum, personarum, aestimari debet.

Nam dilectio caritatis mensuranda est non solum ex parte obiecti dilecti, quod est Deus et proximus, sed etiam ex parte subiecti diligentis, quod est persona habens caritatem. Quapropter, licet proximus, qui diligitur, sit fortasse melior, ac proinde et Deo propinquior, quam persona quae ex caritate eum diligit; cum tamen proximus non sit ita propinquus diligenti, sicut ipse diligens est sibi, hic non tenetur diligere

proximum plus, quam seipsum. «Cum omnibus prodesse non possis, his potissimum consulendum est, qui pro locorum vel temporum, vel quarumlibet rerum opportunitatibus, constrictius tibi quasi quadam sorte iunguntur». S. AUGUSTINUS, *De doctr. christ.* l. 1 c. 28 29, ML 34, 30. Cfr. S. THOMAS, 2-2 q. 26 a. 4 ad 1.

1232. Alia est regula caritatis, ut interdum ob speciales rationes ille *exsecutione operis* praeferatur, qui fortasse minus ex caritate est diligendus. «Caritas enim quae tamquam nutrix fovet filios suos, non ordine amandi, sed ordine subveniendi, infirmiores fortioribus anteponit, quos tales vult esse, quales iam illi sunt, quos non contemnendo, sed de his confidendo interim praeterit». S. AUGUSTINUS, *Epist.* 39 n. 3, ML 33, 537.

«Etenim in bene affecta mente non dubium, verbi causa, quin dilectioni hominis Dei dilectio praeponatur; et in hominibus ipsis perfectiores infirmioribus, caelum terrae, aeternitas tempori, anima carni. Attamen in bene ordinata actione saepe, aut etiam semper, ordo oppositus invenitur. Nam et circa proximi curam et plus urgemur et pluries occupamur; et infirmioribus fratribus diligentiori sedulitate assistimus; et paci terrae magis quam caeli gloriae iure humanitatis et ipsa necessitate intendimus; et temporalium inquietudine curarum vix aliquid sentire de aeternis permittitur; et languoribus nostri corporis, postposita animae cura, pene continue inservimus; et ipsis denique infirmioribus membris nostris abundantiorem honorem, iuxta sententiam Apostoli circumdamus. [1 COR. 12, 23]...

Orantem denique hominem cum Deo loqui, quis dubitet? Quotiens tamen inde, caritate iubente, abducimur et avellimur, propter eos qui nostra indigent opera vel loquela? Quotiens pie cedit negotiorum tumultibus pia quies? Quotiens bona conscientia ponitur codex, ut operi manuum insudetur? Quotiens pro administrandis terrenis, iustissime ipsis supersedemus celebrandis missarum solemniis?... Nam et vera in hoc est caritas, ut qui indigent amplius, accipiant prius». S. BERNARDUS, *In Cant.* serm. 50 n. 5 sq., ML 183, 1022 sq.

1233. *Ordo caritatis, cum procedat ex ipsa rerum natura, oportet ut remaneat etiam in patria.* De ordine creaturae ad Deum super omnia diligendum, nulla est difficultas. De ordine sui ipsius ad alios, opus est distinctione: Nam alios magis perfectos quisque diligit *obiective* magis, quam seipsum; minus autem perfectos diligit minus. Ratio est, quia beatus in caelis propter perfectam conformitatem suae voluntatis cum

voluntate Dei, vult ut unusquisque habeat quod sibi debetur secundum mensuram divinae iustitiae; ibi enim iam non est tempus proficiendi per meritum ad maius praemium, quod nunc possumus ac debemus nobis prae aliis desiderare. *Appretiative* vero et *intensive* beatus in caelis magis diligit seipsum, quam proximum etiam meliorem; quia donum caritatis habet unusquisque, ut *primo* quidem mentem *suam* ordinet ad Deum, *secundario* autem, ut velit etiam ordinem aliorum: caritas quippe non est gratia *gratis data,* sed *gratum faciens.*

1234. De ordine proximorum ad invicem, unusquisque, secundum mensuram suae caritatis, magis diliget meliorem. Cum enim tota vita beata consistat in ordinatione mentis ad Deum, oportet ut totus ordo dilectionis in patria habeatur per comparationem beatorum ad Deum; ut scilicet ille magis ab unoquoque diligatur, qui magis a Deo beatificatur. In patria enim cessat illa provisio, quae in hoc statu peregrinationis est necessaria; qua videlicet necesse est, ut unusquisque illi magis provideat, qui est ipsi magis coniunctus: quo fit ut, ipsa caritate inclinante, homo magis etiam diligat coniunctum, cui magis debet conferre caritatis officium. Sane cum in patria non cessent honestae dilectionis causae, quae in hac mortali vita fuerunt, beatus sibi specialiter coniunctos pluribus modis diligit; attamen his omnibus rationibus multo longe praeponitur ratio dilectionis, quae ex propinquitate ad Deum sumitur. Cfr. S. Thomas, 2-2 q. 26 a. 13.

THESIS

Ordo caritatis postulat, ut diligamus Deum prae omnibus obiective et appretiative, non vero intensive; nosmetipsos, magis quam proximos; proximos, plus minusve secundum mensuram diversae perfectionis ipsorumque nobiscum coniunctionis

1235. Pars 1.ª *Ut diligamus Deum prae omnibus obiective et appretiative.*

Est de fide.

Prob. 1.° Ex caritate tenemur velle unicuique bonum quod habet. Sed Deus plus boni habet, quam creaturae. Ergo ex caritate tenemur Deo velle plus boni, quam creaturis. Revera bonum Dei, aliud est intrinsecum, quod est infinitum; aliud extrinsecum, quod est honor et gloria, quae ei advenire potest; hoc etiam debemus velle Deo prae omnibus aliis, iuxta illud: «*Non nobis, Domine, non nobis, sed nomini tuo da gloriam*». Ps. 113, 1. Ergo ordo caritatis postulat, ut diligamus Deum *obiective* prae omnibus.

1236. 2.° Praeferre Deum omnibus aliis, est illum magis diligere *appretiative*. Sed ex caritate tenemur Deum praeferre omnibus aliis. Ergo ex caritate tenemur eum diligere, etiam *appretiative,* prae omnibus aliis. Enimvero caritas diligit Deum propter Deum, et sicut obiectum primarium; creaturas vero diligit ut obiecta secundaria, et ratione ipsius Dei; ergo magis diligit Deum, quam creaturas. Quod quidem confirmatur ex verbis Christi: «*Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo, et in tota anima tua, et in tota mente tua. Hoc est maximum et primum mandatum*». Mt. 22, 37. Hoc autem non esset primum et maximum mandatum, si aliquid aliud esset diligendum plus, quam Deus. Id ipsum suadent et illa verba Christi loquentis ad turbas: «*Si quis venit ad me, et non odit patrem suum, et matrem, et uxorem, et filios, et fratres, et sorores, adhuc autem et animam suam, non potest meus esse discipulus*». Lc. 14, 26. Ergo ordo caritatis postulat, ut Deus diligatur appretiative prae omnibus aliis.

1237. Pars 2.ª *Non vero intensive.*

Est communior et probabilior.

Sententiam contrariam tuentur Salmanticenses, *De carit.* d. 3 dub. unic. § 3 n. 15 sqq. Duo tamen adnotata volunt: *Primum* est, quod amor proveniens a caritate, alius est *elicitus,* productus scilicet immediate ab ipsa virtute caritatis; alius vero *imperatus* quidem a caritate, sed elicitus ab aliis virtutibus; omnis quippe dilectio honesta, etiam naturalis, potest imperari a caritate. *Alterum* est, quod dupliciter possumus Deum diligere per actum elicitum a caritate: *uno modo,* formaliter et explicite, illum immediate in seipso amando; *alio modo,* virtualiter, eo nempe modo quo diligimus eum, amando proximum propter Deum; talis quippe amor est virtualis dilectio Dei, sicut amor explicitus mediorum est virtualis dilectio finis.

1238. Quibus positis, aiunt, per actum imperatum a caritate possumus sane diligere creaturam intensius, quam Deum; per actum vero elicitum a caritate, impossibile est, quod diligamus aliquam creaturam intensius, quam Deum, loquendo de amore Dei in communi, sive quatenus praescindit ab amore formali et virtuali; nam si sermo sit de amore formali et explicito tantum, non repugnat ut remissius diligamus Deum, quam proximum.

1239. Ad probandam primam partem huius resolutionis afferunt exemplum matris, in qua amicitia naturalis erga filios, potest profecto

esse intensior habitu infuso caritatis. Quod si contingat, actus amicitiae naturalis, quo mater prosequitur filios, erit saltem regulariter intensior, quam actus dilectionis elicitus a caritate, quo amat Deum; attamen praedictus amor erga filios imperatur a caritate, quandoquidem in habente gratiam sanctificantem omnes actus honesti procedunt *imperative* a virtute caritatis. Ergo per amorem imperatum a caritate possumus diligere creaturas intensius, quam Deum.

1240. Secunda pars, iuxta Salmanticenses, haud quidem difficilius convincitur: cum enim Deus sit ratio formalis diligendi creaturas ex caritate, impossibile est, ut intensius diligamus creaturas, quam Deum, absolute loquendo; quoniam actus caritatis, qui fertur formaliter et explicite in creaturas, idem omnino tendit, saltem virtualiter, etiam in Deum. Repugnat itaque ut maiori intensione feratur in creaturas, quam in Deum, loquendo de intensione amoris praescindentis a formali et virtuali; sicut, ob eandem rationem, implicat, ut quis amet intensius media, quam finem, amore in eadem abstractione sumpto.

1241. *Nihilominus haec sententia minus probanda videtur.* Nam caritas sumi potest vel prout est habitus vel prout est actus. At neutro modo postulat maiorem intensitatem erga Deum, quam erga alia obiecta. Si enim loquamur de habitu caritatis, hic est unus idemque ad amandum Deum et proximum; ergo impossibile est, ut sit intensior respectu Dei, quam respectu proximi; nisi dicas, esse plus radicatum in subiecto relate ad Deum, et minus relate ad proximum, aut esse in eo aliquos gradus intensitatis qui inclinant ad Deum, et non ad proximum; quod est absurdum. Praeterea facile potest contingere, ut habitus caritatis sit in aliqua persona minus intensus, quam habitus amicitiae naturalis; finge habitum maternae amicitiae erga filios. In hoc casu, proculdubio intensius excitabitur mater ad amandos filios, quam ad amandum Deum.

1242. *Ex quibus concluditur, etiam actum caritatis quo diligitur Deus, posse esse minus intensum, quam actum caritatis quo diligitur proximus.* Atque imprimis creatura, saltem per distinctos actus, licite ac honeste potest amare alteram creaturam intensius, quam Deum. Nam in exemplo allato actus naturalis, quo mater honeste diligit filios, intensior est actu caritatis, quo diligit Deum. Neque videtur verum, huiusmodi actum naturalem, ne sit inhonestus, debere esse imperatum a caritate theologica; habitus quippe bonus, quicumque ille sit, potest ex proprio motivo

agere honeste absque ullo imperio et influxu superioris virtutis. Vide quae diximus in tractatu de gratia Christi n. 991-1000.

1243. Quod si quaestio sit de actu proveniente ex habitu caritatis infusae, itidem dicendum putamus, actum, quo diligimus proximum, posse esse aeque intensum, necnon et intensiorem actu, quo diligimus Deum. Re quidem vera, habitus caritatis aequalem intensitatem habet in ordine ad Deum ac in ordine ad proximum ut nuper dictum est. Atqui habitus potest habere actum sibi adaequatum circa quodcumque obiectum suum. Ergo habitus caritatis potest aequales actus elicere circa Deum et circa proximum. Potest quoque elicere intensiorem erga proximum, quia intensitas actus caritatis non solum oritur ex intensitate habitus, sed etiam ex aliis causis, v. g. ex consuetudine, ex familiaritate, maxime ex habitu naturali amicitiae, qui simul cum ipsa voluntate elevatur per habitum infusum ad eliciendum actum caritatis erga illum proximum, quem naturaliter diligis. Quo fit, ut mater intensiore dilectione, etiam supernaturali, diligat filios suos, quam proximos alienos.

1244. *Dices:* Cum Deus sit ratio formalis diligendi creaturas ex caritate, impossibile est, ut intensius diligamus praedictas creaturas, quam Deum; quia idemmet actus qui fertur formaliter et explicite in creaturas, tendit saltem virtualiter in ipsum Deum.—*Respondeo* dicendo, hoc non esse impossibile; quia, licet Deus sit ratio formalis diligendi proximos ex caritate, exinde solum sequitur, Deum amari excellentiori aliquo modo, non intensiori; nam maior intensitas actus circa aliquod obiectum secundarium non semper provenit ex maiore intensione circa obiectum primarium; siquidem potest provenire ex aliis causis, ut ex maiore familiaritate, consuetudine, similitudine vitae, et aliis eiusmodi. Et quamvis formalis et explicita dilectio creaturae sit virtualis et implicita dilectio Dei, intensitas tamen actus consideratur secundum suum esse formale in ordine ad obiectum, quod formaliter amatur. Ceterum nimis evidens est, nullum actum posse esse seipso intensiorem; ideoque, prout Salmanticenses intellegunt quaestionem, nullus daretur controversiae locus. Cfr. Suarez, *De carit.* d. 1 s. 4 n. 12.

1245. Ad implendum igitur praeceptum de ordine caritatis, satis est *obiective* et *appretiative* magis diligere Deum; non autem est necessarium, quamvis certe valde laudabile, ut etiam *intensive* magis diligatur. Nam secus oporteret hominem perpetuo vivere anxium, anne impleverit praeceptum caritatis; nec posset unquam satis tuta intensione

eniti ad actum divini amoris eliciendum, sed semper deberet quasi in incertum currere; cum nihil homini minus perspectum sit, quam gradus intensionis, quo actus internus voluntatis efficitur. [1] Cfr. MAZZELLA, *De virt. inf.* n. 1299.

1246. Pars 3.ª *Nosmetipsos magis quam proximos.*

Est certa.

Prob. 1.° «*Diliges proximum tuum sicut te ipsum*». MT. 22, 39. Ex quibus verbis manifesto colligitur, dilectionem hominis erga seipsum esse veluti exemplar dilectionis, qua diligendus est proximus. Sed exemplar potius est, quam exemplatum. Ergo ordo caritatis postulat ut diligamus nosmetipsos magis quam proximos. Cfr. S. THOMAS, 2-2 q. 26 a. 4.

In praedicto praecepto diligendi proximum traditur et diligendi ratio et dilectionis modus: *Ratio quidem dilectionis* in eo tangitur, quod nominetur proximus; ideo enim ex caritate debemus diligere alios, quia sunt nobiscum coniuncti et secundum naturam et secundum capacitatem gloriae. Nec refert quod dicatur *proximus* vel *frater* vel *amicus,* ut in 1 IOH. 4, 20 et in LEV. 19, 18 habetur; quia per omnes istas denominationes hic eadem affinitas designatur.

Modus autem dilectionis tangitur dum dicitur, *sicut te ipsum;* quod sane non indicat aequalitatem, sed solum similitudinem dilectionis. Quae quidem similitudo repetenda est *primo* ex parte finis; sicut nimirum nosmetipsos debemus diligere propter Deum, ita et proximum diligamus propter Deum, ut sit dilectio *sancta:* ex parte regulae dilectionis; scilicet, sicut nobis non nisi bona velle debemus, sic et proximo non nisi bona desideremus, ut sit dilectio *iusta: tertio* ex parte rationis diligendi; nempe, quod diligamus proximum non propter delectationem vel utilitatem nostram, sed propter bonum eius, ita ut proximus habeatur tamquam *alter ego,* ut sit dilectio *vera;* cum enim proximum diligimus propter delectationem vel utilitatem nostram, non vere diligimus proximum, sed nosmetipsos. Quo fiet ut dilectio proximi sit *sancta, iusta, vera.* Cfr. S. THOMAS, 2-2 q. 44 a. 7.

1247. 2.° *Constat etiam ex ratione diligendi.* Nam homo per caritatem diligit Deum, ut principium totius bonitatis; seipsum, ut parti-

[1] D. Thomas nomine intensionis large utitur pro quacumque amoris condicione, ratione cuius voluntas magis adhaeret obiecto. Quae quidem condicio interdum poterit esse gradualis intensio, sicut ea de qua loquitur in 2-2 q. 26 a. 7, 11 et 12; interdum poterit esse alterius generis et aliunde oborta, ut loquitur ibidem a. 13. Itaque habenda est prae oculis materia de qua agit S. Doctor, et pro subiecta materia et toto contextu erit interpretandus. Cfr. SUAREZ, *De carit.* d. 1 s. 4 n. 4.

cipem huius principii; proximum, ut consocium in hac participatione. Iam vero, sicut unitas est potior quam unio, sic quod homo ipse participet de bono divino, est potior ratio diligendi, quam quod alius adiungatur ipsi in hac participatione. Quare homo ex caritate debet seipsum magis diligere, quam proximum. «Et huius signum est, quod homo non debet subire aliquod malum peccati, quod contrariatur participationi beatitudinis, ut proximum liberet a peccato». S. THOMAS, 2-2 q. 26 a. 4.

Confirmatur ex eo quod inter gratiam gratum facientem et gratiam gratis datam hoc discriminis detur, quod haec primo et per se concedatur a Deo pro salute proximorum; illa vero, pro salute propria. Atqui caritas est gratia gratum faciens. Ergo agens ex caritate debet se potius amare, quam proximum; propriam salutem saluti aliorum praeferre. [1]
Cfr. VALENTIA, In 2-2 d. 3 q. 4; BERAZA, *De grat. Christi* n. 18. 32.

1248. Pars 4.ª *Proximos, plus minusve secundum mensuram diversae perfectionis ipsorumque nobiscum coniunctionis.*

Est certa.

Prob. Aliqui dixerunt, omnes proximos esse aequaliter diligendos quantum ad affectum, non tamen quantum ad effectum exteriorem. Sed contra est, quia affectus caritatis non est minus ordinatus, quam affectus naturae. Atqui, docente natura, unus proximus debet diligi plus, quam alius amore naturali. Ergo idem dicendum de amore supernaturali caritatis. Cum enim principium actus caritatis sit Deus et ipse diligens, oportet ut, secundum maiorem propinquitatem proximorum ad ista principia, maior sit dilectionis affectus. Ex quo Angelicus Doctor sequentes colligit conclusiones:

1249. 1.am *Homo magis debet diligere proximum, quam corpus proprium.* Nam illud est magis diligendum ex caritate, quod habet pleniorem rationem diligibilis ex caritate. Atqui pleniorem rationem diligibilis habet proximus. Quia consociatio in participatione formali beatitudinis, quae est ratio diligendi proximum, est maior ratio diligendi, quam participatio beatitudinis per redundantiam, quae est ratio diligendi proprium corpus. Ergo, quantum ad salutem animae, proximum debemus diligere magis, quam corpus nostrum (2-2 q. 26 a. 5).

1250. 2.am *Homo magis debet diligere coniunctiores, quam meliores.* Quia «*si quis suorum et maxime domesticorum curam non habet, fidem*

[1] Homo considerari debet dupliciter: *qua* rationalis et *qua* animalis; *qua* spiritualis videlicet et *qua* corporalis. Per hoc autem homo dicitur diligere seipsum, quod diligit se secundum quod est spiritualis; et sub hoc respectu homo debet seipsum magis diligere, quam omnem aliam creaturam, quantumvis sanctam Deoque propinquam. Cfr. S. THOMAS, 2-2 q. 26 a. 4.

negavit, et est infideli deterior». 1 Tim. 5, 8. Sed interior affectus caritatis debet respondere exteriori affectui. Ergo homo magis debet diligere propinquiores, quam meliores.

Porro in proximis diligendis diversitas dilectionis attendenda est secundum comparationem ad Deum, et secundum comparationem ad hominem, qui diligit. Secundum comparationem ad Deum, caritas postulat ut ei, qui est Deo propinquior, maius velimus bonum. Quia, licet beatitudo aeterna, quam omnibus vult caritas, sit unum dumtaxat bonum, hoc tamen habet diversos gradus secundum diversas eiusdem participationes; et ad caritatem pertinet, quod velit iustitiam Dei servari, secundum quam creaturae perfectiores perfectius beatitudinem participant; sed hoc pertinet ad speciem dilectionis, ut ait S. Thomas, sunt enim diversae dilectionis species secundum diversa bona quae optamus his, quos caritate diligimus; seu, quod idem est, hoc est diligere *obiective* tantum, prout contradistinguitur a dilectione appretiative et intensive considerata.

Intensio autem dilectionis maxime attenditur secundum comparationem ad hominem, qui diligit: et ideo, eos qui sunt nobis propinquiores, possumus intensiore affectu diligere ad illud bonum, ad quod omnes diligimus, quam meliores ad maius bonum, quod ipsis volumus. Notandum insuper, propinquitatem iustorum ad Deum posse augeri et minui, necnon et totaliter perire; propinquitatem vero, quam aliqui proximi habent ad nos secundum naturalem originem, esse stabilem ac perpetuam: unde possumus ex caritate velle, ut hi, qui ita sunt nobis propinqui, fiant sanctiores aliis, maioremque beatitudinis gradum adipiscantur. *Ibid.* a. 7.

1251. 3.am *Qui secundum carnalem originem est nobis magis coniunctus, est quoque nobis magis diligendus.* Ideo enim in praeceptis Decalogi specialiter mandatur honoratio parentum. Profecto natura bene ordinata tanto magis diligit proximos, quanto sunt magis cum ea coniuncti. Unde intensio dilectionis, ceteris paribus, aestimanda est ex coniunctione dilecti ad diligentem. Cum vero varia sit coniunctionis species, ideo diversorum dilectio mensuranda secundum diversam rationem coniunctionis. Sic amicitia consanguineorum fundatur in coniunctione originis naturalis; amicitia concivium, in communione civili; amicitia commilitantium, in communicatione bellica. Quapropter homo, in his quae pertinent ad naturam, plus debet diligere consanguineos; in his quae pertinent ad civilem conversationem, plus debet diligere concives; et in bellicis, plus commilitones.

Si vero istae coniunctiones conferantur inter se, patet, coniunctionem originis naturalis esse priorem et stabiliorem, utpote fundatam in ipsa natura; alias vero esse supervenientes et quasi per accidens, quae facile removeri possunt. Unde amicitia consanguineorum est stabilior ceteris; quae tamen possunt esse potiores secundum id quod est unicuique amicitiae proprium. Atqui gratia non destruit, sed perficit naturam. Ergo quod dictum est de amore naturae, idipsum, servata proportione, dicendum est de amore divinae caritatis. *Ibid.* a. 8.

CAPUT III

DE EXCELLENTIA CARITATIS

Agemus primo de excellentia caritatis secundum se sumpta; postea vero, de perfectione quam ceteris virtutibus caritas tribuit.

ARTICULUS I

DE EXCELLENTIA CARITATIS SECUNDUM SE SUMPTA

1252. Lutherani et calviniani ex errore de sola fide iustificante inferebant, caritatem esse simpliciter inferiorem fide. Nec defuerunt aliqui catholici qui, distinguentes inter *esse moris* et *esse physicum,* docuerunt, in esse moris caritatem esse praestantissimam omnium virtutum, at in esse physico excellere fidem. Porro dupliciter possunt duae virtutes comparari ad invicem: *primo* in esse entis, secundum suum esse physicum; *secundo* in esse moris, sub conceptu proprio virtutis.

«Si loquamur priori modo, ait Vazquez, nulla est operatio voluntatis, etiamsi comprehendas ipsam dilectionem et compares cum fide, quae praestantior sit intellectione, immo vero intellectio praestat... Si vero posteriori modo loquamur, concedimus praestantiorem esse operationem voluntatis operatione intellectus, eo quod ex voluntate, tamquam ex primo fonte, totum genus moris, quod est fundamentum meriti, oriatur; et hac ratione comparavit Paulus caritatem cum fide; neque enim ille consideravit praestantiam huius operationis secundum modum operandi potentiae, sed quatenus per eam Deo placemus, quod est considerare in ea genus moris». Vazquez, In 1-2 d. 11 c. 8 n. 45.

Communis tamen sententia tenet, caritatem esse fide perfectiorem simpliciter, id est, non solum secundum esse moris, sed etiam secundum esse entis. Sit igitur thesis sequens

THESIS

Caritas est omnium virtutum simpliciter praestantissima

1253. Ex Scriptura. Nam APOSTOLUS (1 *Cor.* 12, 7 sqq.), relatis pluribus donis gratiae, concludit: «*Et adhuc excellentiorem viam vobis demonstro*» (v. 31); statimque incohat caput sequens ostendendo hanc viam esse caritatem: *Si linguis hominum loquar* etc.; et anteposita hac virtute omnibus aliis, et scribens continuo de solis theologicis, ait: «*Nunc autem manent fides, spes, caritas, tria haec; maior autem horum est caritas*» (v. 13). Et in epistula ad *colossenses,* postquam exhortatus illos fuerat ad omnium virtutum opera, adiungit: «*Super omnia autem haec, caritatem habete, quod est vinculum perfectionis*» (3, 14). Et in 1 TIM. 1, 5: «*Finis autem praecepti est caritas*». Quibus aperte significat excessum caritatis supra fidem et omnes alias virtutes. Cfr. VALENTIA, In 2-2 d. 3 q. 1 punc. 3.

1254. Ex Patribus. S. IRENAEUS, *C. haer.* l. 4 c. 33 n. 8 dicit, plura eaque nobilissima ab Apostolis ad nos usque pervenisse, «et praecipuum dilectionis munus, quod est pretiosius quam agnitio, gloriosius autem quam prophetia, omnibus autem reliquis charismatibus supereminentius». MG 7, 1077; J 242.

S. CHRYSOSTOMUS, *In Act.* hom. 40 n. 2 sq.: «Fidem habes, spem, caritatem, quae manent: haec quaere, haec signis sunt maiora. Nihil par caritati: *maior omnium est caritas* (1 COR. 13, 13) inquit... Cogitemus caritatem tesseram esse discipulorum Christi, et sine illa nihil valere alia». MG 60, 285.

S. HIERONYMUS, *In Gal.* l. 3 c. 5 v. 22: «Fructus autem spiritus est caritas... et quae alia inter fructus spiritus debuit tenere primatum, nisi caritas, sine qua virtutes ceterae non reputantur esse virtutes, et ex qua nascuntur universa quae bona sunt? ML 26, 446; J 1363.

S. AUGUSTINUS, *Serm.* 138 c. 2 sq.: «Magna ergo res est postremo fides montes transferens. Illa quidem magna sunt; sed si ego haec sine caritate habeam, inquit, non illa, sed ego nihil sum... Ecce venitur ad passionem, ecce venitur et ad sanguinis fusionem, venitur et ad corporis incensionem; et tamen nihil prodest, quia caritas deest. Adde caritatem, prosunt omnia; detrahe caritatem, nihil prosunt cetera... Quale bonum est caritas ista, fratres? Quid pretiosius? quid luminosius? quid firmius? quid utilius? quid securius?». ML 38, 764. «Nullum est isto Dei dono excellentius. Solum est quod dividit inter filios regni aeterni et filios

perditionis aeternae. Dantur et alia per Spiritum Sanctum munera, sed sine caritate nihil prosunt». *De Trinit.* l. 15 c. 18 n. 32, ML 42, 1082; J 1679.

1255. Ex ratione. Sola caritas formaliter destruit peccata, et iustificat impios, et veram constituit amicitiam inter Deum et creaturam. Caritas ob suam excellentiam est omnium virtutum regina; est veluti forma illarum, quibus plenam rationem virtutis christianae tribuit; dirigit eas ad finem ultimum; estque principium meriti principale. Quo, quid inter virtutes excellentius dari potest?

1256. Dices: Haec excellentia caritatis, quam praedicant Scriptura et Patres, est solum moralis.

Resp., esse quoque physicam; quod ita probatur. Ille habitus est perfectior simpliciter et in esse entis, qui respicit obiectum primarium nobilius in esse obiecti; siquidem habitus specificatur per respectum ad obiectum primarium. Atqui caritas respicit obiectum, quo nullum aliud est, nec esse potest, praestantius. Nam obiectum caritatis est summa Dei bonitas, absolute sumpta, prout perficit Deum; obiectum spei est summa Dei bonitas, relative sumpta, prout perficit nos; obiectum fidei est summa Dei veritas, prout nobis aliquid revelat. Unde fides et spes respiciunt Deum quatenus ex eo provenit nobis aliqua cognitio veri et adeptio boni; caritas autem attingit ipsum Deum, non ut ex eo aliquid nobis proveniat, sed ut in ipso sistat. Ergo caritas tanto est perfectior fide et spe, quanto bonitas divina secundum se sumpta est perfectior nostra participatione Dei per intellectum et voluntatem.

Inde quoque est, quod magis amemus Deum amore amicitiae, quam amore concupiscentiae; nam maius est in se bonum Dei, quam bonum quod possumus participare fruendo ipso. Cfr. S. Thomas, 2-2 q. 23 a. 6; q. 26 a. 3 ad 3; Salmanticenses, *De carit.* d. 7 dub. 2.

1257. Inst. 1. Altioris potentiae altior est virtus, sicut et altior operatio. Sed intellectus est altior voluntate, quia dirigit ipsam. Ergo fides, quae est in intellectu, est excellentior caritate, quae est in voluntate.

Resp. Intellectus est potentia *apprehensiva,* nata scilicet ad apprehendendum obiectum, idque reddendum intentionaliter praesens. Quocirca operatio intellectus perficitur ac completur per hoc quod cognoscibile sit cognitum in cognoscente. Et ideo nobilitas operationis intellectualis attenditur secundum mensuram intellectus apprehendentis. E contra voluntas est potentia *prosecutiva,* cuius operatio completur in

inclinatione voluntatis appetentis ad obiectum, sicut ad terminum. Ideo dignitas seu nobilitas operationis facultatis appetitivae attenditur secundum ipsum obiectum, in quod terminatur operatio. Iam vero, ea quae sunt infra animam intellectivam, nobiliori modo sunt in anima intellegente, quam in seipsis, nam quidquid recipitur, ad modum recipientis recipitur; quae vero sunt supra animam, nobiliori modo sunt in seipsis, quam in anima. Eorum itaque, quae sunt infra animam, nobilior est cognitio, quam dilectio; unde virtutes intellectuales hoc sensu praeferuntur moralibus: eorum vero, quae sunt supra animam, nobilior est dilectio, quam cognitio; ac proinde caritas est excellentior fide. Cfr. S. Thomas, 2-2 q. 23 a. 6 ad 1; 1-2 q. 66 a. 6; Salmanticenses, *De carit.* d. 7 dub. 2 n. 36 sqq.; Suarez, *De carit.* d. 3 s. 1 n. 3 sqq.

1258. Inst. 2. Martyrium est opus praestantissimum omnium. Atqui tamen est opus virtutis fortitudinis. Ergo fortitudo praestantior est caritate.

Resp. Martyrium esse opus praestantissimum omnium, si fiat ex motivo caritatis, dicente ipso Christo: «*Maiorem hac dilectionem nemo habet, ut animam suam ponat quis pro amicis suis*» (Ioh. 15, 13); minime vero, si fiat ex motivo proprio fortitudinis, vel alterius virtutis. Revera etiam in hoc casu martyrium est opus excellens; sed, ut sit excellentissimum omnium, oportet ut mors toleretur ex motivo caritatis.

1259. Inst. 3. Fides per caritatem operatur. Gal. 5, 6. Sed id per quod aliud operatur, videtur eo esse inferius. Ergo caritas est inferior fide.

Resp. Fides operatur per caritatem, tamquam per instrumentum *N.* tamquam per formam, ex qua fides et reliquae virtutes habent valorem et efficaciam efficiendi actus conducentes in vitam aeternam *C. Contradist. min. Neg. conseq.* Nam «fides non operatur per dilectionem sicut per instrumentum, ut dominus per servum; sed sicut per formam propriam; et ideo ratio non sequitur». S. Thomas, 2-2 q. 23 a. 6 ad 2.

ARTICULUS II

DE CARITATE UT FORMA VIRTUTUM

In hoc articulo duplex est quaestio agitanda: 1.ª Num, sine caritate, possit esse aliqua vera virtus. 2.ª Sitne caritas forma virtutum.

1260. Quoad primam quaestionem. Virtus ordinatur ad bonum. Bonum autem principaliter est finis; nam, quae sunt ad finem, nonnisi

in ordine ad finem dicuntur bona. Iam duplex est finis, ultimus nempe et proximus. Virtus autem simpliciter vera est illa, quae, sive proxime sive remote, disponit et perficit hominem in ordine ad finem seu bonum ultimum; virtus quippe, ex definitione, est dispositio perfecti ad optimum. Atqui nulla virtus sine caritate prodest quidquam ad finem ultimum; quia etiamsi omnes alias virtutes habeam, caritatem autem non habeam, nihil mihi prodest (1 Cor. 13, 1 sqq.); siquidem unicum, quod in lege christiana aliquid valet, est fides quae per caritatem operatur. Gal. 5, 6. Ergo sine caritate nulla vera virtus esse potest.

1261. Itaque virtutes, non vivificatae spiritu caritatis, vocari possunt *acephalae* et *mortuae;* sicut enim corpus sine spiritu mortuum est, ita et fides sine operibus caritatis mortua est. Iac. 2, 8. 26. Et in hoc sensu interdum virtutes philosophorum a Patribus dicuntur vitia. «Porro si veram iustitiam non habent impii, profecto nec alias virtutes comites eius et socias, si quas habent, veras habent, quia cum non ad suum referuntur auctorem dona Dei, hoc ipso mali his utentes efficiuntur iniusti; ac per hoc nec continentia sive pudicitia, vera virtus est impiorum». S. Augustinus, *C. Iulian.* l. 4 c. 3 n. 17. Et in n. 19: «Si ergo ad consequendam veram beatitudinem, quam nobis immortalem fides, quae in Christo est vera, promittit, nihil prosunt homini virtutes, nullo modo verae esse possunt virtutes. ML 44, 746 sq. Cfr. Nota Migne in h. l.

1262. Quoad alteram quaestionem. Theologi, considerantes maximam caritatis excellentiam, frequenter asserunt, caritatem esse ceterarum virtutum formam. Quod tamen irridebant Lutherus, Calvinus, Melancthon, aliique protestantes, quibus doctrina catholica de fide *formata* erat vana et ficta fallacia, nugatoria distinctio, figmentum vulgi sophistarum, aliaque similia. Cfr. Mönhler, *Symbolik* § 16.

1263. *Quare inquirendum est hic, an et quomodo caritas sit forma ceterarum virtutum.* Atque imprimis fatendum est, hoc epitheton caritatis non inveniri formaliter in sacris litteris, neque fortasse in Patribus; reperiuntur tamen alia aequivalentia, quae Scholastici haud immerito potuerunt unica voce simpliciori comprehendere, appellando caritatem *formam* virtutum. Nam caritas in sacris litteris et in scriptis Patrum vocatur vinculum perfectionis, fundamentum et radix iustitiae, nutrix ac mater virtutum, ordinatrix virtutum in vitam aeternam, regina virtutum, anima et vita fidei, fons meriti etiam pro actibus alienis; talibusque similibus elogiis celebratur, quae sub hoc nomine, *forma virtutum,* merito comprehenduntur.

Plura Scripturae ac Patrum testimonia relata sunt in thesibus superioribus; hic itaque unum sufficiat afferre S. Bernardi, *In resurr. serm.* 2 n. 1 dicentis: «Vita quidem corporis est anima, per quam movetur et sentit; vita vero fidei caritas est, quia per illam operatur, sicut in Apostolo legis: fides quae per dilectionem operatur (Gal. 5, 6). Unde et refrigescente caritate fides moritur, sicut corpus anima recedente». ML 183, 283. Cfr. S. Thomas, 2-2 q. 23 a. 8; Salmanticenses, *De carit.* d. 7 dub. 3 n. 42 sqq.; Suarez, *De carit.* d. 3 s. 1 n. 5; Coninck, *De act. supernat.* d. 21 dub. 6; Ripalda, *De carit.* d. 39 s. 2 n. 7.

1264. *Veniamus nunc ad declarandum modum, quo caritas est forma virtutum.* Cum proprium formae sit tribuere per sui communicationem aliquod *esse* ei, cuius est forma; quaeri debet, quid sit illud quod ceteris virtutibus caritas impertitur, propter quod forma virtutum appellari consuevit. Imprimis certum videtur caritatem non dare illis: *a)* esse intrinsecum *virtutis,* quia sunt virtutes naturales, quae vel homini peccatori inesse possunt;—*b)* nec esse virtutis *supernaturalis,* quia, amissa caritate, non semper amittuntur fides et spes, quae sunt virtutes supernaturales;—*c)* nec quid aliud quod in ipsis virtutibus intrinsecus recipiatur, quia hoc sine ratione sufficiente ab aliquibus affirmatur.

1265. Sic gratis videntur asserere Salmanticenses, virtutes et earum actus formari per aliquid reale intrinsecum, derivatum ex virtute caritatis. Nam, licet ante exercitium actuale caritatis, aiunt, nihil possit ex ea derivari per efficientiam rigorosam, potest tamen per simplicem dimanationem; eo ferme modo, quo virtutes profluunt ex gratia, et proprietates ex natura. Quod autem sic contingat in praesenti, non absque fundamento asseritur. Quia, quamvis virtutes possent dici formatae seu relatae habitualiter ad Deum, ut finem ultimum, ex sola connotatione virtutis caritatis in eodem subiecto exsistentis; nihilominus haec connotatio, utpote denominatio pure extrinseca, non sufficit ad explicandam vim, quam virtutes continent, efficiendi actus ordinatos in Deum, ultimum finem, ac proinde meritorios vitae aeternae. Quare fatendum est, virtutes formari ante actuale et formale exercitium caritatis, cum haec primo infunditur, per aliquid quod de linea caritatis per simplicem dimanationem ad praedictas virtutes derivatur. Praesertim cum proprium virtutis caritatis sit habere omnes vires animae bene dispositas, sibique subiectas, et fini ultimo subordinatas. Cfr. Salmanticenses, *De carit.* d. 7 dub. 3 n. 48 et 53.

1266. Hoc, inquam, gratis affirmari videtur; siquidem praedicta ordinatio virtutum ad finem ultimum, ipsarumque efficacia eliciendi actus meritorios vitae aeternae, aliter longe facilius statim declarabitur. Unde LORCA, *De carit.* d. 12 n. 5 sententiam istam «commentitiam» appellat. Cfr. RIPALDA, *De carit.* d. 39 s. 2 n. 11 sqq.

Porro scimus caritatem non esse essentiam virtutum, nec partem essentiae, nec aliquod illarum accidens, sed esse virtutem ab aliis virtutibus essentialiter distinctam. Non igitur est proprie forma, sed veluti forma virtutum, propter analogiam quam habet cum forma proprie dicta; cum enim unumquodque habeat a sua forma vim et valorem suum, recte statuitur veluti forma virtutum, illa virtus, a qua ceterae vim et valorem habent in ordine ad finem ultimum.

1267. *Itaque triplex potissimum est ratio, ob quam caritas appellatur forma virtutum. Prima,* quia caritas tribuit eis vim et valorem eliciendi actus meritorios vitae aeternae; qui enim caritatem non habet, poterit quidem elicere actus fidei, spei, ac ceterarum virtutum proprios, mereri autem per hos actus mercedem caelestem non potest. *Secunda,* quia ordinat et dirigit actus virtutum in finem ultimum. Manifestum est enim quod per caritatem ordinantur actus omnium aliarum virtutum ad ultimum finem; et secundum hoc ipsa dat formam actibus omnium aliarum virtutum; caritas enim facit hominem filium Dei adoptivum, et consequenter tribuit ei eiusque actibus quandam moralem dignitatem et meritum apud Deum. *Tertia,* quia caritas nequit esse otiosa, et ideo reliquas virtutes suo famulatui mancipat, imperando et movendo eas ad agendum; cum quibus «*omnia suffert, omnia credit, omnia sperat, omnia sustinet*». 1 COR. 13, 7. Unde dixit Iesus: «*Si quis diligit me, sermonem meum servabit*». IOH. 14, 23. Cfr. S. THOMAS, 2-2 q. 23 a. 8.

1268. *At triplex haec ratio facile reducitur ad unam, scilicet: caritas dicitur forma virtutum, quia tribuit eis illam moralem perfectionem, qua in statu perfecto virtutis constituuntur.* Nam virtus perfecta est illa quae valet producere actus perfectos; actus autem perfectus in praesenti providentia est actus meritorius vitae aeternae; actus vero meritorius vitae aeternae est ille qui ordinatus est in ultimum finem; caritas ergo, ordinando actus reliquarum virtutum ad finem ultimum, confert eis totam istam perfectionem. Nam in moralibus forma actus attenditur principaliter ex parte finis; siquidem principium actuum moralium est voluntas, cuius obiectum et veluti forma est finis; cum autem forma actus consequatur formam agentis, ille actus erit formatus in genere morum, qui

sit bene ordinatus in finem; unde in moralibus quod dat voluntati eiusque actibus ordinem ad finem, id ipsum dat eis etiam formam. Caritas ergo dicitur forma aliarum virtutum, non quidem exemplariter aut essentialiter, sed potius effective, inquantum scilicet omnibus formam imponit, ordinando eas in finem. Cfr. S. THOMAS, 2-2 23 a. 8.

1269. *Sed ulterius quaeritur, in quo consistat haec ordinatio actuum in finem ultimum, quae requiritur et sufficit ut actus sit meritorius vitae aeternae.* Qua de re multiplex inter theologos reperitur sententia:

Prima, quae nulla iam probabilitate gaudet, sentit, solos actus elicitos a caritate esse meritorios praemii substantialis gloriae.

Secunda tenet, ad meritum actus requiri imperium *actuale* caritatis; ita ut actus caritatis concurrat simul cum actu alterius virtutis, et ad illum moveat, ipsumque in Deum propter se dilectum referat.

Tertia exigit imperium caritatis saltem *virtuale;* quatenus, vi actus caritatis transacti, eliciuntur actus aliarum virtutum.

Quarta requirit aliquem actum elicitum a caritate, quo nos nostraque omnia ad Deum, propter se dilectum, aliquando retulerimus; quamvis hic et nunc, dum ponitur actus alterius virtutis, actus caritatis transactus nullum habeat influxum.

Quinta denique, et longe probabilior sententia, docet, nullum alium influxum caritatis esse necessarium ad communicandam rationem meriti actibus aliarum virtutum, praeter illum quo homo constituitur filius et amicus Dei; omnes quippe actus supernaturales, quos filius et amicus Dei, gratia concurrente, efficit, postulant amicabilem retributionem; quam aliunde scimus esse hereditatem aeternam. Legantur quae scripsimus in tractatu de gratia Christi n. 992-1000. [1]

---

[1] Prius tamen audias S. THOMAM, *De malo* q. 9 a. 2: «Considerandum est, quod si aliquis actus non referatur in Deum sicut in finem, potest dupliciter contingere: *Uno modo* ex parte actus, scilicet eo quod ipse actus non est ordinatus in finem; et sic nullus actus inordinatus est referibilis in finem ultimum, sive sit peccatum mortale sive veniale... *Alio modo* contingit ex parte ipsius agentis, cuius scilicet mens non ordinatur actu vel habitu in debitum finem; ex hoc enim sequitur quod actus a tali mente procedens ordinetur in aliquid aliud sicut in ultimum finem; et tunc semper actus humanus qui non refertur in Deum sicut in finem, est peccatum mortale. Dico autem mentem hominis non ordinari in Deum actu vel habitu, quia contingit quandoque quod homo actu non ordinet aliquem actum in Deum, cum tamen actus ille de se non contineat aliquam inordinationem, ratione cuius non sit in Deum referibilis; et tamen quia mens hominis est habitualiter relata in Deum sicut in finem, actus ille non solum non est peccatum, sed etiam est actus meritorius».

Et in 2 dist. 40 q. 1 a. 5: «Ideo in eo qui caret gratia, indifferens est actus humanus ad meritum et demeritum; sed in illo qui gratiam habet, oportet vel meritorium vel demeritorium esse: quia sicut malus erit demeritorius, sic etiam bonus erit meritorius: quia cum caritas imperet omnibus virtutibus, sicut volun-

1270. *Constat praeterea, hominem debere elicere aliquotiens in vita actum caritatis theologicae.* Quocirca damnatae sunt ab Ecclesia sequentes propositiones: «Probabile est, ne singulis quidem rigorose quinquenniis per se obligare praeceptum caritatis erga Deum».—«Tunc solum obligat, quando tenemur iustificari, et non habemus aliam viam, qua iustificari possumus». DB 1156 sq. (1023 sq.). Nunc vero, per actum caritatis homo et omnia opera eius referuntur in Deum propter se et super omnia dilectum. Quae quidem relatio seu ordinatio hominis eiusque actuum in Deum, aliquotiens repetenda, tandiu manet quandiu per peccatum lethale non revocetur. Quare, licet in homine iusto esse possint actus meritorii, qui nec eliciti nec imperati sint a caritate, nihilominus caritas nequit esse diu in homine, quin in actum proprium transeat, et omnes alias virtutes illarumque actus in Deum propter se dilectum referat atque convertat. Quo quidem sensu recte dicitur caritas imperare et dirigere actus aliarum virtutum.

---

tas omnibus potentiis, oportet quod quidquid ordinatur in finem alicuius virtutis, ordinetur in finem alicuius virtutis, in finem caritatis ordinatus remanebit, et ita meritorius erit, et sic comedere et bibere, servato modo temperantiae, et ludere ad recreationem, servato modo eutrapeliae... meritorium erit in eo qui caritatem habet, qua Deum ultimum finem vitae suae constituit». *Ibid.* ad 3: «Dicendum, inquit, quod non solum actus caritatis est meritorius, sed etiam actus aliarum virtutum, secundum quod gratia informantur, licet meritorii esse non possint nisi secundum quod reducuntur in finem caritatis. Non autem oportet quod semper actus in finem illum reducantur, sed sufficit ad efficaciam merendi quod in fines aliarum virtutum actu reducantur; qui enim intendit castitatem servare, etiamsi nihil de caritate cogitet, constat quod meretur si gratiam habet. Omnis autem actus in aliquod bonum tendens, nisi inordinate in illud tendat, habet pro fine bonum alicuius virtutis, eo quod virtutes sufficienter perficiunt circa omnia quae possunt esse bona hominis».

Ex his concludunt aliqui, Divi Thomae sententiam fuisse, nullum in homine iusto esse actum bonum, qui simul non sit meritorius vitae aeternae. At non leve praeiudicium militat contra istam conclusionem, quod eiusdem Doctoris patrocinium sibi etiam vindicent illi qui existimant, solos actus elicitos a caritate, vel saltem ab ea imperatos, esse vere meritorios apud Deum. Miraberis profecto, quod uni eidemque Doctori hae duae sententiae adeo inter se oppositae adscribantur. In 2 dist. 38 q. 1 a. 1 ad 4 legitur: «Dicendum, quod ad hoc quod alicuius actionis finis sit Deus vel caritas, non oportet quod agendo illam actionem aliquis de Deo vel caritate cogitet; nec iterum sufficit quod aliquis in habitu tantum Deum et caritatem habeat... sed oportet quod prius fuerit cogitatio de fine, qui est caritas vel Deus, et quod ratio actiones sequentes in hunc finem ordinaverit, ita quod rectitudo illius ordinationis in actionibus sequentibus salvetur». In 1-2 q. 114 a. 3. ad actum meritorium id unum exigere videtur, quod actus procedat ex gratia Spiritus Sancti moventis, et dignificetur a caritate, quae est in operante. Cfr. *Ibid.* a. 4.

Quare mens S. Thomae reapse dubia est. Unde Sylvius, In 1-2 q. 114 a. 4 q. 2 concl. 2 ait: «Quapropter, si vel q. 2 de malo vel alibi, aliquid his adversum scripserit, hic sententiam suam explicasse, vel etiam mutasse censendus est». Et Mazzella, *De virt. inf.* n. 1357: «Sane, quod nullus in homine iusto possit esse actus naturaliter tantum bonus, ac proinde indifferens ad meritum vitae aeternae, non uni sed pluribus doctrinae capitibus, a D. Thoma evidenter traditis, repugnat: ille ergo, cui Sylvii conclusio non arrideret, sequens D. Thomam in uno, quod non constanter docet, desereret illum in pluribus, quibus constanter adhaeret». Cfr. Wirceb., *Theol.* t. 8 n. 310; Beraza, *De gratia Christi* n. 995.

1271. Hae vero virtutes non possunt vicissim actum caritatis imperare imperio proprie dicto; nam sicut amor finis nequit imperari ex amore mediorum, ita amor caritatis, qui versatur circa summum et ultimum bonum, non potest imperari ab amore aliarum virtutum, quae versantur circa obiectum minus bonum. Porro omnis virtus appetit aliquod bonum honestum; caritas autem appetit illud bonum, quod est exemplar omnium bonorum; aliae ergo virtutes imitantur caritatem in operando. Et in hoc sensu caritas potest dici forma exemplaris virtutum, non ad cuius similitudinem virtutes generentur, sed inquantum ad eius similitudinem quodammodo operantur.

Etenim actus aliarum virtutum ordinantur ultimo ad finem proprium caritatis, quod est eius obiectum, scilicet summum bonum; quia, licet virtutes morales sint immediate circa bona creata, haec tamen bona sunt ordinata in bonum increatum. Similiter dicendum est de virtutibus theologicis, fide et spe. Nam fides ordinatur, tamquam ad terminum, ad visionem Dei intuitivam, quae formaliter est possessio summi boni, beatitudo nostra: spem scimus habere pro obiecto Deum, inquantum est desiderabilis et assequibilis; nemo enim sperat consequi aliquod bonum, nisi quia amat ipsum. Unde patet, omnem virtutem agere ex aliquo amore, et actus omnium virtutum infusarum aliquo vero sensu ordinari in finem proprium caritatis; quae ideo merito potest vocari forma exemplaris virtutum. Cfr. Esparza, *De carit.* q. 41 a. 7 sqq.

1272. *Caritas ergo est radix omnis meriti, quatenus ex ea derivatur in actus aliarum virtutum valor meritorius vitae aeternae.* Et ideo quilibet actus honestus habentis caritatem potest esse meritorius, si referatur ad finem caritatis. Porro actus humanus habet rationem meriti maxime ex duplici fonte: *Primo* quidem et principaliter ex divina ordinatione, qua Deus voluit tale opus ad tale praemium ordinare; Deus autem voluit ordinare opera hominis, quae ex gratia fiunt, ad illud bonum, ad quod homo est per gratiam divinitus ordinatus: *secundo,* ex parte liberae voluntatis voluntarie ac libere operantis. Iam ratio meriti, quoad utrumque fontem, maxime penes caritatem consistit: nam vita aeterna, ad quam destinatus est homo, sita est formaliter in possessione Dei; motus autem humanus in possessionem Dei propriissimus est virtutis caritatis, a qua habent reliquae virtutes quod possint tendere in eundem finem. Unde meritum vitae aeternae primario et per se pertinet ad caritatem, secundario autem ad alias virtutes, quatenus earum actus a caritate informantur. Cfr. S. Thomas, 1-2 q. 114 a. 4.

1273. *Quia ergo omnes actus reliquarum virtutum ordinantur ultimo in finem caritatis, ideo illi latiore quodam sensu dicuntur a D. Thoma imperari a caritate:* «Omnis enim virtus vel potentia superior dicitur movere per imperium inferiorem, ex eo quod actus inferioris ordinatur ad finem superioris; sicut aedificativa imperat caementariae, eo quod actus caementariae artis ordinatur ad formam domus, quae est finis aedificativae; unde cum omnes aliae virtutes ordinentur ad finem caritatis, ipsa imperat actus omnium virtutum, et ex hoc dicitur motor earum. Et quia mater dicitur quae in se accipit et concipit, ideo dicitur caritas mater omnium virtutum, inquantum ex conceptione sui finis producitur actus omnium virtutum; et eadem etiam ratione dicitur radix virtutum. *Ad primum* ergo dicendum, quod licet caritas non det unicuique virtuti propriam speciem, dat tamen unicuique virtuti communem speciem virtutis, secundum quod loquimur de virtute prout est principium merendi». S. THOMAS, *De carit.* q. unic. a. 3.

Quibus omnibus rite perpensis atque intellectis, omnia dicta S. Thomae de necessitate caritatis ad hoc ut actus aliarum virtutum evadant condigni vitae aeternae, absque ullo recursu ad imperium caritatis proprie dictum satis plene enodantur.

1274. *Dices:* Quae hucusque dicta sunt de caritate ut forma virtutum, ea, potius quam caritati, gratiae sanctificanti convenire videntur.

Resp. Si gratia sanctificans non distinguitur re a caritate, nulla ex dictis nascitur difficultas; si vero distinguitur, ut probabilius censemus, caritas tamen potius quam gratia forma virtutum est appellanda: nam dignitas et valor meritorius, qui actibus humanis adest, oritur immediate ex amicitia divina; amicitia autem formaliter consistit in mutua dilectione. Nimirum ex gratia est caritas, ex caritate amicitia, ex amicitia dignitas et valor operum; ergo caritas, potius quam gratia, forma virtutum dici debet.

1275. Porro gratia et caritas, etsi realiter distinguantur, efficiunt nihilominus unum inseparabile vinculum, quo solo creatura cum ultimo suo fine immediate nectitur: virtutes quippe morales versantur circa media ad finem; fides vero et spes respiciunt quidem immediate Deum, sed non sub ratione ultimi finis; quia noster ultimus finis non est Deus, ut non visus neque ut absens, sed ut est in se, quod est obiectum caritatis. Neque fides et spes convertunt perfecte hominem ad Deum, cum possint esse in peccatore. Homo igitur sine gratia et caritate semper est aversus a Deo; cum gratia autem et caritate semper conversus ad Deum,

et consequenter capax efficiendi actus, qui sint quasi totidem gressus in patriam caelestem.

Quapropter et gratia et caritas possunt profecto appellari forma virtutum; cum vero gratia sanctificans sit radix virtutum infusarum, caritas autem una ex virtutibus infusis; cumque sermo sit de virtutibus inquantum talibus, inquantum scilicet sunt principia proxima actuum; nemo non videt, imperfectionem reliquarum virtutum in hac linea supplendam esse formaliter per virtutem caritatis; ac proinde hanc, potius quam gratiam, formam virtutum esse nuncupandam. Cfr. PESCH, *Praelect. dogm.* t. 8 n. 632-650.

THESIS

Caritas aliquo vero sensu est forma omnium virtutum

1276. Prob. Caritas recte dicitur forma omnium virtutum, si plenam rationem virtutis christianae ipsis tribuit. Atqui talis condicio revera purificatur. Nam plena ratio virtutis christianae non habetur, nisi quando virtus valet producere actus meritorios vitae aeternae, i. e. conducentes hominem ad finem ultimum; proprium quippe virtutis est perficere hominem; perfectio autem hominis aestimanda est in ordine ad finem ultimum, ad quem per suos actus tendere debet.

1277. Perfectio virtutis desumitur profecto ex fine, ad quem per virtutem ordinamur. Per virtutes autem ordinamur ad duplicem finem: *proximum* nempe, qui est bonum quod virtus immediate attingit; et *ultimum*, qui est possessio Dei. Caritas tribuit reliquis virtutibus perfectionem virtutis in ordine ad ultimum finem, non vero ad finem proximum; quamvis revera actus qui non ducit hominem ad finem ultimum, nec circa finem proximum possit dici simpliciter perfectus; motus enim humanus qui ultimo sistit et quiescit in bono creato, non est secundum naturam rationalem, quae est destinata ad alium altiorem finem. Atqui sola caritas efficit, ut reliquae virtutes valeant producere actus dignos vitae aeternae, seu conducentes hominem ad finem ultimum. Ergo caritas aliis virtutibus plenam rationem virtutis christianae tribuit.

Ideo fides et spes sine caritate ultimo suo complemento carent, atque virtutes informes et incompletae in ordine ad finem hominis dici solent.

1278. Paulo aliter sic: Caritas iure dicitur forma ceterarum virtutum, si hae omnem suam vim agendi sicut oportet, habent a caritate;

proprium quippe formae est, quod ipsa sit fons et radix omnium virium quae composito inhaerent. Atqui omnes reliquae virtutes vim agendi sicut oportet, id est, in ordine ad finem hominis, a caritate habent: Apostolus enim omnia reliqua dona sine caritate prorsus inutilia pronuntiat; et ad regnum caelorum nihil valere dicit, nisi fidem quae per caritatem operatur. 1 Cor. 13, 1 sqq.; Gal. 5, 6. Ergo caritas omnium virtutum forma iure merito appellatur. Cfr. Valentia, In 2-2 d. 3 q. 1 punc. 3.

ARTICULUS III

DE EFFECTIBUS CARITATIS

1279. *Alii sunt interni, alii vero externi. Inter internos numerantur maxime gaudium, pax, miseratio.* Gaudium ex amore causatur vel propter praesentiam boni amati, vel propter praesentiam boni in persona amata; et hoc secundum maxime pertinet ad amorem benevolentiae, quo aliquis gaudet de amico prospere se habente, etiamsi sit absens. Dicitur plenum dupliciter: *Uno modo* ex parte rei de qua est gaudium, quando scilicet est tantum gaudii, quantum res ipsa meretur; et sic de Deo solum gaudium, quod Deus habet de seipso, est plenum. *Alio modo* gaudium potest dici plenum ex parte gaudentis: gaudium autem comparatur ad desiderium, sicut quies ad motum; sed quies est plena cum nihil restat de motu; unde tunc gaudium est plenum, cum nihil restat desiderii; quod nonnisi in patria inveniri potest, ubi gaudium beatorum non solum est plenum, sed etiam superplenum, quia boni adeptio superabit desiderium; siquidem «*oculus non vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit, quae praeparavit Deus iis qui diligunt illum*». 1 Cor. 2, 9.

1280. *Pax est tranquillitas nata ex consensione appetitionum.* Oponitur ergo dissensioni; quae esse potest tum inter voluntates duorum vel plurium hominum, tum inter diversos appetitus unius eiusdemque hominis. Pax igitur duplicem importat unionem: *una* est secundum conformitatem voluntatis propriae cum voluntate aliena; *altera*, secundum ordinationem propriorum appetituum in unum. Utramque efficit caritas: *primam* quidem quatenus diligimus proximos sicut nosmetipsos, et volumus implere voluntatem eorum sicut voluntatem nostram; *alteram*, quatenus diligimus Deum ex toto corde, omnia referentes in ipsum; et sic omnes appetitus nostri feruntur in unum.

At sicut datur appetitus vere boni et apparenter boni, sic etiam datur pax vera et pax apparens; vera autem esse nequit nisi circa ap-

petitum vere boni, quia omne malum, etsi secundum aliquid appareat bonum, ideoque appetitum ex aliqua parte quietet; habet tamen multos defectus, quibus appetitus nequit non esse inquietus et turbatus; pax itaque vera nequit esse nisi in bonis, appetentibus bona. Sicut autem bonum habetur dupliciter, perfecte scilicet et imperfecte, ita etiam pax vera alia est perfecta, alia imperfecta. Perfecta oritur ex possessione summi boni, per quam omnes appetitus uniuntur quietati in uno, estque propria beatorum; imperfecta vero datur in hac mortali vita, ubi sunt plura, tam intrinseca quam extrinseca homini, quae tranquillitati animi necessario repugnant.

1281. *Miseratio, seu misericordia, est alienae miseriae in nostro corde compassio, qua utique si possimus, subvenire compellimur.* S. Augustinus, *De civ. Dei* l. 9 c. 5, ML 41, 261. Unde miseratio proprie est ad alterum, non autem ad seipsum, nisi secundum quandam similitudinem. Cum igitur miseratio sit *compassio* super miseria aliena, in tantum aliquis miseretur, inquantum de miseria aliena dolet; cumque dolor sit de malo proprio, in tantum aliquis de miseria aliena dolet, inquantum miseriam alienam apprehendit ut suam. Quod dupliciter potest contingere: *Uno modo* per solam unionem affectus, quae facit ut bona et mala amicorum consideremus ut propria; *alio modo* per unionem realem, quatenus scilicet persona miserans similem miseriam experta est, aut saltem subicitur periculo experiendi eam. «Et inde est etiam, quod senes et debiles et formidolosi sunt magis misericordes; e contrario autem illi qui reputant se esse felices et in tantum potentes, quod nihil mali putant se posse pati, non ita commiserentur». S. Thomas, 2-2 q. 30 a. 2.

1282. Miseratio non physice sed solum moraliter provenit ex caritate; nam ob specialem rationem et difficultatem in ea contentam, specialem postulat virtutem a caritate realiter distinctam. Quae quidem virtus adeo pretiosa est, ut, quatenus exsistit in Deo, ipsa caritate nobilior censeatur; licet, quatenus est in homine, perfectionem caritatis non adaequet.

Re quidem vera, aliqua virtus potest dici maxima omnium dupliciter: *Uno modo* secundum se; *alio modo,* per comparationem ad subiectum virtutis. Secundum se misericordia est profecto maxima inter virtutes: misericordiae enim est defectus aliorum sublevare, ignorantes docere, errantes corrigere, lapsos erigere, tristes consolari, captivos redimere, consilium necessitantibus praebere, paenitentibus indulgere, esurientibus subvenire, pluraque alia, quae sane propria sunt superioris.

Unde misereri ponitur tamquam proprium Deo, qui omnipotentiam suam parcendo maxime et miserando manifestat. *Orat. Dom. X post Pentec.*

1283. Quod si misericordia consideretur per comparationem ad subiectum eius, tunc opus est distinctione: Si enim ille qui misericordiam habet, est maximus, ita ut nullum supra se, et omnes sub se habeat, qualis est Deus; tunc misericordia est maxima virtus, non solum secundum se, sed etiam relate ad subiectum, in quo est: si vero hoc subiectum sit aliqua creatura, quae proculdubio habet Deum superiorem; tunc caritas, per quam Deo unitur, est potior quam misericordia, per quam proximorum defectus supplentur; maius quippe et melius est coniungi Deo, quam aliorum defectus sublevare; nam per caritatem assimilamur Deo secundum quod sumus ei per affectum coniuncti; per misericordiam autem assimilamur Deo secundum similitudinem operationis. Attamen inter virtutes, quae ad proximum pertinent, potissima est misericordia, uti ex actibus eiusdem patet; supplere enim defectum alterius, inquantum tale, semper est superioris ac melioris. Cfr. S. Thomas, 2-2 q. 30 a. 4.

1284. *Inter effectus externos caritatis recensentur beneficentia, eleemosyna, correctio fraterna.* Beneficentia, vi vocis, nihil aliud importat, quam benefacere. Sumitur tum pro bono externo in gratiam alicuius facto, tum pro operatione externa in beneficium proximi posita propter Deum. In primo sensu beneficentia convenit omnibus virtutibus quae sunt ad alterum; in altero autem sensu beneficentia est effectus solius caritatis, cuius est benefacere proximis propter Deum iuxta illud: «*Filioli mei, non diligamus verbo, neque lingua, sed opere et veritate*». 1 Ioh. 3, 18.

1285. *Eleemosyna graece idem sonat ac latine misericordia; definiturque opus quo datur aliquid indigenti ex compassione propter Deum.* Unde dare eleemosynam proprie est actus misericordiae; cum vero misericordia sit effectus caritatis, sequitur eleemosynam procedere, mediante misericordia, ex virtute caritatis. Eleemosynae spirituales, ceteris paribus, meliores sunt, quam corporales; attamen in sacris litteris sic laudantur corporales, ut eis vis quoque redimendi peccata adscribatur: «*Quoniam eleemosyna ab omni peccato et a morte liberat, et non patietur animam ire in tenebras*». Tob. 4, 11. Ne tamen existimes, eleemosynis absque vera caritate formaliter redimi peccata; quia «*et si distribuero in cibos pauperum omnes facultates meas, et si tradidero corpus meum ita ut ardeam, caritatem autem non habuero, nihil mihi prodest*». 1 Cor. 13, 3.

Sensus itaque est, per eleemosynas redimi peccata quatenus inser-

viunt iustis et peccatoribus: illis ad satisfaciendum pro poenis peccatorum remissorum et ad obtinenda uberiora auxilia gratiae, quibus in iustitia accepta perseverare valeant; his vero ad flectendam divinam misericordiam, quae ipsorum misereatur, eisque conferat gratias efficaces, quibus convertantur et vivant.

1286. *Correctio fraterna est sermo, quo quis, sive rogando, sive admonendo, sive reprehendendo, sive alio debito modo, proximum a peccato avertere conatur.* Peccatum alicuius spectari potest, tum quatenus est nocivum ei qui peccat, tum quatenus vergit in malum aliorum, qui tali peccato laeduntur vel scandalizantur, tum quatenus redundat in nocumentum boni communis, cuius iustitia per peccatum hominis perturbatur. Duplex igitur est correctio delinquentis: *Una* quidem quae respicit remedium peccati, inquantum est malum ipsius peccantis: *altera* quae respicit remedium peccati inquantum est malum aliorum, praesertim communitatis.

1287. *Prior* est proprie fraterna correctio, quae ordinatur ad emendationem delinquentis et sic est actus caritatis, quia removere malum alicuius est eiusdem virtutis ac procurare bonum eius; procurare autem bonum fratris ad caritatem pertinet; *altera* vero correctio est actus iustitiae, cuius est conservare rectitudinem unius ad alterum. *Prior* pertinet ad quemlibet qui caritatem habet, sive sit subditus sive praelatus; *altera* autem pertinet ad solos praelatos, quibus non solum est officium admonendi, sed etiam corrigendi puniendo. *Prior* debet omitti quando aestimatur non profutura; *altera* vero non est omittenda propter turbationem eius, qui corripitur; tum ut, si propria sponte nolit se ad bonam frugem recipere, poenis tamen coactus a novis peccatis committendis desistat; tum ut, si incorregibilis sit, provideatur saltem bono communi, et unius exemplo alii deterreantur. Itaque bonus iudex non omittit ferre sententiam iustam in sontem criminis reum, ob timorem turbationis, quae exinde praevidetur secutura. Cfr. S. Thomas, 2-2 q. 23 a. 6.

ARTICULUS IV

DE PERFECTIONE CHRISTIANA

1288. Perfectum dicitur id, cui nihil deest ex bonis quae ipsi conveniunt. Nobis autem in hac misera vita degentibus multa desunt ex bonis, ad quae divinitus destinati sumus. Illa itaque perfectio absoluta, quae in complexu omnium bonorum nobis convenientium consistit, in futuram gloriam reservatur. Sermo igitur est de sola perfectione rela-

tiva, quae simul cum miseriis huius vitae consistere potest. Cfr. S. Augustinus, *De perfect. iust.* c. 8; *C. duas epist. pelag.* l. 3 c. 7 n. 17, ML 44, 299 sqq. 600.

1289. *Perfectio haec dupliciter accipi solet: secundum habitum et secundum studium.* Perfectus secundum habitum ille est, qui habet habitum gratiae et caritatis. Perfectus vero secundum studium, ille qui studium suum deputat ad vacandum Deo et rebus divinis, praetermissis aliis, nisi quantum necessitas praesentis vitae requirit. Perfectio secundum habitum vocatur a multis sanctitas; perfectio vero secundum studium, perfectio simpliciter. Hac distinctione inter sanctitatem et perfectionem facta, poterit profecto evenire, ut ex duobus unus sit sanctior, alter vero perfectior. Unde colligitur primo, posse aliquando contingere ut homo perfectus cadat paulatim ex statu perfectionis, et imperfectus simpliciter evadat, etiamsi nullum committat peccatum mortale, et consequenter eandem gratiam sanctificantem absque ulla diminutione retineat. Colligitur secundo, posse aliquem minus perfectum in hac vita ad perfectiorem beatitudinem in altera pervenire. In quo nullum sane est inconveniens, quia vera sanctitas apud Deum, et ius ad aeternam beatitudinem, attenditur secundum gradus gratiae et caritatis; perfectio autem huius vitae attenditur secundum affectum et dispositionem hominis ad serviendum Deo in hac vita cum promptitudine, facilitate ac vitae puritate. Cfr. Suarez, *De relig.* tr. 7 l. 1 c. 4 n. 12.

1290. *Profecto mensura sanctitatis, quae etiam iustitia dicitur, ex doctrina Patrum, attenditur secundum gradus caritatis:* «Caritas ergo incohata, incohata iustitia est; caritas provecta, provecta iustitia est; caritas magna, magna iustitia est; caritas perfecta, perfecta iustitia est; sed caritas de corde puro et fide non ficta, quae tunc maxima est in hac vita, quando pro illa ipsa contemnitur vita». S. Augustinus, *De nat. et grat.* c. 70, ML 44, 290.

Ratio est, quia unusquisque fit sanctus per unionem cum Deo, qui est ipsa sanctitas per essentiam; haec autem unio formaliter habetur per caritatem, nam qui manet in caritate, in Deo manet, et Deus in eo. 1 Ioh. 4, 16. Alia ratio est, quia ex caritate sicut ex radice pullulant omnes reliquae virtutes: «Ut enim multi arboris rami ex una radice prodeunt, sic multae virtutes ex una caritate generantur. Nec habet aliquid viriditatis ramus boni operis, si non manet in radice caritatis. Praecepta ergo dominica et multa sunt et unum: multa per diversitatem operis, unum in radice dilectionis». S. Gregorius M., *In evang.* hom. 27 n. 1, ML 76, 1205.

1291. Suarez, *De relig.* tr. 7 l. 1 c. 4 n. 10 loquens de perfectione christiana docet, nullam certam intensionem caritatis habitualis ad hanc perfectionem esse necessariam, ac subinde nec solam intensionem, etiam magnam, ad hanc perfectionem sufficere; quamvis, ceteris paribus, haud quidem parum ad illam conferat. Potest enim contingere, inquit, ut aliquis habeat habitum gratiae et caritatis valde intensum, et tamen non habeat mortificatas passiones, nec actus perfectos virtutis ordinarie efficiat, sed in servitio Dei negligenter se gerat, saepiusque venialiter peccet. Quem quidem hominem nemo dicet esse perfectum, vel perfectionem christianam esse assecutum. E contra vero fieri potest, ut aliquis habens caritatem minus intensam, moderatos habeat affectus, peccata vel levissima vitare curet, longum tempus in oratione ad Deum fervidus impendat, constanter secundum virtutem operetur, ac proinde in statu perfectionis sit. Itaque haec perfectio, a qua homines dicuntur perfecti, non habitus intensionem, quamvis et haec ad illam iuvare possit, sed aliam dispositionem personae postulat, quae, tum ex studio vitandi quaevis peccata utcumque levia, tum ex diligente sollicitudine serviendi fideliter Deo, tum ex aliis qualitatibus consurgit. Perfectus igitur appellatur non is qui tantum habitum caritatis habet, utcumque intensum, sed qui constanter operatur id ad quod caritas urget. Unde huiusmodi perfectio dici solet etiam *fervor caritatis*. Hic autem fervor non est passio quaedam vel motus appetitus sensitivi, sed dispositio voluntatis ad recte diligenterque operandum ea quae Deo placent.

1292. *Non est idem esse perfectum et esse in statu perfectionis.* Status quippe perfectionis est ratio vivendi exterius cognita cum quadam obligatione et immobilitate. Illi itaque dicuntur esse in statu perfectionis qui prosecutionem perfectionis spiritualis, tamquam proprium munus et officium sui status, in Ecclesia profitentur. Tales sunt religiosi et episcopi: quorum illi sunt in statu perfectionis assequendae; hi vero in statu perfectionis exercendae: illi quia voto se adstringunt relinquendi saecularia, ut liberius Deo vacent; hi autem quia constituuntur pastores gregis christianae, quorum est ponere animam suam pro ovibus suis. Ioh. 10. Potest igitur accidere, ut aliquis sit perfectus, et non sit in statu perfectionis; et e contra, ut sit in statu perfectionis, et tamen non sit perfectus, sed valde imperfectus. Cfr. S. Thomas, 2-2 q. 184 a. 5; Suarez, *De relig.* tr. 7 l. 1 c. 5. 14.

PARS III

De virtutibus moralibus

1293. Nota 1. *Inter virtutes morales sunt aliquae quae dicuntur principales vel etiam cardinales.*

Dicuntur *principales,* tum prae virtutibus intellectualibus, quatenus sunt istis perfectiores, et perfectum est imperfecto *principalius;* tum prae aliis virtutibus moralibus, quatenus versantur circa materiam *principalem* in genere morum. Sic in actibus rationis practicae, praecipuum est bene praecipere, quod facit *prudentia;* in actionibus ordinatis ad alterum, praecipuum est dare unicuique quod ei debetur, quod obtinet *iustitia;* inter passiones appetitus irascibilis, praecipuae sunt timor et audacia circa pericula mortis, quibus moderandis ponitur *fortitudo;* denique inter passiones appetitus concupiscibilis, praecipuae sunt delectationes secundum tactum, quibus coercendis ponitur *temperantia.*

Dicuntur *cardinales,* similitudine ducta ex cardine ostii, per quod introitur domum; sunt quippe veluti cardines, quibus tota vitae humanae honestas vertitur, qua domum nostram caelestem ingredimur. Cardinale vero idem est ac principale; cardo quippe in ostio est aliquid praecipuum, quia ostium in eo firmatur et volvitur ab eoque dependet quoad usum. Huiusmodi profecto sunt virtutes cardinales, quae in humanae vitae consuetudine praecipuum usum habent: adeo ut, sicut ostium non potest convenienter moveri sine cardine, sic nec vita hominis honesta sine virtutibus cardinalibus. Cfr. Sylvius, In 1-2 q. 61 a. 1.

1294. Nota 2. *Quatuor sunt virtutes cardinales.*

Nam S. Ambrosius, In Lc. l. 5 n. 62 ait: «Et quidem scimus virtutes esse quatuor cardinales: temperantiam, iustitiam, prudentiam, fortitudinem». ML 15, 1653.

S. Gregorius M., *Moral.* l. 2 c. 49, n. 76, in *Iob.* 1, 18 sq. scribit: «In quatuor vero angulis domus ista consistit, quia nimirum solidum mentis nostrae aedificium, prudentia, temperantia, fortitudo, iustitia sustinet. In quatuor angulis domus ista subsistit, quia in his quatuor virtutibus tota boni operis structura consurgit. Unde et quatuor paradisi flumina terram irrigant, quia dum his quatuor virtutibus cor in-

funditur, ab omni desideriorum carnalium aestu temperatur. Sed nonnumquam dum menti ignavia subripit, prudentia frigescit; nam cum fessa torpet, ventura non providet. Nonnumquam dum nonnulla menti delectatio subripit, temperantia nostra marcescit; inquantum enim ad delectationem praesentium ducimur, in tantum minus ab illicitis temperamus. Nonnumquam se timor cordi insinuat, et vires nostrae fortitudinis turbat; et eo minores contra adversa exsistimus, quo quaedam perdere immoderatius dilecta formidamus. Nonnumquam vero amor suus se menti ingerit, eamque latenti motu a rectitudine iustitiae divertit; et quo se totam auctori reddere negligit, eo in se iustitiae iuri contradicit. Ventus ergo vehemens quatuor angulos domus concutit; dum fortis tentatio occultis motibus quatuor virtutes quatit; et quasi quassatis angulis domus eruitur, dum pulsatis virtutibus conscientia turbatur». ML 75, 592.

1295. Re quidem vera, tot numerantur virtutes cardinales, quot sunt in homine potentiae perficiendae in ordine ad bonum, prompte, facile, delectabiliter operandum. Huiusmodi autem potentiae sunt quatuor, scilicet: intellectus practicus, qui perficitur per *prudentiam;* voluntas, quae in ordine ad bonum alterius perficitur per *iustitiam;* irascibilis, cuius timor et audacia temperantur per *fortitudinem;* concupiscibilis, cuius motus inordinati cohibentur per *temperantiam.* Quatuor istae virtutes sanant saltem ex parte totidem vulnera, quae naturae humanae per peccatum Adae inflicta fuere: prudentia enim sanat ignorantiam intellectus practici; iustitia sanat malitiam voluntatis in ordine ad alterum; fortitudo sanat infirmitatem irascibilis; temperantia sanat effrenationem concupiscibilis.

1296. Profecto iustitia originalis maxime consistebat in ordinatione rationis ad Deum per donum gratiae et caritatis, et in ordinatione concupiscibilis et irascibilis ad rationem per donum integritatis. Peccavit homo, et peccando exuit se donis iustitiae acceptae. Quo factum est, ut facultates hominis destituerentur illo ordine, quo antea erant perfectissime ordinatae. Quae quidem destitutio, vulneratio naturae appellari consuevit. Cum vero facultates hominis, virtutum capaces, numerentur quatuor; *ratio* scilicet, in qua est prudentia; *voluntas,* in qua est iustitia; *irascibilis,* in qua est fortitudo; *concupiscibilis,* in qua est temperantia; quatuor quoque sint oportet praecipua vulnera naturae: vulnus *ignorantiae,* seu destitutio perfectae ordinationis intellectus ad verum, praesertim practicum; vulnus *malitiae,* seu destitutio perfectae ordinationis

voluntatis ad bonum; vulnus *infirmitatis,* seu destitutio perfectae ordinationis irascibilis ad arduum; vulnus *concupiscentiae,* seu destitutio perfectae ordinationis concupiscibilis ad delectabile secundum mensuram rationis.

1297. Haec quatuor vulnera, toti humanae naturae ex peccato primi hominis inflicta, gravescunt in dies per peccata personalia, quae ex propria sua voluntate homines committunt; quatenus et ratio hebescit, et voluntas indurescit, et irascibilis languescit, et concupiscibilis exardescit. Iam vero, quatuor his vulneribus medendis sunt totidem medicamina, virtutes scilicet quae cardinales dicuntur. Cfr. S. THOMAS, 1-2 q. 85 a. 5; BERAZA, *De Deo elevante* n. 866 sq.

1298. Nota 3. *Quatuor virtutes cardinales realiter distinguuntur ab invicem.*

Porro virtutes cardinales duplici modo accipi possunt: *Primo,* quatenus significant aliquid commune omnibus virtutibus; omnis quippe virtus debet esse *prudens, iusta, moderata, fortis.* Unde discretio in quovis actu virtuoso dicitur *prudentia;* rectitudo, qua homo facit quod debet in quacumque materia, dicitur *iustitia;* firmitas in agendo contra quamlibet arduitatem, dicitur *fortitudo;* moderatio, qua quis se gerit in quibuscumque rebus, dicitur *temperantia.* Et iuxta hanc significationem prudentia, iustitia, fortitudo, temperantia, non sunt virtutes ab invicem realiter distinctae (38).

Alio modo accipi possunt quatenus perficiunt et disponunt potentias ad agendum circa *specialem* aliquam materiam, ita ut habitus disponens rationem ad recte praecipiendum de agendis, dicatur *prudentia;* habitus disponens voluntatem ad recte se habendum circa operationes alteri debitas, dicatur *iustitia;* habitus disponens irascibilem ad firmiter standum contra mortis pericula, dicatur *fortitudo;* habitus disponens concupiscibilem ad reprimendas delectationes tactus, dicatur *temperantia.* Et sic sumptae, prudentia, iustitia, fortitudo, temperantia, sunt virtutes speciales, realiter ab invicem distinctae, etsi una sine aliis consistere nequeat.

1299. Quae quidem distinctio manifesto patet ex eo quod prudentia subiectatur in intellectu, iustitia in voluntate, fortitudo in irascibili, temperantia in concupiscibili. Adde, quod prudentia respicit imperium, iustitia debitum, fortitudo timores propter pericula mortis, temperantia delectationes tactus. Hoc argumento plures theologi contendunt proba-

re, virtutes cardinales realiter distingui non solum ab invicem, sed etiam a ceteris sibi annexis. Virtutes enim cardinales, inquiunt, suum speciale obiectum habent, nempe illud quod est praecipuum in materia morali quam respiciunt quatuor animae potentiae, in quibus virtutes morales subiectantur. Cfr. BARRÉ, *De virt.* t. 2 n. 152. Vide ea quae diximus sub n. 1295 sqq.

1300. Nota 4. *In homine iusto tot sunt virtutes morales infusae, quot sunt aut esse possunt acquisitae.*

Ratio est, quia omnis actus moralis ordinabilis per virtutem acquisitam in finem honestum naturalem, est quoque ordinabilis per virtutem infusam in finem supernaturalem. Igitur sicut per virtutes acquisitas homo recte disponitur in ordine naturae circa ea quae sunt ad finem naturalem, sic in ordine gratiae disponatur oportet per virtutes infusas circa ea quae sunt ad finem supernaturalem. Cum autem virtutes supernaturales consequantur gratiam sanctificantem, necesse est, ut, simul cum gratia, infundantur non solum quae virtutibus iam acquisitis, si quae sunt, verum etiam quae omnibus aliis virtutibus, quas homo acquirere potest, correspondent.

1301. Quod quidem valet, etiamsi ex aliqua suppositione accidentali exercitium virtutis impossibile reddatur. Puta v. g. parvulum, necnon et adultum, qui materia alicuius virtutis careat; potest enim accidere ut alicui homini virtuoso suppetat materia unius virtutis, desit autem materia alterius; sicut pauperi, cui adest sane materia temperantiae, abstinentiae, patientiae, deest tamen materia magnificentiae, liberalitatis, illarumque quae in magnis sumptibus et honoribus exercentur: similiter qui virginitatem amisit, caret materia huius virtutis, carnis scilicet integritate, licet habeat materiam aliarum virtutum, quibus fortasse est decoratus. Attamen talis homo potest habere id quod est formale in virginitate, propositum nempe voluntatis, sincerum et ex se efficax praedictae integritatis conservandae, si hoc esset possibile: sicut pauper potest in dispositione animi habere propositum munifice sese gerendi, si hoc sibi competeret; et qui prosperitate fruitur, potest habere animum praeparatum ad adversa patienter perferenda; sine qua praeparatione nequit consistere virtus. Cfr. S. THOMAS, 2-2 q. 152 a. 3 ad 2.

1302. Nota 5. *Circa subiectum virtutum moralium multiplex datur sententia.*

Prima tenet, omnes virtutes morales, si una excipiatur prudentia, quae est in ratione, *formaliter* subiectari in appetitu rationali; in appe-

titu autem sensitivo tantum *materialiter,* quatenus nimirum sunt in eo aliqui habitus non habentes veram rationem virtutis, per quos refrenantur passiones a virtutibus quae sunt in voluntate. *Secunda* omnes virtutes morales ad passiones moderandas ponit in appetitu sensitivo, nullam autem virtutem nullumque habitum in voluntate. *Tertia* admittit habitus correspondentes tum in voluntate tum in appetitu inferiore; qui habitus veram rationem virtutis habent. *Quarta* asserit virtutes morales simpliciter dictas, etiam infusas, esse in appetitu inferiore; in voluntate autem esse habitus veram rationem virtutis non habentes, qui virtutibus appetitus inferioris correspondent, easque dirigunt. *Quinta* denique docet, virtutes naturales acquisitas esse quidem in appetitu sensitivo, minime vero virtutes supernaturales infusas, quae non nisi in parte animae superiore exsistere valent.

1303. *Primam partem* huius ultimae sententiae tradit S. Thomas, 1-2 q. 56 a. 4. Nam irascibilis et concupiscibilis, inquit, dupliciter possunt spectari: *Primo* secundum se, inquantum sunt partes appetitus sensitivi, absque ullo respectu ad rationem; et hoc modo proculdubio nequeunt esse subiectum virtutis. *Secundo* inquantum participant rationem, quatenus nimirum natae sunt oboedire rationi; et sic possunt profecto esse subiectum virtutis humanae: appetitus namque sensitivus, prout subest rationi, est principium actus humani, qui secundum regulam virtutis esse debet. Liquet praeterea, in irascibili et concupiscibili esse aliquas virtutes ponendas, quia actus, qui progreditur ab una potentia secundum quod est mota ab alia, non potest esse perfectus nisi utraque potentia sit rite disposita ad actum. Cum vero bona dispositio potentiae motae attendatur secundum conformitatem ad potentiam moventem, quae in hoc casu est ratio; virtus, qua irascibilis et concupiscibilis bene disponuntur, nihil est aliud, quam quaedam habitualis conformitas appetitus ad rationem.

Alteram partem indicat idem S. Doctor, *Ibid.* c. 6, confirmaturque ita: Virtutes per se infusae disponunt potentiam ad actus intrinsece supernaturales; appetitus autem sensitivus nullum actum intrinsece supernaturalem elicere valet. Praeterea virtus per se infusa est accidens potentiae entitative supernaturale; sed nullum accidens entitative supernaturale potest subiectari in subiecto materiali, quale est potentia sensitiva; ergo virtutes per se infusae nequeunt esse tamquam in subiecto in appetito sensitivo.

1304. Quapropter in hac tanta opinionum varietate haec verisimiliora putamus: *a)* virtutes morales per se infusas esse tantum in volun-

tate; *b)* virtutes etiam acquisitas, quae sunt ad alterum, esse quoque in sola voluntate; *c)* habitus acquisitos circa bonum proprium esse vere ac proprie virtutes in appetitu sensitivo; *d)* non esse in voluntate virtutes circa bonum proprium voluntatis, ut S. THOMAS l. c. docet; quandoquidem voluntas, nisi passiones impediant, iam est ultimo perfecta ad bonum proprium prompte et facile attingendum; ad passiones autem refrenandas ponuntur virtutes in appetitu sensitivo. Contraria tamen sententia, quam multi tuentur, solida probabilitate gaudet. Cfr. VALENTIA, In 1-2 d. 5 q. 2 punc. 2.

Notandum, nos hic agere de virtutibus cardinalibus cum suis partibus, non solum prout sunt naturales et acquisitae, sed etiam prout sunt supernaturales et infusae; quae a prioribus, ut supra dictum est (n. 18) multipliciter distinguuntur.

CAPUT I

DE PRUDENTIA

Quatuor veniunt perpendenda, scilicet: de natura, de partibus, de muneribus prudentiae, et denique de vitiis eidem oppositis. Quae totidem articulis breviter exponemus.

ARTICULUS I

DE NATURA PRUDENTIAE

1305. Nomen hoc, *prudentia*, ortum habere videtur a porro videndo. Prudens enim dicitur «quasi porro videns; perspicax enim est, et incertorum praevidet casus». S. ISIDORUS, *Etymol.* l. 10 n. 202 litt. P, ML 82, 388. Secundum latissimam eius acceptionem sumitur aliquando prudentia pro quavis notitia veri, maxime pro ea quae aliquo modo ad recte vivendum pertinet. Quo sensu scripsit TULLIUS, *De inventione* l. 2 c. 53: «Prudentia est rerum bonarum et malarum et utrarumque scientia». Et S. AMBROSIUS, *De officiis ministr.* l. 1 c. 24 n. 115 de prudentia ait: «quae in veri investigatione versatur, et scientiae plenioris infundit cupiditatem». ML 16, 57. At secundum significationem minus latam prudentia sumi solet pro cognitione practica, quae moribus dirigendis proxime deservit. Et in hoc altero sensu triplex distinguitur prudentia:

1306. *Prima* est prudentia falsa, per similitudinem dicta; cum enim prudens sit ille qui recte disponit ea quae sunt agenda propter aliquem finem bonum, ille qui recte disponit media ad finem aliquem malum,

dicitur habere prudentiam falsam; cuiusmodi est prudentia de qua APOSTOLUS, *Rom.* 8, 6: «*Nam prudentia carnis mors est*», quae scilicet finem constituit in delectatione carnis. *Secunda* est prudentia quidem vera, sed imperfecta: vera, quia adinvenit media congruentia ad bonum; *imperfecta,* vel quia hoc bonum non est finis totius humanae vitae, sed alicuius negotii particularis, quemadmodum dicitur negotiator prudens, miles prudens; vel quia deficit in principali actu prudentiae qui est praecipere efficaciter; puta cum aliquis recte consiliatur, et bene iudicat etiam de his quae pertinent ad totam vitam, sed non efficaciter praecipit. *Tertia* est prudentia vera et perfecta, quippe quae recte consiliatur, iudicat et praecipit ea quae ad bonum finem totius vitae obtinendum requiruntur.

Prima est in solis peccatoribus. *Secunda,* quae est imperfecta propter defectum actus principalis, etiam non nisi in peccatoribus est; quae vero est imperfecta propter finem particularem, tam in iustis quam in peccatoribus esse potest. *Tertia* denique, quae sola dicitur prudentia simpliciter, et de qua hic loquimur, est in solis iustis. [1]

1307. *Prudentia est virtus specialis intellectus practici, proxime directiva actuum humanorum in particulari, in ordine ad supremum finem vitae humanae; quae definiri potest:* RECTA RATIO AGIBILIUM.

1.° *Est virtus.* Est enim habitus bonus, quo intellectus redditur aptior ad inquirendum, percipiendum et praecipiendum id, quod secundum rectam rationem homo agere debet. Est virtus non *secundum quid* tantum, sed etiam proprie et *simpliciter talis;* quia non solum perficit facultatem, verum etiam dat bonum usum eius; prudentia enim, praeter *inquisitionem* et *perceptionem* veritatis practicae, importat *imperium* exsequendi rem agibilem moraliter bonam. Cum enim prudentia compleat rationem practicam, oportet ut illam perducat ad id quod est perfectum et ultimum in ratione practica. Perfectum autem et ultimum in ratione practica est praecipere seu imperare illud, quod hic et nunc est homini

[1] *Nec dicas:* Prudens dicitur qui est bene consiliativus; sed plures sunt iusti, qui non sunt bene consiliativi, sed necesse habent regi consilio alieno; ergo non omnes iusti habent prudentiam.—Nam iusti, qui indigent consilio alieno, in hoc sibi ipsis consulere sciunt, quod aliorum requirant consilia, et bona a malis consiliis discernant. Ceterum prudentia acquisita acquiritur repetitione actuum; et ideo indiget ad sui generationem frequenti experientia et longo tempore; unde, docente Angelico, in iuvenibus esse nequit. Prudentia vero infusa infunditur a Deo simul cum gratia sanctificante; ideoque in parvulis baptizatis et in amentibus iustis est quidem quoad habitum, non vero quoad actum; in aliis autem, qui recte ratione utuntur et sunt in statu gratiae, est etiam quoad actum, saltem circa ea quae sunt de necessitate salutis. Augetur et perficitur sicut et reliquae virtutes, dicente Apostolo: «*perfectorum autem est solidus cibus; eorum qui pro consuetudine exercitatos habent sensus ad discretionem boni ac mali*». HEBR. 5, 14.

agendum. Ideo ceteri actus prudentiae, consultare scilicet et de consultis bene iudicare, nisi per efficax imperium reducantur ad opus, tamquam steriles ac imperfecti reputari solent.

Unde merito notat S. Thomas, quod perfectio artis consistit in iudicando, perfectio vero prudentiae in praecipiendo. Et ideo qui sciens et volens peccat in arte, habens tamen rectum iudicium, reputatur melior artifex, quam ille qui peccat nolens ex defectu iudicii. At e converso accidit in prudentia: imprudentior enim est qui peccat volens, deficiens in principali actu prudentiae, qui est praecipere, quam qui peccat nolens ob defectum boni iudicii. Cfr. S. Thomas, 2-2 q. 47 a. 8. Quare de prudentia, tamquam de vera virtute, loquuntur Scriptura, Patres, Scriptores omnes. Cfr. Prov. 3, 13; Sap. 6, 1; 8, 7; Mt. 10, 16; 1 Petr. 4, 7; S. Augustinus, *De mor. Eccl.* l. 1 c. 15; S. Gregorius M., *Moral.* l. 2 c. 49 n. 77; Cassianus, *Coll.* 1 c. 23; *coll.* 2 c. 2. ML 32, 1322; 49, 520. 525; 75, 592 sq.

1308. 2.° *Est virtus specialis.* Quia prudentia naturalis et acquisita realiter distinguitur tum a *synderesi,* tum a scientia morali, quae maiorem cum ea similitudinem habere videntur; a fortiori igitur erit ab aliis habitibus naturalibus realiter distincta: prudentia autem supernaturalis et infusa discriminatur pariter tum *a fide,* tum a donis *intellectus, sapientiae, scientiae, consilii.*

Profecto distinguitur a *synderesi,* quia haec manifestat prima principia universalia legis naturae; prudentia vero iudicat de agibilibus particularibus, eisque convenientem mensuram adsignat.

Distinguitur a *scientia,* quae est de universalibus, nec postulat appetitum rectum; prudentia vero est de particularibus, et praesupponit appetitum ordinatum per alias virtutes secundum rationem.

Distinguitur a *fide,* quae se habet in ordine supernaturali, sicut synderesis in ordine naturali; sicut ergo principia synderesis sunt directiva prudentiae acquisitae, ita principia fidei sunt directiva prudentiae infusae. Accedit quod fides magna ex parte sit speculativa, non dirigat *immediate* nostras actiones, neque postulet rectum affectum nisi circa auctoritatem primae veritatis; prudentia vero christiana est omnino practica, dirigit immediate actiones nostras, et supponit fidem rectumque affectum erga ultimum finem obtinendum.

Distinguitur a donis *intellectus, sapientiae* et *scientiae,* quia haec dona versantur circa veritates pure speculativas aut speculativo-practicas in genere consideratas; prudentia vero circa veritates practico-practicas, quatenus nempe sunt hic et nunc agendae.

Distinguitur a dono *consilii*, quod, licet iudicet de agendis, eaque referat in Deum, hoc tamen non efficit inquirendo et discurrendo, sicut efficit prudentia, sed instinctu ipsius Spiritus Sancti, quasi consiliantis et iudicantis.

Distinguitur etiam ab *arte*, tum quia ars est virtus *secundum quid* tantum, prudentia vero virtus *simpliciter* talis; tum quia ars versatur circa operabilia externa, quae *factibilia* dicuntur; prudentia vero circa operabilia interna, quae *agibilia* vocantur. Cfr. Lessius, *De virt. card.* l. 1 c. 1 n. 13 sq.

1309. 3.° *Est virtus intellectus practici.* Sedem huius virtutis propriam esse intellectum, cum ipsum nomen prudentiae, tum communis hominum sensus aperte demonstrat. Cum autem prudentia, secus ac virtutes mere intellectuales, veritatem non apprehendat ut in ea ultimo sistat, sed ut virtutes partis appetitivae moveat ad bene operandum; manifestum est, prudentiam esse virtutem intellectus *practici*. Unde merito dicitur prudentia respicere opus honestum, *primo*, ut obiectum cognoscibile; et sic respicit illud sub ratione veri; *secundo*, ut finem operabilem, et sic respicit illud sub ratione boni; prudentia enim non considerat opus honestum ut in eius veritate cognita sistat, sed ut illud per virtutes morales operetur, quia bonum. Cfr. Lessius, *De virt. card.* l. 1 c. 1 n. 11.

1310. 4.° *Est virtus proxime directiva actuum humanorum in particulari.* Haec verba ponuntur ut prudentia apertius secernatur tum a scientia morum, quae veluti scientia practica consideratur, tum potissimum ab arte, quae etiam circa factibilia versatur. Quod quidem discrimen facile ostenditur, perpensa definitione artis et prudentiae. Profecto ars est recta ratio *factibilium;* prudentia vero est recta ratio *agibilium:* est autem discrimen inter *facere* et *agere;* quia, si stricte loquamur, *facere* est actio transiens ad exteriora, sicut aedificare, secare et plura huiusmodi; *agere* autem est actio immanens, sicut cognoscere, velle, videre, audire, et omnes ceteri actus qui remanent in ipso agente, a quo eliciuntur. Sic igitur se habet prudentia ad istos actus humanos, sicut se habet ars ad factiones exteriores; utraque enim est recta ratio respectu illorum, ad quae comparatur.

Nunc vero, sicut in speculativis recta ratio seu rectitudo rationis dependet a principiis ex quibus ratiocinando procedit, sic etiam in actibus humanis recta ratio dependet ex finibus, quos in agendo intendit; quia in practicis rebus se habent fines, sicut principia in specula-

tivis. Ideo prudentia, cuius est regere actus humanos, qua tales, praesupponit appetitum bene ordinatum circa finem; quod obtinetur per virtutem moralem: ars vero, cum non intendat bonum actum humanum, sed bonum dumtaxat opus artificiale, non praesupponit appetitum rectum. Inde quoque est, quod melior sit artifex qui peccat volens, quam qui peccat nolens; imprudentior autem sit qui peccat volens, quam qui peccat nolens; rectitudo enim voluntatis est de ratione prudentiae, non vero de ratione artis. Ergo prudentia est virtus ab arte toto caelo distincta.

1311. 5.° *In ordine ad supremum finem vitae humanae.* Quibus verbis distinguitur prudentia *simpliciter* dicta a prudentia *secundum quid* seu restricta ad aliquam particularem materiam, eo nempe sensu quo dicitur v. g. prudens dux, prudens gubernator. Quae quidem prudentia, si ab ultimo fine praescindat, ad artem potius quam ad virtutem prudentiae est revocanda. Nam prudentia, de qua agimus, est virtus bene consiliativa de his quae pertinent ad totam hominis vitam, et maxime ad ultimum finem eius; quae vero ad artem vel peritiam aliquam particularem restringitur, praebet consilium de his dumtaxat quae ad fines proprios istius artis spectant. Unde aliqui, quia sunt bene consiliativi in rebus bellicis vel civilibus, dicuntur prudentes duces, prudentes gubernatores, non vero prudentes simpliciter; hoc enim nomine illi soli appellari merentur, qui de his quae ad totam vitam conferunt, bene consiliantur.

1312. 6.° *Est recta ratio agibilium.* Duplex est ratio agibilium. *Una* quidem generalis, qualis est synderesis, fides, lex: haec enim exhibent normam obiectivam, quam prudentia in directione actuum humanorum respicere debet. *Altera* particularis, consistens in applicatione normae obiectivae ad casus particulares. Quae rursus spectari debet dupliciter: Primo *habitualiter*, quatenus est apta dispositio intellectus practici ad bene consiliandum, iudicandum, praecipiendum de agibilibus, prout suadent diversae circumstantiae temporis, loci, personarum, quae hic et nunc occurrunt. Secundo *actualiter*, quatenus est iudicium quo iudicatur de convenientia vel disconvenientia alicuius rei agibilis cum norma agendi obiectiva. Priori modo sumpta est virtus prudentiae; sumpta altero modo est actus eius, qui coincidit cum conscientia *recta*.

Cum prudentia sit vera virtus moralis, iudicium eius semper est rectum et moraliter bonum, etiamsi propter errorem speculativum versetur aliquando circa obiectum materialiter malum. Nam prudentiae est iudicare secundum cognitionem, quam intellectus speculativus habet

de re agibili et de norma moralitatis. Si igitur intellectus speculativus iudicat, v. g. non esse legem prohibentem hodie esum carnis; *recte* iudicat prudentia, licitum esse hic et nunc manducare carnem, etiamsi de facto manducatio haec sit hodie vetita. *Agibilia* autem, quae respicit prudentia, sunt actus humani in ordine ad finem moraliter bonum. Induunt quoque rationem agibilium operationes externae, sed praecise quatenus imperatae a voluntate. Cfr. S. THOMAS, 2-2 q. 47.

1313. *Obiectum prudentiae, sicut cuiusvis alterius virtutis, aliud est materiale, aliud formale.* Obiectum materiale sunt omnia illa agibilia quae a libero dependent arbitrio, quaeque cum recta ratione conformantur. Huiusmodi sunt actus omnium aliarum virtutum, qui *medium rationis,* a prudentia praestitutum, aliquo modo participant. Quare haud immerito dici potest, bonum virtutis quasi per essentiam reperiri in ipsa prudentia; in aliis autem virtutibus moralibus, quasi per participationem; ex quibus illa erit perfectior, quae magis ad prudentiam appropinquet. Quamvis enim unaquaeque virtus intendat se conformare rationi, nihilominus invenire et praecipere, qualiter virtus in operando attingat medium rationis, ad prudentiam pertinet.

Unde prudentia distinguitur a reliquis virtutibus moralibus in eo quod prudentia respiciat actiones honestas etiam sub ratione *veri,* ut superius dictum est; eius enim est considerare et iudicare, quaenam actiones sint vere honestae, quaenam tantum apparenter, quaenam aperte inhonestae; reliquae vero virtutes morales respiciunt actiones honestas tantum sub ratione *boni;* siquidem inclinant in eas tamquam in bonum proprium naturae rationalis. Cfr. LESSIUS, *De virt.* l. 1 c. 1 n. 11; SALMANTICENSES, *Arbor praedic.* n. 37.

1314. Obiectum autem formale est ipsum *medium rationis,* ponendum in obiecto materiali; quod medium aliae virtutes morales respiciunt ut regulatum a prudentia, et ideo attingunt illud sub sola ratione *boni,* ut aliquid nempe conveniens appetitui recto: prudentia vero respicit illud sub ratione *veri,* ut aliquid nimirum conforme principiis synderesis aut fidei, et ordinat illud in finem appetitui recto convenientem, ut dictum est. Unde agibilia sunt materia prudentiae, inquantum sunt obiectum rationis, scilicet sub ratione veri; sunt autem materia aliarum virtutum moralium, inquantum sunt obiectum appetitus, scilicet sub ratione boni.

1315. *Prudentia ex parte supponit alias virtutes, ex parte dirigit eas.* Nam prudentia supponit appetitum bene ordinatum in finem; homo

quippe secundum quod est affectus circa finem, sic de eo practice iudicare solet; unde, si appetitus est habitualiter inordinatus et aversus a fine appetendo, iudicium practice-practicum de eo quod hic et nunc est eligendum, raro, haud numquam, erit moraliter rectum. Iam vero ordinatio appetitus in finem debitum habetur per virtutes. Ergo supponit eas quoad rectam *intentionem* finis. Cum vero agitur de recta *electione* eorum, quae ad hunc finem assequendum conferunt, tum prudentiae est dirigere appetitum, ne a via deflectatur.

1316. *Ideo prudentia est virtus omnino necessaria ad bene moraliter vivendum.* Nam bene vivere idem est ac bene operari. Ut autem aliquis bene operetur, non solum debet attendere quid faciendum sit, sed etiam quomodo sit faciendum, ne scilicet faciat ex impetu passionis, sed ex recta electione. Cum autem electio versetur circa ea quae sunt ad finem, ad rectam electionem duo saltem requiruntur; finis videlicet debitus, et id quod ad finem debitum convenienter ordinatur. Oportet itaque ut homo sit erga utrumque recte dispositus, tum scilicet erga finem, tum etiam erga ea quae sunt ad finem. Erga finem convenienter disponitur homo per virtutem quae perficit appetitum, cuius obiectum est bonum seu finis. Erga ea quae sunt ad finem, disponitur homo per virtutem quae perficit rationem; quia considerare et eligere ea quae ducunt ad finem, sunt actus rationis. Virtus autem perficiens rationem ad huiusmodi actus est prudentia. Ergo prudentia est virtus necessaria ad recte vivendum.

1317. *Obi.* De ratione virtutis est, quod non possit esse principium nisi actus boni. Bonum autem intellectus est verum. Si ergo prudentia esset vera virtus intellectus, ea numquam posset esse principium actus falsi, seu numquam posset falli. Atqui, teste experientia, prudentia aliquando fallitur. Ergo prudentia non est vera virtus intellectus.

Resp. Prudentia in proprio suo iudicio nec fallitur nec falli potest. Nam qui prudenter agit, debet, antequam agat, considerare sufficienter *agibile*. Qua consideratione praemissa, etiamsi intellectus fallatur existimando invincibiliter, *agibile* illud esse honestum, cum revera sit in se inhonestum; non tamen fallitur iudicando, illud *agibile* in his adiunctis respectu huius hominis sic affecti esse honestum. Error igitur est in solo iudicio speculativo, quod non est iudicium prudentiae; non autem in iudicio practice-practico, quod est proprium prudentiae. Profecto, quamvis aliqua actio sit in se et absolute turpis, potest tamen eadem actio esse relative honesta, immo et obligatoria, relate nempe ad hominem

qui inhonestatem actionis invincibiliter ignorat, eamque speculative existimat esse ponendam.

1318. Re quidem vera, licet obiectum intellectus semper sit verum, verum autem intellectus speculativi aliter accipitur, ac verum intellectus practici; nam verum intellectus speculativi accipitur per conformitatem intellectus ad rem; et quia intellectus speculativus non potest *infallibiliter* conformari cum rebus contingentibus, sed solum cum necessariis, ideo nulla datur virtus intellectualis perficiens talem intellectum circa contingentia, sed circa necessaria tantum. E contra, verum intellectus practici accipitur per conformitatem ad appetitum rectum circa operabilia; et quia haec operabilia non sunt necessaria, sed contingentia, dependentia nempe a voluntate, a qua possunt fieri vel non fieri; ideo nemo non videt, praedictam conformitatem intellectus practici ad appetitum rectum non esse in necessariis, sed in solis contingentibus, sive haec sint agibilia interna sive factibilia externa. Quare circa sola contingentia ponitur virtus in intellectu practico: circa factibilia, ars; circa agibilia, prudentia. Quamvis ergo aliquando contingat, rem, circa quam versatur prudentia, aliter se habere ac prudens existimat, non idcirco tamen iudicium prudentiae est falsum, quia talis falsitas non est intellectus practici, sed speculativi; iudicium autem prudentiae est iudicium intellectus practici, quo, omnibus perpensis, iudicat hunc actum hic et nunc esse ponendum. Cfr. S. Thomas, 1-2 q. 57; Sylvius, In 2-2 q. 47 a. 4 quaer. 2.

ARTICULUS II

DE PARTIBUS PRUDENTIAE

1319. Nota 1. *Totum dividi solet in integrale, potentiale et potestativum.*

Totum *integrale* dicitur respectu partium, quae, inter se unitae, rem completam atque integram constituunt. Sic corpus humanum respectu capitis, brachiorum, crurium, ceterorumque membrorum, est totum integrale; cuius partes pariter *integrales* vocantur.

Totum *potentiale* dicitur respectu partium, quas non actu sed potentia continet; quale est idea universalis per ordinem ad inferiora quae sub illa comprehenduntur; v. g. *animal* respectu hominis et bruti; *homo* respectu Petri et Pauli ac ceterorum individuorum, de quibus totum hoc praedicari potest. Cum autem id, de quo aliquid praedicatur, sit *subiectum* orationis, ideo partes hae dicuntur *subiectivae.*

Totum *potestativum* dicitur respectu virium seu potentiarum quibus instruitur, et quarum singulae non nisi imperfecte atque incomplete participant virtutem seu potestatem *totius*. Exemplum habes in anima humana respectu potentiae vegetativae, sensitivae, intellectivae; quae partes animae vocari solent, et quarum nulla seorsim sumpta participat totam animae virtutem. Huiusmodi partes dicuntur *potentiales* seu *potestativae*.

1320. Nota 2. *In qualibet virtute cardinali distinguuntur partes integrales, subiectivae et potentiales.*

Integrales illae dicuntur quae sunt veluti membra heterogenea unius eiusdem virtutis totalis; illae nimirum quae, etsi virtutem essentialiter non constituant, ad perfectum tamen illius exercitium omnino requiruntur. Igitur partes virtutis integrales non sunt concipiendae veluti quaedam entitates ex quibus ipsa virtutis essentia coalescat, sed tamquam dispositiones aut functiones aut virtutes secundariae, quas necesse est concurrere, ut opus virtutis principalis perfectum evadat. Sic ad actum perfectum prudentiae requiruntur sine dubio *circumspectio, cautio, providentia*.

Partes *subiectivae* se habent ad virtutem, sicut species ad genus. Sunt itaque quasi species virtutis principalis, de quibus haec essentialiter praedicatur; sicut animal praedicatur de homine, de leone, de equo. Tales sunt v. g. iustitia *commutativa, distributiva, legalis,* respectu virtutis cardinalis iustitiae.

Denique partes *potentiales* alicuius virtutis dicuntur quaedam functiones aut virtutes minus principales cum illa conexae, sive quia ordinantur ad actus minus principales in eadem materia, sive quia in modo moderandi appetitum assimilantur modo quem habet virtus principalis; ita tamen ut ratio huius virtutis plene et perfecte in illis non inveniatur, licet aliquando perfectionem eius ex aliis capitibus possit superare. Huiusmodi sunt respectu virtutis iustitiae, v. g. *religio,* qua redditur Deo cultus latriae debitus; *paenitentia,* qua redditur Deo debita satisfactio; *pietas* qua debitus cultus redditur parentibus.

Partes integrales prudentiae.

1321. Memoria, qua recordantur facta praeterita, quorum experimento haud parum illustratur prudentialis consultatio.

1322. Ratio, qua hic non significatur facultas ratiocinandi, sed potius ipsa ratiocinatio, seu applicatio principiorum generalium ad par-

ticularia agibilia; qua applicatione fit, ut syllogismus prudentialis recte efformetur et conclusio clare apprehendatur.

1323. INTELLECTUS, qui non sumitur pro ipsa facultate intellectiva, nec pro habitu principia generalia, sive speculativa sive practica, percipiendi; sed pro recta cognitione et aestimatione, non quidem principii generalis, v. g. *malum est vitandum,* sed rei particularis, circa quam versatur electio, v. g. *hoc est malum.* Unde in syllogismo prudentiali *maior* est principium synderesis seu fidei; *minor,* cognitio rei particularis agibilis; *conclusio,* imperium prudentiae. Verbi gratia: Malum est vitandum. Atqui haec actio particularis hic et nunc est mala. Ergo haec actio est vitanda. Ubi *minor* apprehenditur per *intellectum,* qui est pars integralis prudentiae. Haec autem recta cognitio et aestimatio de re particulari agibili dicitur quoque *bonus sensus.* Nam ipsa recta aestimatio de fine particulari dicitur et *intellectus* et *sensus.* Dicitur intellectus inquantum est alicuius principii; dicitur sensus inquantum est particularis: hoc autem non intellegitur de sensu particulari, quo cognoscimus propria sensibilia, sed de sensu interiore, quo de particulari iudicamus.

1324. DOCILITAS, quae importat et affectum et promptitudinem ad suscipiendum ab aliis, qui experimentum de agibilibus habent, practica documenta circa agibilia. Quae, cum sint adeo inter se diversa, maxime ob diversa adiuncta in quibus homines reperiri solent, non possunt omnia ab uno homine sufficienter considerari. Quapropter in his quae iudicium prudentiae spectant, maxime indiget homo alios in consilium adhibere, praesertim seniores, qui propria experientia sanum intellectum circa agibilia adepti sunt. Unde et in sacris litteris dicitur: «*Ne innitaris prudentiae tuae*». PROV. 3, 5. «*In multitudine presbyterorum prudentium sta, et sapientiae illorum ex corde coniungere*». ECCLI. 6, 35. Hoc autem pertinet ad docilitatem, quod quis humiliter petat et grato animo suscipiat consilium aliorum; et ideo merito numeratur docilitas inter partes prudentiae.

1325. SOLLERTIA, quae est aptitudo intellectus ad inveniendum prompte et per seipsum, maxime dum aliquid ex improviso occurrit, id quod hic et nunc agere aut omittere oportet. Sicut homo per docilitatem bene se habet ad procurandam ex aliis rectam agibilium aestimationem, ita per sollertiam bene se habet ad praedictam aestimationem per semetipsum assequendam; sollers tamen non ita sibi fidere debet, ut docilitatem parvi pendat; sollertia enim, si sola sit, multum periculi habet.

1326. PROVIDENTIA, qua agibilia bene praevidentur et recte ordinantur ad debitum finem. Haec recta ordinatio ad finem importat rectitudinem consilii et iudicii et praecepti, sine quibus recta ordinatio ad finem esse non potest. Providentia est pars principalis prudentiae, quia quandocumque multa requiruntur ad unum, necesse est, ut unum eorum sit principale, ad quod cetera omnia referantur. Quare in quolibet toto bene ordinato oportet ut sit una pars praedominans, et veluti formalis, a qua totum unitatem assumat. Nunc vero, inter omnes partes prudentiae principalior est providentia, quae est ratio ordinis ad finem; nam reliqua omnia, quae ad prudentiam requiruntur, ad hoc maxime sunt necessaria, ut aliquid ordinetur ad finem. Quocirca ipsum nomen prudentiae originem duxit a providentia, sicut a sua parte principaliore.

1327. CIRCUMSPECTIO, quae consistit in sedula attentione, qua, ea quae ordinantur ad finem, conferuntur cum omnibus quae hic et nunc circumstant; ne, licet in se bona, ratione tamen circumstantiarum, evadant mala et incongrua ad assequendum finem intentum.

1328. CAUTIO, qua praecaventur mala, maxime externa, quae rei agibili admisceri possunt. Cum enim saepe contingat, ut bonis misceantur mala, et per haec impediantur illa, caute consideranda sunt mala, ne assecutio finis intenti retardetur aut etiam impediatur.

Ex his octo partibus integralibus prudentiae, quinque priores pertinent ad prudentiam, inquantum est cognoscitiva; reliquae vero tres pertinent ad eam, inquantum est praeceptiva seu applicativa cognitionis ad opus. Ratio huius diversitatis patet ex analysi eorum quae in prudentia continentur. Nam circa cognitionem tria sunt consideranda: *Primo* quidem ipsa cognitio, quae, si sit praeteritorum, est *memoria;* si sit praesentium, vocatur *intellectus. Secundo,* acquisitio cognitionis; ad quam, si fiat per disciplinam, requiritur *docilitas;* si per inventionem, *sollertia. Tertio,* usus cognitionis, quatenus prudens ex cognitis procedit ad alia cognoscenda; et ad hoc requiritur *ratio.* Ratio autem, ut recte aliquid praecipiat, debet illud ordinare in debitum finem, et ad hoc datur *providentia;* debet attendere animum ad circumstantias, et ad hoc datur *circumspectio;* debet vitare impedimenta, et ad hoc datur *cautio.* Cfr. S. THOMAS, 2-2 q. 48 sq.

1329. Partes subiectivae prudentiae.

Partes subiectivae prudentiae sunt species eius diversae. Duae autem sunt praecipuae species prudentiae: *una* est prudentia, qua quis regit

seipsum, vocaturque *monastica; altera* est prudentia, qua quis regit multitudinem, et appellatur *polyarchica*. Quae, secundum diversas species multitudinis, subdividur: in *oeconomicam,* qua regitur familia, et in *politicam,* qua regitur societas ex pluribus familiis constans. Prudentia autem politica, si spectetur in gubernante, subdividitur in *monarchicam, aristocraticam* et *democraticam,* iuxta tres celebres regiminis formas. Sin vero consideretur in subditis, dicitur prudentia *politica* simpliciter; omnes quippe, cum subditi tum superiores, quatenus membra societatis, debent se recte habere in ordine ad bonum *publicum,* ad quod per prudentiam *politicam* disponuntur.

Qui vero societatem gubernant, ad bonum publicum per prudentiam *regnativam* specialius aptantur; et ideo *regnativa* comparatur ad *politicam,* sicut ars architectonica ad eam quae manu operatur. Prudentia denique *militaris* est illa quae ordinat agibilia ad bonum commune exercitus.

1330. Hic tamen notandum est: *a)* solam prudentiam monasticam seu personalem esse absolute et simpliciter prudentiam; aliam vero quamlibet, sine personali, esse prudentiam tantum secundum quid (1311);—*b)* praedictas species prudentiae posse probabiliter ulterius in alias species, vel potius partes quasi integrales, dispertiri;—*c)* prudentiam personalem debere splendescere etiam in functionibus aliarum, quotienscumque munera illarum sint homini exercenda. Sic quae paterfamilias per prudentiam oeconomicam ordinat ad bonum familiae, eadem per prudentiam personalem debet ordinare ad bonum honestum proprium, ad hoc nempe ut officio suo satisfaciat. Idem dicas de prudentia politica sub quacumque forma consideretur. Quoniam homines, dum rempublicam administrant, iudicia exercent, militares functiones obeunt, vel quaevis alia officia publica exsequuntur, non solum debent intendere bonum societatis, sed etiam satisfacere suo officio, et sic obtinere proprium ultimum finem; quod sane ad prudentiam pertinet personalem. Cfr. S. THOMAS, 2-2 q. 50.

1331. Partes potentiales prudentiae.

Tres numerantur, scilicet; *eubulia,* qua *inveniuntur* agibilia ad finem honestum consequendum; *synesis,* qua *iudicantur* agibilia secundum leges *communes; gnome,* qua huiusmodi agibilia secundum *altiora principia iudicantur.* Porro, praeter iudicia generalia circa finem, quae per synderesim aut fidem suggeruntur, tres sunt actus necessarii ad perfectam ordinationem agibilium in finem debitum, nempe: *consilium,*

iudicium, imperium. Iam ad rectificandum consilium ponitur *eubulia,* quae, iuxta vim vocis, idem est ac *bene consiliativa;* ad rectificandum iudicium ponuntur *synesis* et *gnome,* quarum prima iudicat secundum leges communes, et ideo est directiva iustitiae legalis; altera vero iudicat secundum rationem naturalem contra tenorem verborum legis, sed iuxta mentem legislatoris, et ideo est directiva *epicheiae.* Nam universales regulae in rebus practicis patiuntur multas exceptiones. Hae autem exceptiones, quoniam verbis legum comprehendi non possunt, relictae sunt iudicio hominum prudentium. Hoc vero iudicium, quo de illis iudicatur, vocatur *gnome,* quod latine sententia benigna verti potest. Quod quidem generatim petitur ex altiore consideratione, quae suadet, legem litteraliter sumptam hic et nunc non esse servandam. Imperium denique, ad quod tam consilium quam iudicium ordinantur, est actus immediate positus ab ipsa prudentia. Cfr. GONET, *De virt.* d. 1 a. 1 n. 8; LESSIUS, *De virt.* l. 1 c. 2 dub. 3 n. 15.

1332. Si quaeras, an *eubulia, synesis* et *gnome* sint tres habitus a prudentia realiter distincti, duas reperies inter theologos sententias. Affirmativa sententia hoc nititur argumento. Actus diversi, in quibus non est eadem ratio bonitatis, postulant habitus realiter distinctos. Atqui actus rationis ordinati ad opus, sunt eiusmodi; nam ex alio fit homo bene consiliativus, ex alio bene iudicativus, ex alio bene praeceptivus, uti patet ex eo quod ista aliquando ab invicem separantur. Ergo unus habitus est eubulia, per quem homo fit bene consiliativus; alius synesis, per quem homo fit bene sensatus; alius gnome, per quem homo fit bene perspicax in iudicando de agibilibus, praeter regulas communes, secundum aliqua altiora principia, quae non attingit synesis.

1333. *Si dicas,* actus humanos, propter quos sunt virtutes, praecipue specificari a fine, eubuliam autem, synesim, gnomen, prudentiam, ad eundem ordinari finem, *Resp.* Revera diversi actus ordinantur ad eundem finem ultimum, sed diverso modo; alii enim ordinantur mediate, alii vero immediate: nam praecedit consilium, sequitur iudicium, subsequitur praeceptum. Praeceptum itaque immediate ordinatur in ultimum finem; iudicium vero et consilium, tantum mediate; quae tamen habent quosdam proximos fines: consilium quidem, inventionem eorum quae sunt agenda; iudicium autem, certitudinem. Ergo ex obiectione non concluditur, eubuliam, synesim, gnomen, prudentiam, non esse diversos habitus realiter inter se distinctos, sed solummodo tres priores ordinari ad prudentiam, sicut virtutes secundariae ordinantur ad virtu-

tem principalem. Sic prudentia est quidem bene consiliativa, at non quia bene consiliari sit immediate actus eius, sed quia hunc actum elicit mediante virtute sibi subiecta, quae est eubulia: prudentiae ergo est bene consiliari *imperative;* eubuliae autem, *elicitive.* Cfr. S. THOMAS, 2-2 q. 51 a. 1 sq.; SYLVIUS, In 2-2 q. 51 a. 2 ad 2; BARRÉ, *De virt.* t. 2 n. 161.

1334. *Nihilominus contrariam sententiam plures theologi tuentur.* Dicunt enim, eubuliam, synesim, gnomen, non esse habitus a prudentia realiter distinctos, sed esse ipsam prudentiam inadaequate sumptam, quatenus nimirum ad hanc vel illam functionem sese extendit. Nam proprium prudentiae, inquiunt, est inquirere media ad finem idonea. Sed hoc fit bona consultatione bonoque iudicio. Ergo bene consiliari, beneque iudicare, sunt actus qui ab ipsa virtute prudentiae eliciuntur. Nec satisfacis si dicas, consultationem et iudicium esse actus proprios prudentiae, quatenus imperantur ab hac virtute.—Nam consultatio de mediis ad finem proprie non imperatur a prudentia, sed a cognitione et amore finis. In qua cognitione finis non tam cernitur prudentia, quam synderesis; prudentia autem cernitur primo in consultatione, si bene fiat. Bona ergo consultatio est prima functio, in qua prudentia elucet.

Quod etiam recte iudicare, sive secundum leges communes earumque fines, quod facit *synesis,* sive secundum altiorem considerationem, quod facit *gnome,* sit actus elicitus a prudentia, ex eo patet quod per hunc actum prudentia imperat voluntati, eamque et potentias inferiores in exsecutione dirigit. Ita LESSIUS, *De virt.* l. 1 c. 2 dub. 3 n. 13 cum multis.

1335. Quanti momenti sit *synesis,* ex eo patet quod multi homines, etsi bene *consiliativi,* nesciunt tamen de consiliatis recte iudicare. Quod ex triplici defectu potissimum contingit: *primo,* ex mala dispositione potentiae cognoscitivae ad veras species rerum suscipiendas; *secundo,* ex falsis pravisque iudiciis, quibus saepe praeoccupatus est animus; *tertio,* ex perversa appetitus dispositione; de agibilibus enim communiter iudicamus secundum dispositionem appetitus.

Rectum iudicium in hoc consistit, quod intellectus apprehendat rem prout est in se. Quod quidem provenit ex eo quod intellectus sit ad hoc bene dispositus: sicut speculum, si sit bene dispositum, exhibet formas corporum prout sunt; si vero sit male dispositum, apparent in eo imagines distortae. Quod autem intellectus sit bene dispositus ad recipiendas impressiones rerum easque exprimendas prout sunt in se,

evenit tum ex ipsa intellectus natura, tum ex iugi exercitio eius, tum ex munere divinae gratiae. Idque obtinetur: *directe,* ex parte ipsius intellectus, inquantum induit se veris et rectis praeiudiciis, et exuit se a pravis, si qua habeat; quod fit per synesim: *indirecte,* ex bona dispositione partis appetitivae, quae in rectitudinem iudicii maxime influere solet. Virtutes morales bene disponunt partem appetitivam hominis, sed circa fines; synesis autem respicit ea quae sunt ad finem. Cfr. S. Thomas, 2-2 q. 51 a. 5 ad 1; Lessius, *De virt.* l. 1 c. 2 dub. 3.

ARTICULUS III

DE MUNERIBUS PRUDENTIAE

1336. Recensentur tria, scilicet: *bene consultare, bene iudicare, bene praecipere.* Ut vero hi actus bene fiant, fieri debent cum ea diligentia, quam condicio personae et negotii momentum postulant. Nemo quippe dicitur prudens, qui sive in consultando sive in iudicando sive in exsequendo non adhibet diligentiam debitam. Et propter hoc scribit S. Augustinus, *De mor. eccl.* l. 1 c. 25 n. 46: «Quid amplius de moribus disputem? Si enim Deus est summum hominis bonum, quod negare non potestis, sequitur profecto quoniam summum bonum appetere est bene vivere, ut nihil sit aliud bene vivere, quam toto corde, tota anima, tota mente Deum diligere: a quo exsistit, ut incorruptus in eo amor atque integer custodiatur, quod est temperantiae; et nullis frangatur incommodis, quod est fortitudinis; nulli alii serviat, quod est iustitiae; vigilet in discernendis rebus, ne fallacia paulatim dolusve subrepat, quod est prudentiae». ML 32, 1330; J 1538.

Sollicitus dicitur quasi *sollers citus,* ille nimirum qui ex quadam animi sollertia citus est ad exsequenda ea quae sunt agenda. Oportet itaque operari *cito* consiliata, consiliari autem *lente;* quod sane est hominis prudentis; et ideo sollicitudo pertinet ad prudentiam. Cfr. S. Thomas, 2-2 q. 47 a. 9; S. Isidorus Hisp., *Etym.* l. 10 n. 244 litt. S, ML 82, 393, ubi ait: «Sollicitus, quia sollers et citus atque irrequietus».

1337. *Primum* itaque munus prudentiae est bene consultare, examinando circumstantias, inquirendo media idonea, ad hoc ut homo in agendo attingat *medium rationis,* seu agat secundum virtutem, quod est finis prudentiae. *Secundum* est iudicare de inventis per consultationem, concludere nempe ex consiliatis quid, quomodo, quando, ubi, quibusque aliis adiunctis agendum sit, ut opus evadat virtuosum: v. g. in iustitia, quid, quantum, quando, cui sit restituendum; in temperantia, quantum,

quomodo, quando, ubi, delectabilibus utendum; et sic de ceteris virtutibus. *Tertium* est imperare exsecutionem. Quod quidem imperium, iuxta plures thomistas, est actus intellectus realiter distinctus a iudicio, et necessarius ut voluntas moveatur ad actum; etsi enim intellectus iudicet hoc esse faciendum, nisi per alium actum dicat voluntati, *fac hoc,* voluntas nihil agere valet; posito tamen hoc imperio, voluntas non potest non illi obtemperare.

1338. *Alii tamen theologi probabilius censent, huiusmodi imperium non esse necessarium, immo esse eversivum libertatis.* Quapropter quando dicitur prudentiae esse *imperare,* non debet intellegi imperium proprie dictum, nisi sermo sit de prudentia *polyarchica,* quae subditos dirigit ad finem communitatis; sed dicitur imperare, quia prudentiae est praescribere quid et quomodo sit agendum, et movere voluntatem, ut agat. Merito tamen dicitur prudentia imperare, tum quia praescribere quid agendum, et movere alios ut agant, est proprium superioris et imperantis; tum quia pari ratione dicitur ratio imperare appetitui, et anima corpori. Cum igitur proprium prudentiae sit, instar superioris, statuere quid agendum, et movere voluntatem ut agat, et dirigere eam in actione, recte profecto dicitur munus prudentiae, et quidem principale, esse imperare.

Hinc sequitur, tale imperium fieri formaliter per ipsum actum iudicii, quo prudens iudicat, hoc hic et nunc esse faciendum. Igitur imperium efficax prudentiae formaliter consistere videtur in causalitate, quam actus iudicii practici habet in actum voluntatis. Etenim ex parte intellectus iudicium practice practicum sufficere videtur ad movendam voluntatem. Quae si renuat, praedictum iudicium non habebit rationem imperii efficacis.

1339. *Dices:* Virtus moralis, perficiens appetitum, versatur circa finem; prudentia vero tantum circa ea quae sunt ad finem. Atqui virtus, quae respicit finem, debet imperare virtutibus, quae respiciunt ea quae sunt ad finem. Ergo non prudentia virtutibus moralibus, sed potius virtutes morales debent imperare prudentiae.

Resp. Dicendum, quod etiam virtutes morales aliquo modo imperant prudentiae. Mutuus quippe influxus, qui est inter potentias, idem etiam considerandus est inter virtutes ipsarum. Iam vero intellectus movet voluntatem ad exercitium et speciem actus, ostendendo rem agibilem, affirmando rem esse agendam, praescribendo modum quo fieri debeat. Vicissim voluntas movet intellectum ad actum, volendo efficaciter ut rem attentius consideret, et ita applicando eum ad exercitium

actus. Quocirca prudentia imperat virtutibus moralibus, movendo eas ex parte obiecti non solum ad exercitium, sed etiam ad speciem actus; et e contra virtutes morales imperant prudentiae, applicando eam ex parte subiecti ad exercitium actus.

Attamen potius dicitur prudentia imperare virtutibus moralibus, quam virtutes morales imperare prudentiae. Ratio autem est, tum quia motio voluntatis, ac proinde et virtutis moralis, incipit ab intellectu, in quo est prudentia, nihil enim volitum quin praecognitum; tum quia motio intellectus prudentis est nobilior; hic enim movet voluntatem ad modum finis specificantis actum; voluntas vero movet intellectum ad modum applicantis extrinsecus ad exercitium. Quare motio intellectus est necessaria ad omnem actum voluntatis; ad actum autem intellectus non semper praerequiritur motio ex parte voluntatis.

1340. *Ex hoc mutuo influxu intellectus in appetitum, et appetitus in intellectum, colligitur, prudentiam in suis functionibus pendere ordinarie a virtutibus moralibus.* Quia, ut diximus, prudentiae est consultare ac iudicare de agibilibus. Atqui unusquisque iudicat ordinarie prout est affectus: sic iracundus facile iudicat, vindictam hic et nunc esse sibi convenientem; avarus, pecuniam; impudicus, voluptatem; et sic de ceteris; continere autem se in his rebus secundum medium rationis, non apprehendunt isti ut sibi conveniens hic et nunc, sed tantum in genere et pro alio tempore, aliisve adiunctis. Cum autem virtutes morales mutent affectum, eumque ordinent in finem honestum; nemo non videt, quo modo istae virtutes adiuvent prudentiam ad iudicia nostrarum actionum proxime directiva recte efformanda. Unde fieri nequit, ut quis sine virtutibus moralibus iudicet recte *habitualiter* et in particulari circa actiones proprias sive agendas sive omittendas.

1341. Dico *habitualiter,* quia aliquando, etsi raro, solet contingere, ut aliquis prudenter iudicet de aliquo opere honesto hic et nunc exsequendo, erga quod tamen voluntas est prave affecta. Ad hoc enim sufficit illa convenientia, quam opus honestum habet cum natura rationali. Quam quidem convenientiam affectus pravi delere non possunt, quantumvis eam obumbrent ac tenebris obvolvant. Ex quo sane nascitur impotentia moralis crebro prudenter iudicandi sine virtute morali in rebus particularibus, de quibus loquimur. Quare prudentia perfecta, illa nimirum quae in omni casu occurrente potest recte iudicare, requirit omnes virtutes morales; et vicissim singulae virtutes morales perfectae supponunt prudentiam tamquam magistram ac directricem; ita ut iudicium prudentiae praeeat semper affectum virtutis moralis in rem agendam.

1342. *Quaeritur, an prudentia praescribat etiam finem virtutibus moralibus.* Affirmat SCOTUS, In 3 dist. 36 q. unic. a. 2; alii vero communiter negant cum S. THOMA, 2-2 q. 47 a. 6. Et merito quidem, quia prudentia erga illa tantummodo versatur, circa quae est consultatio. Consultatio autem non est de fine virtutis moralis, qui semper est unus et invariabilis; sed de mediis ad finem, quae quidem sunt varia, variabilia et contingentia. Item, finis cuiusvis virtutis moralis iam est praescriptus per *synderesim;* ipsa enim dictat, esse temperate vivendum, fortiter agendum, patienter ferendum, qui sunt fines virtutum moralium. Sed *synderesis* differt a prudentia. Ergo prudentiae non est virtutibus moralibus praescribere finem.

1343. Ad summum possumus dicere, prudentiam praestituere finem virtutibus moralibus per *synderesim,* quam includit tamquam radicem et principium, ex quo necessario pendet. Virtus moralis ex se natura sua tendit in obiectum honestum; quid autem in singulis actionibus sit honestum, et quaenam ad hoc necessaria, ostendit prudentia. Itaque, praesupposito appetitu bene ordinato in finem honestum, prudentiae est praescribere quibus et qualibus actibus ad eum finem appetitus pertingere debet. Ergo prudentiae est praescribere non finem, sed ea quae sunt necessaria ad finem virtutum moralium assequendum.

Nam sicut in ratione speculativa sunt quaedam per se nota, quorum est *intellectus,* et quaedam ex illis deducta, quorum est *scientia;* ita in ratione practica dantur quaedam per se naturaliter nota, quae sunt fines virtutum moralium, quorum est *synderesis,* et quaedam ex illis derivata, cuiusmodi sunt ea quae sunt ad finem, quorum est prudentia, quae applicat principia universalia ad particulares agibilium conclusiones. Unde prudentiae quidem est disponere de his quae sunt ad finem, minime vero praescribere finem, quem virtutes morales assequi debent. Cfr. S. THOMAS, 2-2 q. 47 a. 6.

ARTICULUS IV

DE VITIIS PRUDENTIAE OPPOSITIS

1344. *Omne peccatum est contra prudentiam.* Nam omne peccatum est sine dubio contra iudicium prudentiae, quod dictat, in omni materia *medium rationis* esse tenendum. Ad peccandum tamen non necessario requiritur ut praecedat iudicium imprudens; sed sufficit indifferens, illud scilicet quo quis iudicat, opus esse quidem turpe sed delectabile, ut revera est; nam, praelucente tali iudicio, voluntas libera potest illud

amplecti praecise quia delectabile. At etiam hoc peccatum esset contra prudentiam, quippe quae non potest non reprobare quemlibet excessum et defectum in materia virtutis.

Quare, licet omnis peccans dicatur imprudens et ignorans, non tamen omne peccatum sequitur ex errore vel ignorantia. Dicitur namque imprudens non quia in omni peccato imprudenter iudicet, sed quia imprudenter operatur. Dicitur ignorans, non quia sine errore in intellectu nequeat esse peccatum in voluntate, sed quia ignorat culpabiliter rem esse turpem, vel quia non considerat sufficienter turpitudinem; quam si consideraret, eam non faceret. Nam, licet non appareat absoluta repugnantia in eo quod quis, etiam praecedente plenissima consideratione de turpitudine rei, amplectatur eam inquantum delectabilem; nihilominus hoc est valde difficile. Quare generatim loquendo haud immerito dici potest, omnem peccantem esse ignorantem.

1345. *Loquendo autem magis speciatim, contra prudentiam peccatur tam per defectum quam per excessum.* Prudentia etenim, sicut et aliae virtutes morales, consistit in medio rationis; eadem quippe est materia circa quam versatur prudentia *iudicando,* ac aliae virtutes morales *inclinando;* sed contra alias virtutes potest peccari per excessum et defectum in propria materia; ergo etiam contra prudentiam.

Per defectum peccatur *praecipitatione,* quae opponitur eubuliae; *inconsideratione,* quae opponitur recto iudicio, et est duplex, alia contra synesim, alia contra gnomen; *inconstantia,* quae opponitur firmitati imperii prudentialis; *neglegentia,* quae opponitur eiusdem imperii efficacitati. Ergo per defectum contra prudentiam peccatur quadrupliciter, praecipitatione, inconsideratione, inconstantia, neglegentia. Profecto ea peccata sunt contra virtutem prudentiae, quae sunt contra regulas quas prudentia in suis functionibus servare debet. Atqui talia sunt quatuor praedicta peccata. Ergo his quatuor modis potest quis per defectum contra prudentiam peccare.

1346. *Prima* enim regula prudentiae est, ut, antequam homo aggrediatur opus, vel de eo aggrediendo iudicium ferat, deliberet de mediis, de modo, de ordine exsequendi, de impedimentis cavendis. Contra hanc regulam est praecipitatio, quae facit ut homo, proposito aliquo fine, statim, sine sufficiente deliberatione, opus aggrediatur. *Secunda* est, ut rem agibilem eiusque circumstantias homo diligenter inspiciat, priusquam iudicium practicum de re agibili ferat. Contra hanc regulam est inconsideratio, qua, omissa diligente inspectione, iudicatur. *Tertia* est,

ut rebus bene deliberatis et recte iudicatis homo firmiter inhaereat. Contra hanc regulam est inconstantia, qua, sine ulla vel certe sine iusta causa, mutatur sententia. Quarta denique est, ut res bene deliberata et recte iudicata opportuno tempore exsecutioni mandetur; et contra hanc regulam est neglegentia.

Quae quidem neglegentia duplex esse potest: *Prima* est omissio diligentiae requisitae in ipso opere externo; haec autem neglegentia non est directe contra prudentiam, sed contra virtutem illam, in cuius materia versatur: sic neglegentia in orando est contra religionem; in resistendo stimulis carnis, contra castitatem; in solvendo debito, contra iustitiam. *Altera* est omissio diligentiae requisitae in actibus intellectus excitantis et dirigentis voluntatem et vires externas ad exsecutionem operis; et huiusmodi neglegentia est contra virtutem prudentiae. Itaque praecipitatio est directe contra consilium; inconsideratio, contra iudicium; inconstantia, contra eius firmitatem; neglegentia, contra rationis vigilantiam in exsequendo. Cfr. Lessius, *De virt.* l. 1 c. 2 dub. 4 n. 19.

1347. *Per excessum* adversantur prudentiae illa vitia quae quandam speciem falsam sagacitatis prae se ferunt. Huiusmodi sunt: 1.° *prudentia carnis,* qua quis vivit et sapit secundum appetitum carnalem. Unde prudentia carnis est ea quae excogitat idonea media ad concupiscentiam carnalem explendam. 2.° *Astutia,* qua quis novos modos ad alios fallendos adhibet. Locum habet maxime in contractibus et negotiis; in quibus *astutus* media adhibet generatim occulta, quibus alii decipiantur. 3.° *Dolus,* qui est astutiae exsecutio sive verbis sive factis. Locum habet potissimum in materia iustitiae. 4.° *Fraus,* qui etiam est exsecutio astutiae, sed solum per facta; v. g. cum mensura est minor iusto, cum moneta est falsa, cum cibaria sunt adulterina. 5.° *Sollicitudo nimia temporalium,* nimia scilicet occupatio in bonis terrenis acquirendis vel retinendis, proveniens ex inordinato illorum amore. 6.° *Sollicitudo nimia futurorum,* praesertim cum anxietate et parva fiducia in divina providentia, ut cum quis est nimium sollicitus de victu, vestitu, aliisque rebus ad vitam corporis necessariis.

1348. Quam quidem sollicitudinem reprobat Christus apud Mt. 6, 25 sqq.: «*Ideo dico vobis, ne solliciti sitis animae vestrae quid manducetis, neque corpori vestro quid induamini. Nonne anima plus est quam esca, et corpus plus quam vestimentum? Respicite volatilia caeli, quoniam non serunt, neque metunt, neque congregant in horrea; et Pater vester caelestis pascit illa. Nonne vos magis pluris estis illis?... Et de vestimento, quid*

solliciti estis? Considerate lilia agri quomodo crescunt: non laborant, neque nent. Dico autem vobis, quoniam nec Salomon in omni gloria sua coopertus est sicut unum ex istis... Nolite ergo solliciti esse, dicentes: Quid manducabimus, aut quid bibemus, aut quo operiemur?... Scit enim Pater vester quia his omnibus indigetis. Quaerite ergo primum regnum Dei et iustitiam eius, et haec omnia adicientur vobis. Nolite ergo solliciti esse in crastinum». Cfr. LESSIUS, *De virt.* l. 1 c. 2 dub. 4 n. 21-31.

CAPUT II

DE IUSTITIA

Quae de iustitia hic nobis perpendenda sunt, ea ad naturam iustitiae et ad virtutes ipsi adnexas facile revocare poteris.

ARTICULUS I

DE NOTIONE IUSTITIAE ET IURIS

1349. *Nomine iustitiae venit illa forma, quae formaliter reddit iustum subiectum, quod informat. Iustum* autem dicitur id quod adaequatur seu commensuratur mensurae, cui commensurari debet; ea enim, quae se ad invicem adaequant, vulgo *iustari* dicuntur. Cum igitur nomen iustitiae aequalitatem importet, iustitia ex sua ratione habet quod sit ad alterum, nihil enim dicitur esse aequale sibi, sed alteri. Unde proprium iustitiae est perficere hominem in ordine ad alterum; ceterarum vero virtutum est perficere hominem in ordine ad seipsum. Ideo rectum, quod est in operibus iustitiae, sumitur potissimum per comparationem ad alium; illud quippe in opere iustitiae est *iustum*, quod respondet secundum aequalitatem alteri, praescindendo a modo quo opus ab agente fit; v. g. recompensatio mercedis pro servitio impenso; unde dicitur iustitia consistere in *medio rei*. In operibus autem ceterarum virtutum nihil invenitur rectum nisi per comparationem ad operantem, habita nempe ratione modi, quo talia opera ab operante fiunt.

1350. *Iustitia vario sensu sumitur:* 1.° Pro complexu omnium virtutum, quibus nimirum homo conformatur legi divinae. Quo sensu dicitur: «*Beati qui esuriunt et sitiunt iustitiam... Nisi abundaverit iustitia vestra plus quam scribarum et pharisaeorum, non intrabitis in regnum caelorum*». MT. 5, 6. 20. Sic etiam quaevis virtus pars iustitiae nuncupatur; praesertim cum omnis virtus ordinetur tandem ad Deum, cuius legi conformatur.

2.° Pro gratia et caritate, quae sunt radix omnium virtutum infusarum; ut patet ex S. AUGUSTINO, *De nat. et grat.* c. 70 n. 84. «Caritas ergo incohata, incohata iustitia est; caritas provecta, provecta iustitia est; caritas magna, magna iustitia est; caritas perfecta, perfecta iustitia est». ML 44, 290; J 1798: et gratia habitualis vocatur gratia *iustificans,* quia facit hominem *iustum.* Cfr. TRID. sess. 6 cap. 7 et 10, DB 799. 803 (681. 685).

3.° Pro virtute particulari, qua bene disponitur voluntas, ut ius suum unicuique tribuat. In praesente capite de hac sola iustitia agimus; quae inter virtutes morales, una excepta prudentia, praestantissima est. Quae ideo a theologis appellatur custos pacis et tranquilitatis publicae, discordiarum arbitra, iniuriarum propulsatrix, aequa bonorum dispensatrix, bonorum praesidium, malorum dominatrix, rerum publicarum genitrix ac moderatrix, legum optimarum parens, civitatum anima, necessarium humanae societatis vinculum, ditissimus totius boni publici thesaurus, ex quo singulis congruenter tribuitur.

1351. Haec iustitia definiri solet: *habitus secundum quem aliquis constante et perpetua voluntate ius suum unicuique tribuit.*

1.° *Est habitus,* id est, virtus specialis quae secundum regulam rectae rationis dirigit operationes humanas in ordine ad alterum.

2.° *Secundum quem aliquis constante et perpetua voluntate...* disponens scilicet voluntatem ad firmiter constanterque tribuendum unicuique quod suum est. Importat igitur propositum habituale et firmum tribuendi alteri ius suum, non solum una alterave vice, sed quotienscumque id a iustitia exigatur; qui enim tantum semel aut aliquotiens pro nutu suae voluntatis vellet alteri rependere quod suum est, is iustitiae virtutem non possideret. Iustitiam vero esse in voluntate sicut in subiecto, ex eo patet quod non possit esse in intellectu, nec in appetitu sensitivo; oportet itaque ut sit in voluntate.

Non in intellectu, quia iustitia non ordinatur ad dirigendos actus cognoscitivos; nemo enim dicitur iustus ex eo quod recte aliquid cognoscat, sed ex eo quod aliquid recte operetur: iustitia itaque non respicit *verum,* quod est obiectum intellectus, sed respicit *bonum,* sistens in operationibus ad alterum, ut superius dictum est; necesse ergo est ut sit in appetitu. *Non in appetitu sensitivo;* cum enim iustitia sit ad alterum, in illo appetitu ponenda est, qui consequitur cognitionem ordinativam unius ad aliud. Huiusmodi autem appetitus est sola voluntas, quae sequitur intellectum, cuius est ordinare; appetitus enim sensitivus sequitur apprehensionem sensitivam, quae non attingit habitudinem et proportionem unius ad alterum.

3.° *Ius suum...* id est, ius passivum; quod immediate consistit in actione aut omissione alteri debita; mediate vero in eo quod per actionem alteri praestatur, puta centum aureos, quos alteri debes. Praedicta verba indicant praeterea, opus iustitiae fieri vel secundum aequalitatem *rei ad rem,* ut in iustitia commutativa; vel, secundum aequalitatem *proportionis,* ut in iustitia distributiva; si enim ista aequalitas non servaretur, ius alicuius sine dubio laederetur. Nam materia iustitiae esse solet vel omissio alicuius, vel operatio aliqua externa, vel res quaevis, qua operando utimur, quatenus cadunt sub potestatem moralem alterius personae, ad quam per iustitiam ordinamur. Hoc autem dicitur esse unicuique suum, quod ei secundum aequalitatem proportionis debetur. Quocirca actus proprius iustitiae est reddere unicuique quod suum est.

4.° *Unicuique tribuit,* id est alteri, realiter et personaliter distincto ab eo qui opus iustitiae operatur. Finis quippe iustitiae non est utilitas propria, sed aliena; ius scilicet activum alterius, quod gravat libertatem nostram, ne laedamus ius alterius, aut resarciamus laesum. Dico, *alteri personaliter distincto,* quia iustitia est ad alteram *personam,* quae sola est capax iuris; et ideo non est nisi unius hominis ad alium. Metaphorice tamen in uno eodemque homine potest dici esse iustitia *ad seipsum,* quatenus ratio debet dominari appetitui, et appetitus debet oboedire rationi; et in genere quatenus unicuique parti hominis tribui debet quod, secundum exigentiam naturae, ei debetur.

1352. *Itaque obiectum materiale iustitiae sunt operationes externae, in quibus debita proportio vel aequalitas unius ad alterum laedi potest:* cuiusmodi sunt v. g. emptiones, venditiones, distributiones. Obiectum vero formale est medium rei inter praedictas operationes ponendum, seu ius prout iustum seu adaequatum significat. Nam obiectum formale cuiusvis virtutis est medium inter excessum et defectum in materia virtutis propria. Atqui in materia iustitiae excessus et defectus sunt in ipsis operationibus externis secundum se et independenter ab operante consideratis. Ergo et medium iustitiae in ipsis operationibus externis secundum se sumptis esse debet.

Sane, aliae virtutes morales versantur circa passiones, quae regulari debent secundum diversam condicionem hominis, in quo sunt, et secundum diversas circumstantias, in quibus talis homo reperiatur. Ideo medium harum virtutum non attenditur secundum proportionem unius rei ad alteram, sed secundum dispositionem hominis qui suas passiones moderari tenetur. Quapropter medium harum virtutum accipitur, habita ratione hominis virtuosi; unde in diversis hominibus ratio diversum

medium assignare potest: medium autem iustitiae accipitur inter rem et rem, nulla habita ratione debitoris.

1353. Quae cum ita sint, patet: *a)* iustitiam esse virtutem; nam reddere unicuique ius suum, et ponere in operibus, quibus homines se mutuo communicant, debitam aequalitatem vel proportionem, est per se honestum; ac proinde et opus virtutis:—*b)* hanc virtutem subiectari in voluntate, cum sit firma et habitualis eius dispositio ad id, quod iustum est, efficiendum:—*c)* iustitiam esse virtutem specialem, realiter nempe distinctam a ceteris, tam theologicis quam moralibus; habet enim obiectum specie diversum ab obiectis ceterarum virtutum:—*d)* cum iustitia sit ad alterum, nullam esse veram hominis iustitiam ad seipsum, ideoque nec iniuriam seu iniustitiam. Cfr. LESSIUS, *De virt.* l. 2 c. 1 dub. 1 n. 2-6.

1354. De notione iuris.

His praegressis de notione iustitiae, veniamus nunc ad declarandam notionem iuris. Sicut iustitia, ita et ius varie accipi solet: 1.° Pro loco in quo administratur iustitia; sic dicitur vocari *in ius,* venire *in ius,* comparere *in iure.*

2.° Pro sententia iudicis; qui ideo dicitur praeesse *iuri dicendo, dicere ius.*

3.° Pro scientia legum; unde peritos legum iurisconsultos vocamus.

4.° Pro regula *iusti* seu pro lege ipsa seu codice legum; hinc dicere solemus: *ex dispositione iuris, ex fictione iuris;* qua quidem acceptione ius opponitur etiam *facto;* exinde namque ortum duxerunt hi modi loquendi: *quaestio iuris, quaestio facti; ignorantia iuris, ignorantia facti.*

5.° Pro titulo seu facultate morali aliquid agendi vel amittendi vel exigendi ab altero, cui non licet resistere: quo quidem sensu dicimur *uti iure nostro, laedere ius alienum, succedere in ius alterius, transferre ius nostrum in alienum, et alia huiusmodi.*

6.° Pro illa actione vel omissione vel re aliqua absoluta ab altero praestanda. Nunc vero, facultas illa moralis exigendi aliquid ab altero dicitur ius *activum;* id autem quod exigitur, quodque alter praestare tenetur, utpote iuris activi terminus, ius *passivum* nuncupatur; vulgari tamen nomine *debitum* vel *iustum* appellari consuevit, estque ipsum virtutis iustitiae specialis obiectum: cumque nihil sit debitum alteri sine iure exigendi in altero, ius activum et passivum ita sunt correlativa, ut unum sine altero ne quidem concipi possit.

1355. *Itaque in notione iuris, quod est obiectum iustitiae, haec tria essentialiter continentur: debitum, aequalitas, alteritas.* Ius, inquantum dicit *debitum,* dividitur in *privatum* et *legale:* legale autem, in *naturale* et *positivum:* positivum vero in *divinum* et *humanum.* Quodvis enim *debitum,* ut sit vere *tale,* necesse est ut substet alicui regulae obliganti reddere illud. Iam vero, si haec regula est pactio aliqua inter homines privatos, ius dicitur privatum seu particulare; si vero est lex aliqua, dicitur legale seu commune. Ulterius, si haec lex, a qua dependet debitum, est lex naturalis, ius erit naturale; si vero est lex aliqua positiva, ius positivum. Tandem si haec lex sit data a Deo, ius divinum; si autem data sit ab hominibus, ius humanum: quod rursus dividitur in civile et ecclesiasticum, secundum quod lex lata sit a potestate civili aut ecclesiastica. Quare ius naturale, supposita exsistentia naturae humanae, non pendet ex aliqua libera ordinatione Dei aut hominis, sed ex ipsa rerum natura, ergo est immutabile; ius autem positivum, cum pendeat ex libera voluntate Dei aut hominum, profecto mutari potest.

1356. Ius, inquantum implicat *aequalitatem,* dividitur in aequale per aequalitatem *rei ad rem,* ut pretii ad merces, rei reddendae ad rem sublatam; et in aequale per aequalitatem *proportionis,* ut cum est aequalitas inter proportionem rerum quae distribuuntur, et dignitatum secundum quam distribuuntur.

1357. Ius denique, inquantum importat *alteritatem,* dividitur in ius *simpliciter tale* et *secundum quid. Primum* est illud quod datur inter personas, quarum neutra est alterius, quale habetur v. g. inter nationes ad invicem omnino independentes, vel inter cives eiusdem quidem nationis, sed nullo alio vinculo inter se obstrictos. *Alterum* est quod habetur inter personas, quarum una est veluti pars alterius, quale datur inter filium et patrem, inter uxorem et maritum, inter servum et dominum.

Quod quidem intellegendum est quoad iura quae sunt inter ipsos quatenus tales: quod enim filius, qua filius, debet patri, hoc debet ei lege pietatis non iustitiae, debet ei non ut alieno, sed ut principio sui: similiter quod pater debet filio, debet ei tamquam sibi ipsi, filius namque est aliquid patris, fructus eius, veluti pars ab eo abscissa, in qua natura paterna conservetur: quare, cum tanta sit inter ipsos unio, maius est debitum, quam debitum iustitiae communis. Pari modo inter maritum et uxorem, qua tales, non est proprie et simpliciter iustitia ob similes rationes. Item inter dominum et servum; servus enim censebatur

ut res et instrumentum domini, qui poterat illo uti in suum commodum, illumque vendere, permutare, donare. Si vero considerentur praecise ut sunt homines distincti et in multis rebus liberi, suique iuris, sic potest inter eos esse iustitia simpliciter talis.

1358. Quapropter nihil obstat, quod si filius patrem occidat, peccet revera contra iustitiam, et teneatur heredibus ad restitutionem. Quia in hoc peccato parricidii duplex est distinguenda malitia: *Una* est contra pietatem, ratione talis personae, praecise quatenus occisor facit contra ius *paternum* et debitum *filiale;* et sic solum peccat contra pietatem. *Altera* est contra iustitiam, ratione substantiae personae, quae occiditur: quatenus nimirum occisor sine legitima auctoritate interficit hominem. Nam inter filium et patrem, praeter relationem paternam et filialem fundatam in generatione, exsistit alia relatio fundata in ipsa substantia personae; illa nimirum quae viget inter ipsos, quatenus sunt duae personae distinctae, habentes distinctum ius et dominium personale; et secundum istam relationem datur inter ipsos strictum debitum iustitiae. Cfr. LESSIUS, *De virt.* l. 2 c. 1 dub. 1 n. 6.

1359. *Denique huc revocanda est illa iuris divisio in reale et metaphoricum;* quorum primum inter personas distinctas, alterum vero inter partem intellectivam et sensitivam unius eiusdemque hominis habetur (1349). Cfr. S. THOMAS, 2-2 q. 58 a. 2.

ARTICULUS II

DE PARTIBUS IUSTITIAE

1360. Partes integrales.

Duae ponuntur partes integrales iustitiae, nempe: *facere bonum* et *declinare a malo.* Ad cuius evidentiam notandum est, bonum et malum morale posse sumi dupliciter: *Primo,* pro bono et malo in genere; et sub hoc respectu, *facere bonum et declinare a malo,* non magis spectat ad iustitiam, quam ad alias virtutes; omnis quippe virtutis est facere bonum et vitare malum. *Secundo,* pro bono debito alteri, et pro malo ei nocivo; et sub hoc respectu sunt partes integrantes iustitiae. Virtus enim quae dat unicuique quod suum est, eadem vitat necessario malum alteri nocivum. Illud est facere bonum, hoc vero declinare a malo. Ergo sine his duobus opus iustitiae integrum perfectumque esse non potest.

1361. Revera non loquimur hic de iustitia generali, quae est summa virtutum, et ad quam pertinet facere bonum in ordine ad Deum et

vitare omne malum oppositum; sed loquimur de iustitia particulari, quae est specialis virtus, respiciens bonum sub ratione debiti ad proximum. Ad hanc iustitiam dicimus pertinere et facere bonum inquantum debitum proximo nostro, et vitare malum inquantum ipsi nocivum. Quae duo dicuntur partes integrales iustitiae, quia ad perfectum actum iustitiae utrumque est penitus necessarium. Et sane, proprium iustitiae est ponere aequalitatem in his quae sunt ad alterum: cuius autem est ponere aequalitatem, eiusdem est aequalitatem positam conservare: iam, iustitia ponit aequalitatem faciendo bonum, id est, reddendo alteri quod ei debetur; conservat autem aequalitatem positam vitando malum, id est, declinando a malo quod est alteri nocivum; ergo ad perfectam rationem utrumque requiritur.

1362. Partes subiectivae.

Partes subiectivae seu species iustitiae tres numerari solent: iustitia *commutativa,* iustitia *distributiva,* iustitia *legalis,* Ratio autem huius divisionis petitur ex eo quod in societate humana triplex est distinguenda habitudo unius ad alium: *Prima* habitudo est *partis ad partem,* id est, civis ad civem, hominis ad hominem. Inde exsurgit iustitia *commutativa,* rectificans operationes humanas in ordine ad bonum privatum personarum. *Secunda* habitudo est *totius ad partes,* id est, capitis ad membra, gubernantis ad subditos. Hinc nascitur iustitia *distributiva,* dirigens principem seu magistratum in distributione munerum ac officiorum secundum aptitudinem ac dignitatem civium. *Tertia* denique habitudo est *partium ad totum,* seu membrorum ad caput, subditorum ad gubernantem. Exinde resultat iustitia *legalis,* perficiens membra societatis in ordine ad bonum commune per observantiam legum.

1363. *Porro iustitia commutativa, nulla habita ratione personarum, ponit aequalitatem inter rem et rem quae dicitur aequalitas quantitativa, quaeque in hoc consistit, ut tantum detur quantum acceptum.* Cum enim iustitia commutativa sit inter personas aequales, non est ratio cur una det alteri nisi quod accepit ab ea, aut, quod illius est, retinet. Potest tamen intercedere inter privatum et communitatem, si communitas se habeat instar hominis privati. Vocatur commutativa, quia circa commutationes et contractus potissimum versari solet; ipsaque sola perfectam rationem iustitiae sibi vindicat.

1364. *Iustitia distributiva ordinat superiorem ad subditos;* ideoque formaliter et principaliter est in superiore, licet aliquo modo etiam in subditis, inquantum scilicet sunt contenti iusta distributione. Porro ius-

titia distributiva, eatenus distribuit aliquid inter membra societatis, quatenus id, quod est totius, est aliquo modo debitum parti: quod quidem tanto est maius, quanto ipsa pars maiorem principalitatem habet in toto. Tanto itaque plus alicui personae de bonis communibus dari debet, quanto illa persona maiorem habet primatiam in communitate. Quocirca in iustitia distributiva non attenditur medium secundum aequalitatem rei ad rem, sed secundum proportionem rerum ad personas; sicut nimirum una persona excedit aliam, ita res quae datur uni, excedat rem quae datur alii. Cfr. S. THOMAS, 2-2 q. 61 a. 2.

1365. Unde in iustitia commutativa adaequatur res cum re; in iustitia vero distributiva adaequatur proportio cum proportione; ita ut eadem sit proportio inter praemia data, quae est inter merita accipientium; v. g. si habenti decem gradus meriti dantur centum nummi, habenti viginti gradus meriti dentur ducenti. Cum enim ratio dandi sit habitudo uniuscuiusque partis ad totum, seu personae ad communitatem, illa plus recipere debet, quae de communitate plus meruit; talisque debet esse excessus retributionis prae alia retributione, qualis est excessus personae prae alia persona, idque non in quolibet, sed in ea ratione quae est causa retribuendi recipiendique. Aequalitas quantitativa vocatur etiam *arithmetica*, aequalitas vero proportionum dicitur quoque *geometrica*. «Ratio istius appellationis est, quod Arithmetica, praesertim vulgaris, spectet proprie proportionem numerorum et quantitatum, Geometria proportionum». LESSIUS, *De virt.* l. 2 c. 2 dub. 1 n. 5.

1366. *Iustitia legalis perficit cives in ordine ad bonum commune societatis procurandum;* et sic est in Principe principaliter, ut in administrante; in subdito autem, secundario, ut in administrato. Dicitur *legalis*, tum quia *legis* est ordinare cives ad bonum commune, tum quia habet pro obiecto id quod debetur societati iuxta *legem* naturalem et positivam, tum quia curat ut *leges* in suo robore conserventur et observentur, quatenus, media hac observantia, bonum societatis obtineatur; et haec est virtus quae in religionibus dicitur *observantia regularis*. Vocatur quoque iustitia *generalis*, quatenus omnes actus honesti cuiuscumque virtutis sunt referibiles in bonum commune, et, inquantum tales, pertinent ad iustitiam legalem; ideo plures theologi putarunt, iustitiam legalem nihil aliud esse nisi omnium virtutum complexionem. Cfr. A. VEGA, *In Conc. Trid.* l. 5 c. 4.

1367. *Nihilominus non videtur dubitandum, quin sit aliqua virtus particularis bonum commune societatis intuens et procurans, cui hoc nomen*

iustitiae accommodari possit. Ratio est, quia velle et procurare bonum reipublicae habet specialem rationem honesti et laudabilis, quae non invenitur in functionibus aliarum virtutum. Accedit quod quisque civium, inquantum est pars societatis eiusque commodis gaudet, speciali debito sit obstrictus ad bonum societatis procurandum. Sed ubi est specialis ratio debiti, ibi est specialis ratio virtutis, et quidem iustitiae, cum sit ad alterum. Ergo censendum est, iustitiam legalem esse virtutem aliquam particularem, a ceteris omnibus realiter distinctam. Cfr. LESSIUS, *De virt.* l. 2 c. 1 dub. 3 n. 11.

1368. *Iustitia legalis subdividitur in legalem simpliciter et epicheiam.* Quarum *prima* in suis operationibus ad verba et sensum legis attendit, sicut fieri solet in casibus ordinariis; *altera* vero in quibusdam casibus insolitis a legislatore non praevisis, praetermissa littera legis, quid iuxta rectam legislatoris intentionem vel bonum commune in tali casu aequum sit, statuit.

1369. *Non desunt theologi qui dicant, iustitiam legalem non distingui a virtute pietatis erga patriam, vel saltem ab oboedientia.* Quamvis haec sententia probabilis sit, probabilior tamen est sententia contraria. Profecto ubi est diversa ratio debiti, ibi sunt diversae virtutes; sed hic sunt diversae rationes debitorum. Nam pietatis erga patriam est curare bonum patriae, quia hoc officium est illi debitum ratione beneficii quod ab ea accepimus, sicut ut in filiis erga parentes; iustitiae autem legalis est, idem bonum procurare patriae, quia hoc illi debetur ratione vinculi quod est partis ad totum, membri ad corpus.

Quocirca iustitia legalis strictius obligat, quam pietas; nam quisque suam patriam tenetur praeferre parentibus, necnon et vitae propriae. Differt quoque ab oboedientia, quia oboedientia ordinat subditum ad superiorem, et quidem in bonum subditi, non superioris; iustitia vero legalis ordinat partem ad totum, singula societatis membra ad bonum commune totius societatis. Hinc subiectum virtutis oboedientiae non est nisi subditus; subiectum autem virtutis legalis est etiam superior, inquantum est pars praecipua communitatis. Denique moralis illa exigentia, quam membra societatis habent ut bonum commune in ipsorum profectum cedat, est semper in omnibus et singulis membris, quandoquidem fundatur in ipsa mutua habitudine partis ad totum et totius ad partem; auctoritas vero, seu ius exigendi oboedientiam, residet vel in una persona, vel in coetu aliquo determinato.

1370. *Quaeres fortasse, utrum tradita divisio iustitiae sit univoca, an vero solum analoga.* Utrum nimirum communis ratio iustitiae relate ad tria praedicta membra, ad iustitiam nempe commutativam, distributivam et legalem, habenda sit ut notio vere generica, sub qua tamquam partes subiectivae ea membra comprehendantur; an e contra sit notio tantum analoga, quae in uno membro proprie et perfecte splendeat, in aliis vero solum per aliquam imperfectam participationem inveniri dicatur. *Resp.* Certum videtur iustitiam dividi in commutativam et distributivam univoce, id est, uti genus in species. Probabilius est, iustitiam quoque legalem esse speciem quandam seu partem subiectivam iustitiae. Cfr. S. THOMAS, 1 q. 21 a. 1 ad 3; 1-2 q. 60 a. 3 ad 1; 2-2 q. 61 a. 1 sq. ad 2.

Quod si quis cum LUGO, *De iust. et iure* d. 1 n. 68 opponat: «Sicut pietas erga parentes non est proprie iustitia, quia non respicit perfectam alteritatem requisitam ad iustitiam, a fortiori idem erit in praesenti; nam communitas non distinguitur a suis membris, ut constat; et ideo non ita respicit bonum commune, ut praescindat a bono operantis, sed potius ideo illud respicit, quia censetur esse bonum membrorum; iustitia autem propria respicit bonum alterius praescindendo omnino ab utili meo»; sic poteris respondere: Iustitia legalis non dicit rationem iustitiae inquantum quis, intendendo bonum commune, consulit bono *proprio;* sed inquantum bonum commune redundat in bonum *aliorum.* Nam de ratione iustitiae est, quod sit ad alium. Ad alium autem esse potest dupliciter: *Primo modo* ad alium singulariter sumptum; *altero modo* ad alium in communi, quatenus inserviens communitati, inservit omnibus et singulis qui sub communitate continentur; et in utroque casu salvatur propria ratio iustitiae.

1371. Terminus itaque ad quem aliquis per iustitiam legalem ordinatur, non est stricte loquendo ipsa communitas, ut persona quaedam moralis; sed potius sunt alii homines qui communitatem constituunt. Neque exinde sequitur, iustitiam legalem confundi cum distributiva. Nam iustitiae distributivae est ordinare bonum commune ad homines societatis per distributionem proportionatam ab eo, qui curam habet communitatis, factam: iustitiae vero legalis est, ordinare singulos ad bonum commune, sane prout redundat in profectum aliorum; nec ipsa per se postulat distributionem ullam proportionalem.

1372. *Est denique et alia iustitia, nempe vindicativa, qua infligitur reis aequa punitio.* Haec autem iustitia considerata prout est in iudice, rependente poenam crimini aequam, et in reo patiente talem poenam,

est actus elicitus iustitiae *commutativae* (2-2 q. 80 a. 1 ad 1). Iudex enim non solum tenetur prospicere bono communi, sed etiam particulari civium, et vitare illis mala ab aliis inferenda, et efficere ut malefactores plectantur tantum, quantum merentur. Quod si iudex vindictam istam ordinet non solum in bonum partis, cui damnum fuit illatum, sed etiam in bonum commune, tunc erit actus etiam iustitiae legalis. Cfr. GOTTI, *De iure et iust.* q. 3 n. 17; S. THOMAS, 2-2 q. 80 a. 1 ad 1.

1373. Partes potentiales.

Illae scilicet quae perfectam iustitiae rationem non attingunt, eam tamen aliquo modo participant. Eiusmodi sunt: religio, paenitentia, pietas, observantia, gratitudo, vindicatio, veracitas, amicitia, liberalitas. Huius divisionis ratio sic declaratur: Cum iustitia sit virtus ad alterum, omnes virtutes quae sunt ad alterum iure diceres esse iustitiae annexas. In omni autem virtute, quae est alteri virtuti principali potentialiter annexa, duo sunt consideranda: *Primum,* quod virtus illa in aliquo cum virtute principali conveniat; *alterum,* quod in aliquo deficiat a perfecta ratione ipsius; secus enim aut non distingueretur a principali, aut esset aliqua eius pars subiectiva. Iam vero virtus, quae est ordinata ad alterum, potest deficere a perfecta ratione iustitiae duplici ex capite: *Primo,* ex aequalitate perfecta, quam iustitia exigit; *secundo,* ex debito perfecto, quod iustitia supponit.

1374. Revera sunt aliquae virtutes quae alteri reddunt quidem debitum, sed non possunt reddere *aequale,* tantum scilicet quantum debetur. Finge virtutes quae sunt ad Deum, ad parentes, ad personas virtute aliqua insignes. Et primo quidem, quidquid ab homine Deo redditur, debitum est, non tamen *aequale,* tantum videlicet quantum Deo debetur; nam «*quid retribuam Domino pro omnibus quae retribuit mihi?*», Ps. 115, 12; atque ideo virtuti iustitiae adiunguntur religio et paenitentia. Item, parentibus non potest secundum aequalitatem recompensari quod eis debetur; et ideo virtuti iustitiae adiungitur pietas. Similiter neque his, qui nobis exhibent documenta et exempla virtutum, possumus aequale reddere praemium; et sic virtuti iustitiae adiungitur observantia.

1375. Ex altero capite, nempe ex parte *debiti,* deficiunt a perfecta ratione iustitiae illae virtutes, quarum actus non sunt ponendi ex aliqua lege, sed ex quadam tantummodo honestate. Etenim duplex debitum distingui debet, *morale* scilicet et *legale.* Debitum legale est illud, ad quod reddendum quis adstringitur lege; et tale debitum proprie atten-

dit iustitia, quae est virtus principalis. Debitum autem morale dicitur illud, quod quis debet non ex lege, sed ex quadam honestate.

Et quia debitum aliquam necessitatem importat, ideo in debito morali duplex distinguitur gradus: *Unus* datur quando actus virtutis ita est necessarius ad honestatem servandam, ut sine eo honestas morum minime servari possit: *alter* vero, quando actus virtutis sic est necessarius, ut etiam sine eo honestas morum conservari possit, licet non plane perfecte. In primo casu est plus de ratione *debiti,* quam in secundo. Ad primum gradum *debiti* ponitur ex parte debentis, *veritas* seu *veracitas;* ex parte autem eius cui debetur, ponuntur *gratitudo* et *vindicatio.* Ad secundum gradum pertinent *amicitia* seu *affabilitas* et *liberalitas.* De quibus omnibus seorsim aliqua sunt dicenda in capite sequente. Cfr. S. Thomas, 2-2 q. 8 a. 1.

ARTICULUS III

DE VITIIS IUSTITIAE OPPOSITIS

1376. Sunt *iniuria stricte talis,* quae opponitur iustitiae commutativae; et *acceptio personarum,* quae distributivae iustitiae placita directe violat. Iniuria in eo stat, quod quis sine legitimo titulo alteri detrimentum inferat in iis quae sunt illi propria. Huc pertinent furtum, rapina, fraudes, laesio honoris et famae, aliaque huiusmodi. Acceptio autem personarum habetur quando in distributione munerum, officiorum, donorum, quae secundum iustitiam distributivam fieri debet, non attenditur ad debitum personae, sed ad hoc quod sit haec persona, et non alia; tunc enim non attribuitur ei aliquid intuitu alicuius causae, quae faciat eam dignam; sed attribuitur simpliciter intuitu personae.

1377. Ad personam autem refertur quaecumque condicio non pertinens ad causam, quae facit personam dignam, cui talis favor conferatur. Unde si quis promoveat alterum ad praefecturam aliquam, sive civilem sive ecclesiasticam, praecise quia est consanguineus, vel quia est conterraneus, vel quia est dives, ex cuius thesauris haud parum speratur; iste sine dubio est acceptor personarum. Potest tamen evenire, ut aliqua condicio personae se habeat ex parte causae legitimae concedendi unum, non vero alterum favorem. Sic amicitia poterit esse causa donandi amico aliquam domum, non autem conferendi praebendam aliquam ecclesiasticam, quae legitimo certamine utrimque sollicitatur. Quare una eademque condicio personae potest facere acceptionem personae in aliquo casu particulari, et non in alio. Cum itaque acceptio personarum sit contra proportionem rerum ad personas, quam in dis-

tribuendis donis et officiis iustitia distributiva observare debet; merito ea inter vitia iustitiae numeratur.

1378. Peccata autem contra iustitiam *legalem* commissa, non constituunt peccatum aliquod speciale et distinctum a peccatis quae contra alias virtutes committuntur. Quia iustitia legalis non versatur in materia aliqua speciali sibi propria, sicut versantur reliquae virtutes, sed suo imperio ordinat actus ceterarum virtutum ad bonum commune societatis; qua de causa, ut diximus, appellatur quoque iustitia *generalis*. Itaque sicut imprudentia non est peccatum aliquod speciale a ceteris distinctum, nisi quando directe et per se contemnuntur regulae prudentiae; sic peccatum contrarium iustitiae legali, quod S. Thomas *iniustitiam illegalem* nominat (2-2 q. 59 a. 1), non est peccatum speciale a ceteris distinctum, nisi quando procedit ex contemptu formali boni communis; quod rarissime accidere videtur. Iniuria vero et acceptio personarum sunt peccata specialia, quae, proh dolor! nimis frequenter committuntur. Cfr. Lugo, *De iustitia et iure* d. 1 n. 53; S. Thomas, 2-2 q. 63 a. 1.

ARTICULUS IV

IUSTITIA QUOMODO PRAEDICETUR DE DEO

1379. *Quaeritur, utrum iustitia praedicetur de Deo proprie, an metaphorice tantum.* Iustitia saepissime praedicatur de Deo in sacris litteris. Nec mirum, cum iustitia sit maxima laus, quae in bono iudice et gubernatore extolli solet. Quapropter nefas est dicere, eam non proprie, sed solum tropice, inveniri in Deo. Porro manifestum est, omnes divinas perfectiones identificari realiter cum uno *esse* divino simplicissimo, quod est principium omnium, quae Deus operatur ad extra. Cum vero hoc *esse* divinum sit infinitum simpliciter, continet in se eminenter omnes rationes virtutum, quae in creaturis realiter distinguuntur; ita ut vere ac proprie sit sapiens, bonum, potens, iustum etc. Iam, opera Dei ad extra non procedunt ab illo *esse* divino secundum omnem rationem virtutis, quam continet; sed quaedam secundum rationem sapientiae, alia secundum rationem amoris, alia secundum rationem iustitiae, alia denique secundum alias rationes.

1380. Quod cum ita sit, actio Dei quatenus constituit aequalitatem inter praemium et meritum, induit rationem iustitiae commutativae; quatenus servat aequalitatem inter proportionem praemiorum et proportionem meritorum, efficiendo ut ea sit proportio inter praemia, quae

est inter merita, habet formam iustitiae distributivae; eandem formam servat quatenus singulis rerum naturis distribuit ornamenta, proprietates et qualitates proportionaliter, secundum propriam uniuscuiusque condicionem; quatenus ita gubernat creaturas, ut inde bonum totius universi resultet, conservetur, promoveatur, habet rationem iustitiae legalis. Quo quidem pacto hae tres formae iustitiae sunt in Deo perfectissimo modo.

1381. Ne tamen confundas *aequalitatem*, quam iustitia intendit, et ex qua propriam rationem iustitiae mutuatur, cum *obligatione propria* iustitiae, inquantum haec obligatio secernitur ab obligatione ceterarum virtutum. Nam omnis perfectio iustitiae in hoc praecise consistit, quod unicuique integre detur, quod ei aliquo modo debetur. Perfectio quippe iustitiae minime pendet ex perfectione debiti vel obligationis, cui satis fit, sed potius ex perfectione ipsius satisfactionis; ex perfectione videlicet aequalitatis quam ponit, dum omnibus omne quocumque modo debitum, etsi minimum, ad exactam aequalitatem persolvit.

1382. Ex eo igitur quod in Deo sit vera iustitia, non sequitur esse etiam obligationem iustitiae. Talis quippe obligatio repugnare videtur cum perfectissimo et inalienabili dominio, quod Deus habet in omnes creaturas. Nemo enim, dum de re sua disponit, obligatione iustitiae tenetur. Quod si aliquando dicatur Deus debitor naturae, debere nempe satisfacere exigentiis naturae, debere praemiare merita, vel quid simile; exinde non sequitur quod Deus efficiatur simpliciter debitor creaturae, sed sibi ipsi; inquantum scilicet debitum est perfectionibus Dei, maxime sapientiae et providentiae, ut quae ab aeterno ab ipso ordinata sunt, eadem in tempore impleantur in creaturis. Cfr. S. Thomas, 1-2 q. 114 a. 1 ad 3; Molina, *De iust. et iure* t. 1 d. 7; Suarez, *De grat.* l. 12 c. 30; Ruiz de Montoya, *De volunt. Dei* d. 58; Valentia, In 1 p. d. 1 q. 21 punc. 1; Bellarminus, *De iustif.* l. 5 c. 14-17. Alvarez, In 3 p. d. 4 n. 33; d. 35 n. 10; Sylvius, In 3 p. q. 1 a. 2 dub. 6; Lessius, *De perf. div.* l. 13 c. 2 n. 13.

ARTICULUS V

AN PRAEVARICATOR LEGIS DIVINAE DEO IRROGET INIURIAM PROPRIE ET STRICTE TALEM

1383. Triplex inter theologos reperitur sententia. *Prima sententia* tenet nullum esse peccatum, quod sit propria iniustitia contra Deum, seu quod propriam ei irroget iniuriam. Fundatur in eo quod creatura

nullum damnum possit inferre Deo, si de damno proprie et stricte dicto loquamur. Ita VAZQUEZ, In 1 p. d. 85 c. 4 n. 24 cum multis aliis.

Secunda sententia sustinet, per omne pecactum irrogari Deo iniuriam proprie dictam. *Primo,* quia homo in omni peccato utitur rebus creatis, invito Domino; ergo violat Dei dominium, et consequenter irrogat ei iniuriam proprie dictam. *Secundo,* quia homicida, v. g. destruit, invito Deo, creaturam Dei dominio subiectam. *Tertio,* quia peccatum est inhonoratio Dei; inhonoratio autem est iniuria stricte dicta, siquidem est contra ius quod Deus ad suum honorem habet. *Quarto,* quia Patres passim asserunt peccatum esse iniuriosum Deo. Ita SUAREZ cum multis, *De Incarnat.* d. 4 s. 5; *De paenit.* d. 2 s. 3 n. 6; *De iustif.* s. 2 n. 9.

Tertia sententia concedit quidem, posse hominem peccare contra Deum in materia iustitiae et violare iniuste ius Dei; addit tamen, non omne peccatum, immo raro, habere rationem iniuriae stricte sumptae; neque etiam ex peccato manere, nisi forte rarissime, in homine aliquam obligationem iustitiae ad satisfaciendum. Ita LUGO, *De Incarnat.* d. 3 s. 3 n. 55.

1384. Quam quidem sententiam laudatus auctor hoc ratiocinio fulcire conatur: Ut homo sit iniurius Deo, non satis est quod faciat vel omittat aliquid contra praeceptum Dei, sed requiritur ulterius ut hoc sit contra Deum, exigentem vel prohibentem tale opus, formaliter ut dominum proprietatis. Exemplum habes in praetore urbano, praecipiente suis subditis mundare viam et ornare illam ad publicam solemnitatem. Si aliquis servus praetoris non oboediat huic praecepto, dicetur sane inoboediens, non tamen iniurius. Ratio huius est, quia praetor in illo praecepto non utitur dominio proprietatis, quod in servum tenet ut dominus; sed solum utitur dominio iurisdictionis, quod circa ipsum tenet ut superior. Quod si vellet servum obligatione iustitiae ligare, deberet illud opus expresse exigere in virtute dominii proprietatis.

1385. Similiter ergo dicendum videtur de Deo, qui sane utramque habet in homines potestatem, iurisdictionis scilicet et proprietatis. Ex potestate iurisdictionis habet facultatem condendi leges, ut subditi per opera in ipsis praescripta regantur et ducantur in ultimum finem. Quae quidem opera, quamvis Deus independenter a nostro regimine et utilitate posset a nobis exigere in virtute dominii proprietatis, de facto tamen sic illa non exigit; nam omnia Dei praecepta posita sunt per modum legis naturalis vel positivae; lex autem, qua talis, procedit a sola potestate iurisdictionis. Quare sicut praelatus prohibens religiosis esum

carnis in vigilia alicuius Sancti praesumitur velle obligare ex oboedientia, non vero ex iustitia; ita Deus prohibens usum aliquarum rerum, non est praesumendus eas prohibere ex iustitia, sed ex oboedientia tantum. In hac comparatione supponimus, et quidem iure, posse praelatum prohibere esum carnis ex iustitia, tollendo scilicet a subditis omnem licentiam circa esum carnis, reddendo hunc actum vere iniustum contra votum paupertatis, ita ut revera sit contrectatio rei alienae.

1386. Nec obstat, quod Deus imponens praecepta usurpet interdum verba illa: *Ego Dominus;* quasi significando se in illo praecepto uti dominio supremo proprietatis.—Nam revera non negatur, Deum attendere ad suum dominium supremum, tamquam ad id ex quo oritur potestas iurisdictionis. Deus enim ex dominio supremo proprietatis quod habet in omnia, quia fecit ea, habet quoque iurisdictionem supremam ad praecepta et leges ferendas. Sed aliud est attendere ad dominium proprietatis, tamquam ad radicem ex qua oritur potestas praecipiendi, et aliud exigere observantiam praecepti ex iure proprietatis quod habet in homines tamquam in servos. Quae quidem sententia placet multis etiam recentioribus. Cfr. MENDIVE, *Inst. Theol. De act. hum.* n. 216 sqq.; SCHIFFINI, *De virt. inf.* n. 331.

CAPUT III

DE VIRTUTIBUS IUSTITIAE ADNEXIS

1387. In articulo secundo capitis praecedentis (1373) recensuimus aliquas virtutes iustitiae annexas, quae partes illius potentiales appellantur. Nunc autem aliqua de his singillatim sumptis dicere oportet, maxime de religione eiusque actibus; quippe quae ad rectam et solidam animarum instructionem maximi momenti sunt.

ARTICULUS I

DE VIRTUTE RELIGIONIS

1388. Vox *religio* venit vel a *relegendo,* quia religiosus ea quae sunt cultus divini frequenter legere atque in mente revolvere debet, ut vult S. ISIDORUS, *Etym.* l. 10 n. 234 litt. R. ML 82, 392; vel a *reeligendo,* quia Deum, quem peccando reiecimus, reeligere debemus, ut vult S. AUGUSTINUS, *De civ. Dei* l. 10 c. 3, ML 41, 280; vel melius a *religando,* quatenus homo, qui per creationem a Deo processit, estque ipsi quo-

dammodo ligatus, per religionem cultumque divinum ipsi Deo religatur atque ad principium suae originis magis accedit, ut inquiunt ipse S. AUGUSTINUS, *Retract.* l. 1 c. 13 n. 9, ML 32, 605; LACTANTIUS, *De div. inst.* l. 4 c. 28, ML 6, 536 sq. et alii. Cfr. S. THOMAS, 2-2 q. 81 a. 1.

1389. Religio definitur: *virtus quae voluntatem disponit ad tribuendum cultum debitum Deo ut primo rerum omnium principio.*

Dicitur 1.° *Virtus,* quia virtus est quae bonum facit habentem, et opus eius reddit bonum; cum autem religio reddat honorem debitum Deo, evidens est, religionem facere hominem eiusque opus bonum; religio itaque est virtus. Estque virtus *specialis;* quia ubi est specialis ratio boni, ibi ponenda est specialis virtus. Iam vero, bonum ad quod ordinatur religio, est exhibere Deo debitum honorem. Deo autem debetur specialis honor; siquidem honor debetur alicui ratione excellentiae, uti patet ex iis quae apud homines videmus, ubi diversis excellentiis personarum diversus honor debetur; alius quidem patri, alius regi, alius sacerdoti, et sic de aliis. Atqui excellentia Dei est specialissima, transcendens omnem excellentiam creatam et creabilem. Ergo honor debitus Deo est specialis, et consequenter etiam virtus, quae ad talem honorem exhibendum ordinatur. Cfr. S. THOMAS, 2-2 q. 81 a. 1-4.

1390. 2.° *Quae voluntatem disponit.* His verbis significatur, virtutem religionis immediate subiectari in voluntate. Cum enim religio sit virtus moralis et pars iustitiae, necesse sane est, ut subiectum proximum religionis sit voluntas, in qua regnat iustitia. Nec obstat, quod plures actus religionis eliciantur ab aliis potentiis, cuiusmodi est oratio, quae pertinet ad intellectum, itemque oblatio primitiarum et decimarum, adoratio externa, aliique actus, qui proxime per facultates corporeas exercentur. Nam hiusmodi actus, quamvis *elicitive* sint ab aliis potentiis, *imperative* tamen procedunt a voluntate, ut mota per virtutem religionis: Quod satis est, ut tales actus dicantur et sint actus proprii virtutis religionis.

1391. 3.° *Ad tribuendum cultum Deo debitum.* Quae verba denotant propriam materiam circa quam versatur religio. Cultus est protestatio excellentiae alicuius cum quadam submissione ac reverentia: cultus enim, vi vocis, indicat submissionem et recognitionem; et in hoc differt a simplici honore, quod honor habetur per solum testimonium excellentiae; cultus vero, supra hoc testimonium, addit subiectionem propter eandem excellentiam; et ideo Deus sanctos suos honorat quidem,

palam faciens eorum excellentiam, non vero colit; quia tali excellentiae minime se submittit.

Itaque honor exhibitus cum submissione ad Deum, idem est ac divinus cultus, qui est obiectum adaequatum religionis. Hic tamen honor sumendus est in tota sua latitudine, quatenus nimirum complectitur etiam laudem et gloriam. Honor quippe, si stricte sumatur, distinguitur ab utraque: A laude, quia honor solum tribuitur constitutis in dignitate; laus vero tribui potest cuilibet homini propter bona eius opera: A gloria, quia haec est effectus laudis et honoris; nam ex quo aliquis ob egregia eius opera laudatur, vel ob suam excellentiam honorificatur, iam incipit clarescere apud alios notitia eius; clara autem notitia cum laude dicitur gloria. Sub honore autem divino, qui est cultus Dei et obiectum religionis, omnia haec continentur. Cfr. SALMANTICENSES, *Arbor praedic.* n. 59.

1392. 4.° Dicimus in definitione cultum *debitum,* non ad significandum praeceptum vel obligationem colendi Deum, sed ad exprimendam qualitatem seu specificationem cultus. Potest enim hoc debitum religionis intellegi tum in exercitio actus, tum in specificatione illius. Tunc dicitur actus aliquis debitus *quoad exercitium,* quando urget obligatio exercendi illum; quae quidem obligatio oritur non praecise ex ipsa honestate actus, sed ex speciali aliquo praecepto vel necessitate. Tunc vero dicitur actus debitus *quoad specificationem,* quando exsistit aliqua persona quae, ratione suae excellentiae vel alio simili titulo, iure exigat talem actum, actum scilicet huius speciei, et non diversae. Qui actus, quamvis non semper necessarius sit, potest tamen interdum esse necessarius; et saltem semper est necessarium, quod nihil agatur contra tale debitum. Cfr. SUAREZ, *De relig.* tr. 1 l. 1 c. 9 n. 8.

1393. 5.° *Ut primo omnium rerum principio.* Quibus verbis exprimitur titulus, in quo fundatur cultus divinus. Religio enim colit Deum, prout est causa universalissima omnium, continens in se eminentiori modo omnes perfectiones creaturarum, ita ut ipse sit excellentissimus omnium. Itaque cultus religionis est cultus servitutis, unde dicitur λατρεία; honor vero, qui Deo tribuitur ut Patri, pertinet ad *pietatem;* qui vero ipsi propter beneficia collata exhibetur, ad *gratitudinem* refertur. Habitus distinguuntur secundum diversam rationem obiecti, ait S. Thomas; ad religionem autem pertinet exhibere reverentiam uni Deo secundum unam rationem, inquantum scilicet est primum principium creationis et gubernationis rerum. Cfr. 2-2 q. 81 a. 3.

1394. Ex hac definitione colligitur:

1.° *Obiectum materiale religionis posse esse omnes illas actiones, sive internas sive externas, quibus possumus Deum honorare, nostramque erga illum submissionem profiteri. Obiectum autem formale esse honestatem, quae in eo cernitur, quod creatura exhibeat Creatori honorem debitum. Obiectum denique cui, vel potius finem proximum cui cultus a religione exhibetur, esse Deum.* Duo ergo in religione consideranda sunt: Unum est id quod religio exhibet, scilicet cultus; *alterum* est id, cui religio exhibet cultum, nempe Deus. Primum se habet ad religionem per modum materiae seu obiecti materialis; alterum autem per modum finis, cuius gratia aliquid fit. Nam cultus religiosus non attingit Deum sub ratione obiecti, sive materialis sive formalis, sicut attingit fides credendo, caritas amando; sed tantum sub ratione finis, quatenus scilicet attingit Deum ut personam, in cuius reverentiam fiunt actus religionis. Ex quo patet, Deum non comparari ad virtutem religionis sicut materiam, sed sicut finem. Qua de causa religio non recensetur inter virtutes theologicas, quae sunt immediate circa finem; sed inter virtutes morales, quae sunt circa ea quae sunt ad finem. Cfr. S. Thomas, 2-2 q. 81 a. 5.

Neque officit, quod cultus iste religiosus sit debitus Deo *propter divinam eius excellentiam.* Nam alia est ratio, propter quam Deo *debetur* cultus religionis; et alia est ratio, propter quam *volumus* exhibere talem cultum, quae est vera ratio motiva religionis: sicut et alia est ratio, propter quam Deus est summe bonus, quae est ipsum esse per essentiam; et alia est ratio, propter quam *obiective* movemur ad amandum Deum ut summe bonum.

1395. 2.° *Religionem, cum habeat obiectum formale sibi proprium esse virtutem specialem.* Quae tamen saepe dicitur virtus *generalis,* quatenus actus aliarum virtutum potest ipsa ordinare in finem suum, ad honorem scilicet Deo debitum tribuendum. Etenim actus religionis alii sunt ab ipsa virtute religionis immediate eliciti; alii vero, imperati quidem a religione, eliciti vero ab aliis virtutibus, quibus religio imperat. Per actus elicitos ab ipsa caritate, uti sacrificare, adorare, et alia huiusmodi, homo ordinatur ad solum Deum; quia tales actus secundum rationem suae speciei ordinantur ad divinam reverentiam. Actus imperati a virtute religionis ponuntur esse omnes illi, qui et quatenus ad gloriam Dei referuntur. Quamvis actus religionis sint plures, iique diversi, cum tamen in omnibus eadem sit ratio formalis, liquet, religionem ita esse unam virtutem, ut in plures species non dividatur.

1396. 3.° *Religionem esse virtutem ab aliis distinctam.* Et *primo* quidem a virtutibus intellectualibus, quia religio est virtus moralis et pars iustitiae. *Secundo,* a ceteris virtutibus moralibus, quia hae ordinant hominem ad seipsum, religio vero ad alterum, scilicet ad Deum. *Tertio,* a virtutibus theologicis, quae habent pro obiecto primario aliquid *divinum,* religio vero aliquid *creatum.* Differt a *pietate,* cuius est exhibere cultum parentibus et patriae. Differt ab *observantia,* cuius est impendere cultum et honorem personis in dignitate constitutis. Differt a *gratitudine,* cuius est ostendere animum gratum benefactoribus.

Attamen si quaestio sit de pietate, de observantia, de gratitudine erga Deum, tunc dicendum est, has virtutes non esse a religione distinctas. Officia enim, quae hae virtutes exhibent erga homines, eadem, et quidem eminenter, praestat religio erga Deum. Nam pietas respicit in personis, quas colit, rationem principii; observantia, rationem dignitatis; benevolentia, rationem beneficiorum: quae triplex ratio in Deo continetur eminenter inquantum est primum principium omnium. Atqui cultus, quem religio praebet, est debitus Deo ut primo omnium principio. Ergo religio, colendo Deum ut primum omnium rerum principium, evadit eminens quaedam pietas, eminens quaedam observantia, eminens quaedam gratitudo.

1397. 4.° *Cultum religionis debere esse non solum internum, sed etiam externum, immo et publicum.* Nam homo totus ac totaliter dependet a Deo, estque Dei servus secundum se totus, secundum corpus et animam, nec solum ut persona singularis, verum etiam uti membrum societatis, quae ex ipsa hominum natura, ipsis consentientibus, naturaliter consurgit. Etenim mens humana, in praesenti statu unionis cum corpore, ad hoc ut coniungatur cum Deo, eique debitam reverentiam et honorem exhibeat, indiget manuductione rerum sensibilium: «*invisibilia enim ipsius, a creatura mundi, per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur*». Rom. 1, 20. Itaque in divino cultu necessaria sunt aliqua sensibilia, quibus quasi signis quibusdam mens hominis et excitetur ad actus spirituales, et elevetur ad Deum, et cum ipso coniungatur. Religio igitur habeat necesse est, non solum actus internos, qui sane sunt principales et per se ad religionem pertinentes; sed etiam actus externos, qui proxime et immediate ad actus internos ordinantur. Cfr. S. Thomas, 2-2 q. 81 a. 7.

1398. 5.° *Religionem esse aliis virtutibus moralibus praestantiorem.* Excluditur tamen prudentia, quae non est pure et simpliciter moralis.

Excluditur quoque illa quae *reductive* pertinet ad fidem theologicam, scilicet *pia affectio,* quae ex parte voluntatis requiritur ad assensum fidei. An religio sit etiam iustitia, maxime legali, praestantior, non omnes consentiunt. Pars affirmativa probabilior videtur. Confirmatur ex eo quod obiectum religionis est bonum Dei et supernaturale; obiectum autem iustitiae, etiam legalis, solum est bonum humanum. Nec refert quod religio sit pars iustitiae, et pars nequeat esse praestantior toto; quandoquidem est pars potentialis seu per similitudem. Cum enim pars potentialis dicatur illa virtus, quae cum virtute capitali convenit in aliquo, in alio autem deficit ab ea; fieri potest ut in eo, in quo convenit, excellat.

Sic religio convenit cum iustitia in eo quod sit *ad alterum,* quod respiciat *debitum,* quod versetur circa *res et operationes;* in quibus profecto religio antecellit iustitiae. Nam iustitia est *ad hominem,* religio autem *ad Deum;* iustitia respicit debitum *humanum,* religio autem debitum *Deo,* quod est longe maius; iustitia versatur circa res *humanas,* iustitia vero circa res *divinas,* scilicet cultum Dei. Quia tamen religio non potest reddere Deo *totum* debitum, ideo deficit a ratione iustitiae, et vocatur pars eius potentialis.

Et sane, ea quae sunt ad finem, desumunt suam bonitatem ex ordine ad finem; et ideo tanto censentur meliora, quanto fini propinquiora. Religio autem propinquior est Deo, quam aliae virtutes morales: ipsa enim operatur quae directe et immediate ordinantur in honorem Dei. Ergo inter alias virtutes morales praeeminet religio.

1399. 6.° *Religionem esse distinctam ab ea virtute, qua coluntur Sancti.* Aliqui tamen negant: nam cultus Sanctorum, aiunt, est religiosus, non civilis; ergo pertinet ad virtutem religionis. Insuper hoc ipso quo quis sit bene dispositus ad cultum divinum, est quoque bene dispositus ad cultum Sanctorum. Contraria tamen sententia est communis et vera, quam docet D. Thomas, 2-2 q. 21 a. 1 ad 2; q. 81 a. 4 ad 3; q. 103 a. 3 ad 2. Atque ita probatur: Ubi est excellentia toto genere diversa, ibi est cultus toto genere diversus, et consequenter etiam virtus diversa inclinans ad talem cultum. Atqui excellentia Dei toto genere distinguitur ab excellentia Sanctorum. Ergo virtus religionis, qua colitur Deus, est omnino distincta a virtute, qua coluntur Sancti. Haec vocatur a doctoribus δουλεία, illa autem λατρεία.

1400. Hic tamen notandum est, posse Sanctos coli propter excellentiam Dei, ad quam ipsi aliquem habent respectum; idque dupliciter:

primo, ita ut Deus sit terminus et obiectum principale cultus, ipsi vero secundarium; *secundo,* ita ut ipsi sint integer terminus cultus. *In primo casu* manifestum est, Sanctos coli eadem virtute religionis, qua colitur Deus; quia in hoc supposito non tam ipsi coluntur, quam Deus in ipsis, tamquam in suis templis, tabernaculis, imaginibus; tunc enim Sancti considerantur non ut ipsi sunt cultus capaces, sed veluti res inanimae per quas Deus nobis repraesentatur. Quamvis ergo externum signum cultus ad ipsos dirigatur, ibi tamen non sistit, sed in Deum transit; hic enim cultus similis est cultui Crucis et imaginis Christi, qui non sistit in Cruce vel imagine, sed per eas colitur Christus.

1401. *Item in secundo casu,* nam licet cultus revera sistat in ipsis Sanctis, nihilominus tota ratio huius cultus est excellentia increata Dei, ad quam ipsi aliquem specialem respectum habent; ergo huiusmodi cultus procedit a virtute religionis, quae excellentiam divinam tamquam rationem specificativam sui cultus spectat. Nihilominus, etsi hic cultus physice terminetur ad ipsos Sanctos, tamquam ad integrum obiectum, quod colitur; interpretative tamen et secundum moralem aestimationem, ita redundat in Deum, ut Ipse magis quam Sancti honorari censeatur. Nam tota ratio honorandi est Deus eiusque divina excellentia. Sicut ergo in cultu, quo quis colit sacerdotem Iovis propter Iovem, continetur tacita idololatria; ita in cultu, quo quis colit Sanctos propter Deum, virtualis quaedam et implicita latria contineatur necesse est. Cfr. Lessius, *De virt.* l. 2 c. 34 dub. 3.

ARTICULUS II

DE ACTIBUS RELIGIONIS

1402. Actus aliquis potest pertinere ad virtutem religionis vel quia ipsa illum *ordinat* ad suum finem, vel quia ipsa *efficit* illum. *Primo modo* omnes actus virtutum possunt esse actus religionis, quatenus referibiles in finem religioni propositum. *Altero modo* illi soli, quod ipsa virtus religionis facit, sive *physice,* eliciendo immediate actum, uti est actus *devotionis,* qui in voluntate exsistit; sive *moraliter,* imperando ut eliciatur ab alia potentia sub impulsu voluntatis, uti est *oratio* quae proxime ab intellectu elicitur.

Porro dupliciter potest aliquis actus dici *elicitus* ab aliqua virtute: *Primo,* proprie et stricte, quia fit immediate ab ipsa virtute et a potentia in qua est virtus, v. g. actus devotionis est actus proprie et stricte elicitus a religione, quia immediate fit a virtute religionis et a voluntate,

in qua subiectatur religio: *secundo,* late et improprie, ex eo solum quod actus non fiat media alia virtute, quamvis fiat media alia potentia; quo sensu oratio dicitur actus elicitus a religione, quia non fit ab alia virtute, etsi fiat a potentia distincta ab ea in qua est religio, nempe ab intellectu. Talis actus vocatur *elicitus,* quia, licet fiat ex imperio voluntatis, proprie tamen et stricte loquendo, non est imperatus a virtute; nam actus proprie imperatus ab aliqua virtute dicitur ille, qui fit media alia virtute eliciente actum: sicut actus humilitatis, actus paenitentiae, actus temperantiae, quos quis mediis his virtutibus elicit propter Deum dilectum, dicuntur imperari a caritate. Ubi igitur una tantum est virtus influens in actum, qualitercumque influat in eum, dicitur influere *elicitive.* Cfr. GONET, *De virt.* d. 3 n. 5.

1403. Huiusmodi actus plures numerantur a S. Thoma, scilicet: oratio, devotio, adoratio, sacrificium, oblatio, votum, iuramentum, adiuratio nominis Dei, eiusque per laudes assumptio. Quorum duos primos vocat *internos,* alios vero *externos.*

1404. *Dices:* Adoratio, votum, iuramentum, fieri possunt actu interno; cur ergo inter actus externos illa numerantur? Item oratio fieri potest etiam actu externo, et tamen a S. Thoma ponitur inter actus internos. Rursus, reverentia non minus est actus internus religionis, quam devotio; cur ergo S. Doctor reverentiam praetermisit?

Resp. 1.° Adorationem, votum, iuramentum, D. Thomas inter actus externos numerat: *a)* quia adoratio humana, de qua loquitur, maxime consistit in signis externis honoris et submissionis: *b)* quia votum, praeter attentionem necessariam, ut vovens advertat quid faciat, nullam requirit ulteriorem attentionem, nullamque mentis elevationem: *c)* quia iuramentum refertur ad homines, ideoque actum externum necessario postulat.

Resp. 2.° Ideo oratio ponitur a D. Thoma inter actus internos, quia oratio consistit in elevatione mentis ad Deum, et maxime requirit internam et assiduam attentionem.

Resp. 3.° Reverentia sumi solet dupliciter: *Primo,* pro quavis submissione honorifica; sic reveremur aliquem dum ipsi praesenti caput aperimus, genua flectimus, corpus inclinamus: et hoc sensu reverentia non est actus ab adoratione distinctus; interiorque affectus reverendi nihil aliud est, quam interior affectus adorandi. *Secundo,* pro quodam animi timore, quo quis refugit nimiam in rebus divinis libertatem; ac proinde timet ne satis humiliter, ne satis congruenter divinae maiestati,

sed nimis audacter, absque debita attentione et circumspectione, divina tractentur. Sic Moyses et prophetae, loquentes cum Deo, hac divinae maiestatis reverentia compulsi, cadebant in faciem, non audentes intueri formam, in qua Deus apparebat et loquebatur ipsis. Reverentia autem hoc modo considerata est actus generalis religionis, qui in omni cultu divino adesse debet; religio enim non solum inclinat ad Deum colendum, sed etiam ad colendum Deum cum debita reverentia. Cum vero D. Thomas non agat hic de actibus generalibus, qui in omni Dei cultu reperiri debent, sed de solis actibus particularibus, ideo inter actus religionis non computavit reverentiam. Cfr. LESSIUS, *De virt.* l. 2 c. 37.

ARTICULUS III

DE NATURA ORATIONIS

1405. Oratio dicta est a verbo *orandi,* quod rogare aut obsecrare significat. Sumitur ergo in praesenti oratio pro ipso actu orandi vel obsecrandi, et quidem prout refertur ad Deum; nam, licet etiam ad Sanctos orare possimus, oratio tamen, de qua hic agimus, vel usque ad Deum tendere debet; agimus enim de oratione quae est actus religionis. Commode sic definiri potest: *Oratio est explicatio desiderii coram Deo, ut aliquid ab eo impetremus;* vel, ut ait D. Thomas, est quodammodo desiderii nostri interpres apud Deum. 2-2 q. 83 a. 1 ad 1.

Colligitur haec definitio ex Patribus. Nam S. IOH. DAMASCENUS, *De fide orth.* l. 3 c. 24: «Oratio, inquit, est ascensus mentis in Deum; aut eorum, quae consentanea sunt, postulatio a Deo». MG 94, 1090. S. CHRYSOSTOMUS, *In Gen. hom.* 30 n. 5: «Magnum bonum precatio. Nam si homini quis loquens virtute praedito, non parvum inde fructum percipit; quantis bonis non fruetur is cui cum Deo colloquium fuerit? *Oratio enim colloquium est cum Deo.* Quod ut scias, audi prophetam dicentem: *Iucundum sit Deo eloquium meum.* Ps. 103, 34: hoc est, sermo meus iucundus appareat Deo». MG 53, 280; J 1154. Similiter loquitur S. AUGUSTINUS, *De serm. Domini* l. 2 c. 5 sqq., ML 34, 1276 sqq., ubi de oratione dominica pulcherrimum habes commentarium.

1406. *In oratione tres actus possunt spectari: Primus* est desiderium rei, ad quam obtinendam quis precatur: *secundus,* voluntas orandi seu adhibendi hoc medium orationis ad impetrandam rem desideratam: *tertius* denique, explicatio nostri desiderii coram Deo, qua conamur Deum inducere, ut nostrum repleat desiderium. Duo priores sunt actus voluntatis, qui ad varias virtutes spectare possunt; tertius vero, qui est ipsa-

met oratio, est actus intellectus, uti quaelibet mentalis locutio. Et quia huiusmodi explicatio desiderii coram Deo simul est et implicita propriae miseriae confessio, et divinae misericordiae ac potestatis testificatio, ideo habet peculiarem vim impetrandi id quod desideramus.

Unde ad religionem quidem pertinet reverentiam Deo exhibere; homo autem orans Deo reverentiam exhibet, quatenus orando humiliter profitetur se indigere Deo ut auctore bonorum; cui mentem suam praesentat et quodammodo offert. Oratio itaque aliis actibus religionis praeeminet, quemadmodum mens humana antecellit rebus exterioribus, quae in cultu divino adhibentur. Cfr. S. Thomas, 2-2 q. 83 a 3; Lessius, *De virt.* l. 2 c. 37 dub. 2.

1407. Apostolus (Tim. 2, 1) *enumerat quatuor partes orationis, videlicet: orationem, postulationem, obsecrationem, gratiarum actionem.* Nam qui orat, *primo* dirigit mentem in Deum; *secundo,* aperit Deo suum desiderium; quae duo sunt essentialiter necessaria ad orationem, et significantur ab Apostolo per *orationem* et *postulationem; tertio* affert rationes quibus Deus inclinetur ad exaudiendum; quae si se habeant ex parte Dei, puta ex sua misericordia, ex meritis Christi, adest *obsecratio;* si vero se habeant ex parte hominis petentis, ex bonis nempe iam acceptis, de quibus gratias agit ad alia impetranda, habetur *gratiarum actio.*

Quapropter ad orationem tria necessario requiruntur: *Primo,* accessus mentis ad Deum; qui maxime significatur nomine orationis. *Secundo,* petitio; quae significari solet nomine postulationis vel supplicationis vel insinuationis, secundum diversum modum petitionis. *Tertio,* ratio impetrandi quod petitur; quae si se habet ex parte Dei, habetur obsecratio, seu quaedam per sacra contestatio, sicut cum petimus: *Per nativitatem tuam libera nos, Domine;* si vero ratio impetrandi desumatur ex parte petentis, haberi potest gratiarum actio, quia gratias agens de acceptis, potiora meretur accipere dona.

1408. Ideo in sancto sacrificio missae ante consecrationem panis et vini ponuntur *obsecrationes,* in quibus quaedam sacra commemorantur: in consecratione adhibentur *orationes,* quia tunc maxime mens sacerdotis elevanda est ad Deum: post consecrationem, praesente iam in altari Christo, effunduntur *postulationes:* tandem post sumptionem corporis et sanguinis Christi adiunguntur *gratiarum actiones.* Etiam in pluribus Ecclesiae collectis facile haec quatuor inveniri possunt: sic in colecta Trinitatis, verba illa: *Omnipotens sempiterne Deus* exhibent eleva-

tionem mentis ad Deum; *qui dedisti famulis tuis*... exprimunt gratiarum actionem; *praesta quaesumus*... continent postulationem; *per Dominum nostrum Iesum Christum*... dicunt obsecrationem. Cfr. S. THOMAS, 2-2 q. 83 a. 17.

1409. SUAREZ, *De orat.* l. 1 c. 3 *tres recenset opiniones circa quaestionem, utrum oratio sit actus intellectus, an voluntatis. Prima* asserit orationem esse actum voluntatis. Nam oratio est ille actus interior, qui per vocalem petitionem exprimitur. Sed per vocalem petitionem nihil aliud exprimitur quam desiderium rei quae petitur. Ergo oratio est actus voluntatis. *Secunda* affirmat orationem esse actum intellectus. Fundatur in eo quod oratio interna est locutio mentis, sicut oratio externa est locutio oris; sed locutio mentis pertinet ad intellectum; ergo oratio est actus intellectus, praesupponens quidem desiderium voluntatis. *Tertia* ad orationem requirit cum actus intellectus tum actus voluntatis; docet tamen, orationem *formaliter* sumptam esse actum intellectus.

«In hoc ergo sensu, satis constat petitionem unius hominis ad alium esse actum rationis, quia est manifestatio talis desiderii per locutionem rationis. Ex his ergo ad orationem cum Deo ascendendo, si sermo esset de oratione vocali, eadem proportione facile constaret esse actum rationis, in quo consistat». SUAREZ, *De orat.* l. 1 c. 3 n. 11 sq. Attamen haec tertia sententia, quam hic propugnat Doctor Eximius, re non differt a secunda sententia, quam fere communiter theologi tuentur.

1410. *Oratio distinguitur praecipue in privatam et communem, mentalem et vocalem.* Oratio *privata* est illa, qua quis orat nomine sui ipsius sive pro se sive pro aliis. *Communis* vero dicitur ea quae per ministros Ecclesiae in persona totius fidelis populi Deo offertur; et ideo oportet quod talis oratio innotescat etiam populo, pro quo effunditur; quod sane fieri non potest, nisi sit oratio vocalis. Quocirca valde prudenter in rubricis generalibus iussum est, ministros Ecclesiae orationes huiusmodi alta voce pronuntiare, ut ad notitiam fidelium possint pervenire.

Oratio vero privata non necessario debet esse vocalis; solent tamen adiungi verba, aliave signa externa, maxime ex triplici causa: *Primo* ad excitandos actus internos, quibus mens orantis facilius ascendat ad Deum; illis igitur tantum erit utendum, quantum ad internam devotionem fovendam proficiant. *Secundo* ad serviendum Deo non solum mente, sed etiam lingua et corpore; oportet enim hominem Deo servire secundum totum id, quod ex Deo habet. *Tertio* ad obsequendum internis affectionibus, quae saepe ex anima sponte sua redundant in corpus,

iuxta illud: «*Propter hoc laetatum est cor meum, et exultavit lingua mea*». Ps. 15, 9. Cfr. S. THOMAS, 2-2 q. 83 a. 12; In 4 dist. 15 q. 4 a. 2 sol. 1.

Oratio *mentalis* habetur quando fit per ascensum mentis ad Deum absque ulla exteriore manifestatione. Erit vero *vocalis*, si per verba aliave signa sensus orationis interni exterius exprimantur. Nota tamen, sicut, deficiente omni locutione interna, nulla esse potest locutio exterior; ita, nulla prorsus praecedente aut concomitante oratione mentali, nullam orationem vocalem dari posse, quae revera nomen orationis mereatur.

1411. *Quaeres fortasse, utra oratio sit praeferenda.* Respondet Suarez, orationem mentalem, caeteris paribus, praeferendam esse orationi vocali voluntariae, id est, quae non est in praecepto; quia revera per se loquendo et ordinarie est magis fructuosa. Nec obstat quod oratio vocalis includat mentalem, et addat actum externum et voluntatem eius, quae possunt conferre ad meritum et satisfactionem; quia, hoc non obstante, Patres contrarium communiter sentiunt. Cfr. SUAREZ, *De orat.* l. 2 c. 4 n. 8; CAIETANUS, In 2-2 q. 83 a. 3; NAVARRUS, *Ench. de Orat.* c. 18 n. 104; CASSIANUS, *Coll.* 9 c. 35 sq.

1412. *Attamen, maioris claritatis causa, tres hypotheses facere oportet: Prima* est, quod oratio vocalis fiat, tantum praecedente ascensu mentis ad Deum, ut verba orationis ad ipsum dirigantur; dein vero, nulla vel fere nulla attentione interna concomitante. *Secunda* est, quod oratio vocalis fiat, praecedente ascensu mentis ad Deum, et etiam concomitante interna attentione, sed ea tantummodo quae requiritur ut sensus verborum intellegatur. *Tertia* denique est, quod oratio vocalis fiat cum tanta attentione ac devotione, ut simul sensus verborum alta mente gustentur, quemadmodum vult S. Ignatius in tertio e tribus orandi modis, quos in quarta hebdomada Exercitiorum proponit.

Nunc vero, in prima et secunda hypothesi sine dubio praeferenda est oratio mentalis, ob triplicem rationem adductam a SUAREZ, *De orat.* l. 2 c. 4 n. 8: quia nimirum oratio mentalis magis coniungit hominem cum Deo; quia ordinarie est difficilior et corpori laboriosior, ac proinde et magis meritoria; quia plus mentem illuminat in his quae ad Deum et salutem pertinent. In tertia vero hypothesi nihil prohibet dicere, orationem vocalem cum illo sensu et gustu verborum peractam, posse, ceteris paribus, esse meliorem oratione pure mentali. Ratio est, quia hic modus orandi bona utriusque orationis, mentalis nempe et oralis, coniungit; et totus homo, secundum corpus et animam, Deo se

subicit. Notandum tamen est, non omnes homines esse aeque idoneos ad eundem orandi modum, ideoque alios aliter hac in re esse dirigendos. Cfr. SCHIFFINI, *De virt. inf.* n. 337 *Not.*

1413. *Oratio mentalis et meditatio haud raro promiscue usurpari solent.* Id tamen, si proprie et stricte loquamur, non est verum, sed solum metonymice. Nam in oratione anima loquitur cum Deo, in meditatione autem secum ipsa; unde maior in illa exigitur reverentia, prout observat S. IGNATIUS, *Exercit. Espirit. annot.* 3. [1] Quia vero ex meditatione nascitur devotio, et ex devotione proficiscitur oratio, ideo meditatio et oratio plerumque indiscrete adhibentur. Discrimen inter meditationem et contemplationem in eo ponunt theologi, quod meditatio sit processus rationis veritatis; contemplatio autem, ipse simplex intuitus veritatis: vel, meditatio est intuitus animi in veritatis inquisitione occupatus; contemplatio autem, perspicax et liber contuitus animi in res perspiciendas. Cfr. S. THOMAS, 2-2 q. 180 a. 3 ad 1.

Quapropter quoniam filius, qui vere diligit suos optimos parentes, cotidie observat et intuetur vitam et mores eorum, ut, eos fideliter imitando, tantorum parentum filium dignum se in omnibus gerat; ideo S. Parens Ignatius mysteria Christi nobis proponit contemplanda, potius quam meditanda, ut imaginem et formam Christi in vita nostra semper referre discamus.

1414. *Manifestum est, in omni oratione requiri aliquam attentionem internam.* Profecto, si de oratione mentali agatur, nullum potest esse dubium, cum attentio sit de conceptu formali talis orationis; unde, deficiente attentione, deficiat necesse est et oratio. Itaque haec quaestio praecipue locum habet in oratione vocali. Atque imprimis distinguenda est attentio ab intentione orandi: prima enim est actus intellectus, altera vero voluntatis. Intentio, sive actualis sive virtualis, est omnino necessaria ad orandum modo humano: cum autem intentio nequeat haberi sine aliqua attentione, nihil enim volitum quin praecognitum, liquet, ad omnem orationem esse necessariam attentionem aliquam internam.

Haec autem necessitas consideratur nunc in ordine ad fructum orationis obtinendum. Fructus vero orationis adsignatur triplex: *meritum*

[1] «La tercera: Como en todos los Exercicios siguientes espirituales usamos de los actos del entendimiento discurriendo, y de los de la voluntad afectando, advirtamos que en los actos de la voluntad, quando hablamos vocalmente o mentalmente con Dios Nuestro Señor o con sus Santos, se requiere de nuestra parte mayor reverentia, que quando usamos del entendimiento entendiendo». *Exerc. Espir.* (Madrid, 1858) pg. 9.

scilicet, *impetratio* et quaedam spiritualis *refectio*. Iam vero ad meritum et impetrationem non de necessitate requiritur quod attentio adsit orationi per totum; nam vis primae attentionis et intentionis, qua aliquis ad orandum accedit, reddit totam orationem meritoriam et impetratoriam: ad refectionem autem mentis de necessitate requiritur attentio; quae quo maior sit, maior erit, ceteris paribus, spiritualis refectio. Sciendum tamen, triplicem esse attentionem, quae in oratione vocali haberi potest: *Prima* est, qua solum attenditur ad verba, quantum satis est ut integre proferantur: *secunda,* qua attenditur etiam ad sensum verborum: *tertia,* qua attenditur etiam ad finem orationis, ad Deum videlicet et ad rem pro qua oratur. Quae quidem attentio aliquando adeo est intensa, ut mens orantis omnium aliorum penitus obliviscatur. Cfr. S. THOMAS, 2-2 q. 82 a. 13.

1415. *Evagationes mentis, quae inter orandum irrepere solent, diligenter, quantum fieri potest, sunt vitandae.* Ad rem S. CHRYSOSTOMUS, *In Gen. hom.* 30 n. 3: «Magna arma sunt preces, magna securitas, magnus thesaurus, magnus portus, tutissimus locus, modo sobrii et vigiles Dominum adeamus, mente nostra undique collecta, inimicoque nostrae salutis nullo aditu permisso. Cum sciat enim inimicus noster, nos per tempus illud posse de iis, quae ad nostram salutem attinent, loqui, et peccata confiteri, et vulnera medico ostendere, et sanitatem consequi: ideo maxime tunc obsistit, omniaque facit et tractat, ut nos supplantet, neglegentesque reddat. Proinde vigilemus, obsecro, et scientes illius insidias, maxime tempore illo operam demus, ut quasi praesentem illum ante oculos stantem videntes oppugnemus, et cogitationem omnem, quae nos interturbare possit, repellamus; totique nitamur Deum, ut decet, alloqui; ut non solum verba, sed et mens verborum comes ad Deum accedant. Nam si lingua quidem proferat verba, mens autem foris evagetur, quae domi sunt lustrans, et imaginans quae in foro aguntur, nulla nobis utilitas est, fortassis autem et maior condemnatio». MG 53, 280.

ARTICULUS IV

DE SUBIECTO ET OBIECTO ORATIONIS

Hic veniunt perpendenda aliqua ex iis quae se habent ex parte orantis, ex parte orationis, et ex parte eorum quae in oratione petuntur.

1416. Ex parte orantis.

Subiectum orationis est sola creatura rationalis, quae superiorem agnoscit, a quo aliquid boni sibi vel alteri exspectare potest. Hinc patet:

1.° Orationem non convenire personis divinis, tum quia superiorem non habent, tum quia singulae sua auctoritate omnia possunt.

2.° Eam convenire angelis et sanctis in caelo regnantibus; quia, etsi nihil supersit quod sibi peculiariter petant, nobis tamen multa petere possunt.

3.° Convenire quoque defunctis in purgatorio retentis; unde merito Ecclesia illis applicat illud Iob. 19, 21: «*Miseremini mei, miseremini mei, saltem vos, amici mei, quia manus domini tetigit me*». An orent pro vivis, non satis constat; verisimilius tamen videtur pro illis etiam orare, ad hoc enim caritas eos impellit, nec ulla apparet ratio cur id facere nequeant.

4.° Damnatis in inferno orationem proprie non competere, tum quia carent pio affectu, ex quo oratio procedere debet ut sit actus virtutis, tum quia nihil boni a Deo exspectare possunt.

5.° Homines viatores, tam iustos quam peccatores, posse ac debere orare; infideles vero incapaces esse orationis, de qua loquimur, donec fidem habeant; iuxta illud Pauli ad *Rom.* 10, 14: «*Quomodo ergo invocabunt in quem non crediderunt?*». Haec enim verba ostendunt fidem esse fundamentum verae orationis seu invocationis Dei.

1417. Nec disputandum est modo, utrum paganus pro ratione cognitionis naturalis, quam de Deo habet, possit vere orare, necne. Sane non videtur serio dubitandum, quin possit petere a Deo, et quidem petitione honesta, ea quae sibi reputet necessaria vel convenientia. At quidquid sit de possibilitate et honestate talis petitionis, haec tamen in praesenti providentia pro nihilo reputatur; quia non est oratio supernaturalis, nec salutaris, nec in fide sustentata, nec fundata in divina promissione. Cfr. Suarez, *De orat.* l. 1 c. 12 n. 1.

1418. *Sed difficultas est, an Christo in caelis regnanti conveniat orare, secundum humanam naturam considerato.* Quidam negant, quia Christus totum negotium nostrae salutis cum Patre in via composuit, et data fuit illi omnis potestas in caelo et in terra. Mt. 28, 18. Sed contra est, quod dicitur in Ioh. 14, 16: «*Et ego rogabo Patrem, et alium Paracletum dabit vobis ut maneat vobiscum in aeternum*». Et in 1 Ioh. 2, 1: «*Filioli mei, haec scribo vobis ut non peccetis, sed et si quis peccaverit advocatum habemus apud Patrem, Iesum Christum Iustum*». Et ad Rom. 8, 34: «*Qui est ad dexteram Dei, qui etiam interpellat pro nobis*». Et ad Hebr. 7, 25: «*Semper vivens ad interpellandum pro nobis*». Quibus verbis satis insinuatur, hanc interpellationem non consistere in sola praesentia obiectiva humanitatis et vulnerum, ut adversarii volunt; sic enim non

esset quid distinctum a sessione ad dexteram Patris; nec esset quid peculiare, quo nostra fiducia erigeretur.

1419. Unde KNABENBAUER, *In Ioh.* 14, 16 scribit: «Dicit se rogare Patrem (cfr. 17, 9; 15, 20) quamvis propter merita, quae in sua natura humana acquisierit, meruerit, ut ille daretur. (Bon.). Cum discipuli saepius viderint eum orantem, hac quoque precatione ad Patrem discebant, quanta de ipsis cura Iesus teneretur».

A LAPIDE, *In* 1 *Ioh.* 2. 1 affirmat Christum esse advocatum nostrum dupliciter: *Primo,* oratione interpretativa, exhibendo scilicet divino conspectui se et suas plagas vulnerumque cicatrices; quas etiam post resurrectionem voluit retinere et in caelum inferre, ut eas iugiter Deo Patri repraesentet, et per eas dona gratiae et veniam peccatorum nobis obtineat; in quo omnes doctores consentiunt. *Secundo,* oratione proprie dicta, qua pro nobis in caelis Patrem orat et interpellat; oratione, inquam, non qua denuo mereatur vel impetret, sed qua iam comprehensor petit, rogatque Patrem, ut quae in hac mortali vita pro nobis meruit, ea, non obstantibus nostris peccatis, liberaliter condonentur. Quod sane multi doctores valde probabiliter censent; hoc enim significare videtur Apostolus dum docet, Christum esse Pontificem nostrum aeternum in caelis, qui non per sanguinem hircorum aut vitulorum, sed per proprium sanguinem, introivit semel in sancta, aeterna redemptione inventa. HEBR. 9, 12.

1420. Itaque sicut hostiae veteris testamenti immolabantur a sacerdotibus in aris saecularibus, ita Christus semetipsum immolavit in ara crucis: sicut summus Pontifex sanguinem hostiae inferebat in sancta sanctorum ad deprecandum Deum pro populo, ita Christus, Pontifex aeternus, corpus et sanguinem suum intulit in caelum, ut deprecaretur pro populo redempto, et appareret in conspectu Patris, munere Pontificis post hostiae sacrificium fungens; quod in eo est ut petatur sacrificii effectus. Alioquin non esset apta analogia inter Christum et summum pontificem veteris testamenti, qualem Apostolus agnoscere videtur. Cfr. LESSIUS, *De virt.* l. 2 c. 37 dub. 5 n. 24; TOLETUS, *In Ioh. 16 annot.* 35; S. THOMAS, *Ad hebr.* c. 7 lect. 4.

1421. Obi. 1. Christus est iam beatus, et Pater omnia posuit in potestate eius; nihil ergo est quod Patrem oret.

Resp. Quamvis Christus sit omnino beatus et habeat potestatem omnium, est tamen et homo; et inquantum homo Deum Patrem agnos-

cere, revereri, honorare debet, illud adorando, laudando, gratias agendo; cur non etiam interpellando proprie et postulando, cum hoc sit advocati et pontificis proprium? eo vel magis quod Christus, qua homo, omnem suam potestatem, dignitatem, gloriam a Deo continuo accipiat, totusque a Deo pendeat, omnisque gratia et gloria per merita eius a Deo ad nos derivari et descendere debeat. Eatenus ergo Deus Pater omnia posuit in potestate Christi, quatenus Christo nihil negat, sed illi concedit quaecumque precatur. Quo quidem sensu Christus, etiam qua homo, omnia potest, non quidem independenter sed dependenter a Deo, tamquam mediator et pontifex, cuius est sua a Deo petere et impetrare.

1422. Obi. 2. Si Christus in caelis vere ac proprie orat pro nobis; ergo licebit nobis orare hoc modo: *Christe, ora pro nobis*. Attamen hic modus orandi in Ecclesia insolitus est.

Resp. Licet revera orare praedicto modo, si intellegatur *Christe* qua homo. Ecclesia tamen ita non orat, quia Christo Redemptori vult tribuere id quod habet dignius et praestantius; et ideo orat Christum, non ut intercedat qua homo, sed ut largiatur qua Deus. Cfr. A Lapide, *In epist. ad Rom.* 8, 34.

1423. Ex parte orationis.

Ex parte orationis quaedam sunt quasi constitutiva ipsius actus, quaedam vero in modum dispositionis ad bonam orationem eliciendam. Porro dispositio requisita in orante, ut bona fiat oratio, maxime complectitur agnitionem propriae indigentiae, sincerum desiderium rei, quae petitur, et fiduciam in potentia et misericordia Dei. Hinc dicit Iac. 1, 6: «*Postulet autem in fide nihil haesitans; qui enim haesitat, similis est fluctui maris, qui a vento movetur et circumfertur. Non ergo aestimet homo ille quod accipiat aliquid a Domino*». Et Eccli. 35, 21: «*Oratio humiliantis se nubes penetrabit; et donec propinquet non consolabitur; et non discedet donec Altissimus aspiciat*». Quam quidem doctrinam illustravit Dominus Iesus Christus per parabolam de pharisaeo et publicano (Lc. 18, 9 sqq.); nam ibidem per parabolam de iudice iniquitatis et vidua importuna docuit, semper orandum esse; per parabolam vero de pharisaeo et publicano ostendit quo modo sit orandum.

1424. *Quasi constitutiva ipsius actus sunt, quod oratio sit pia et perseverans. Pia* autem oratio dicitur illa quae est actus virtutis *pietatis* erga Deum; quae quidem virtus, ut diximus, non distinguitur a virtute religionis. Oratio ergo qua Deus ob aliquam circumstantiam vel

ob defectum debitae reverentiae potius offenditur quam honoratur, nullatenus esse potest *pia*, seu actus virtutis religionis. Ideo dixit Christus: «*Cum oratis, non eritis sicut hypocritae, qui amant in synagogis et in angulis platearum stantes orare, ut videantur ab hominibus; amen dico vobis, receperunt mercedem suam. Tu autem cum oraveris, intra in cubiculum tuum, et clauso ostio, ora Patrem tuum in abscondito; et Pater tuus, qui videt in abscondito, reddet tibi. Orantes autem nolite multum loqui, sicut ethnici; putant enim quod in multiloquio suo exaudiantur*». Mt. 6, 5 sqq.

1425. Cum vero nihil eorum, quae ad divinam pietatem spectant, possit fieri sine auxilio gratiae; manifestum est, vel ad ipsam orationem esse huiusmodi praesidium omnino necessarium. Cfr. Beraza, *De gratia Christi* n. 200, Oratio etiam peccatoris, Deo auxiliante, potest esse *pia:* non quidem quatenus nata ex habitu pietatis, quo peccator caret, sed quatenus petit aliquid ad pietatem pertinens; sicut ille, qui non habet habitum iustitiae, potest adiutus auxilio gratiae actualis aliquod opus iustum velle et perficere. Et quamvis oratio peccatoris nequeat esse vere meritoria, potest nihilominus esse impetratoria, cum meritum fundetur in iustitia, impetratio autem in gratia. Cfr. Beraza, *De gratia Christi* n. 200; S. Thomas, 2-2 q. 83 a. 16 ad 2.

1426. Alterum praerequisitum est *perseverantia* in orando. «*Quoniam oportet semper orare et non deficere*». Lc. 18, 1. In quae verba scribit A Lapide: «Dico ergo τὸ *semper* hic idem esse quod sedulo, perseveranter, diligenter, assidue, quantum per alia negotia licet... Impossibile enim est, ut homo omni omnino tempore oret... Itaque τὸ *semper* hic significat orationis non continuationem, sed perseverantiam... Unde explicans, subdit: *et non deficere,* graece μὴ ἐκκακεῖν, id est, non *defatigari*». Quod aperte significavit Christus duplici parabola: *una* de illo qui petiit tres panes ab amico (Lc. 11, 5 sqq.); *altera* de vidua quae a iudice vindictam petebat, et, quia perseveravit petendo, illam obtinuit. Lc. 18, 1 sqq.

Haec fere complexus est S. Augustinus, *Serm.* 61 c. 5 dicens: «Cum aliquando tardius dat, commendat dona, non negat. Diu desiderata dulcius obtinentur; cito autem data vilescunt. Pete, quaere, insta. Petendo et quaerendo crescis, ut capias. Servat tibi Deus, quod non vult cito dare, ut et tu discas magna magne desiderare. Inde oportet semper orare et non deficere». ML 38, 411. Cfr. *In Ioh.* tr. 73. 81. 102, ML 35, 1824 sqq. 1841 sqq. 1896 sqq.; S. Chrysostomus, *In Gen. hom.* 30, MG 53, 273 sqq.

Ratio autem huius condicionis sumenda est ex ordine divinae providentiae, quae sese accommodat naturis rerum. Et sane saepe expedit ut Deus non statim concedat quae petuntur: interdum quia ille qui petit, non est sat dispositus ad recipiendum, et paulatim disponetur; interdum quia id, quod petit, tunc non convenit ei, conveniet autem postea; interdum quia hac dilatione fiet, ut bonum quod petitur magis aestimetur, eiusque desiderium crescat; et ut fides, patientia, aliaeque virtutes magis exerceantur. Cfr. SUAREZ, *De orat.* l. 1 c. 26 n. 2.

1427. Ex parte eorum quae petuntur.

Summa petendorum breviter comprehensa est in oratione dominica. Nam, ut ait S. AUGUSTINUS, *Epist.* 130 c. 12 n. 22 sq.; «Etsi per omnia precationum sanctarum verba discurras, quantum existimo, nihil invenies quod in ista dominica non contineatur et concludatur oratione. Unde liberum est aliis atque aliis verbis, eadem tamen in orando dicere; sed non debet esse liberum alia dicere. Haec et pro nobis, et pro nostris, et pro alienis, atque pro ipsis inimicis sine fluctu dubitationis oranda sunt». ML 33, 503.

Distinguenda tamen bona spiritualia et temporalia. Sub bonis spiritualibus comprehendimus hic illa bona honesta, quibus nemo potest uti male; cuiusmodi sunt vita aeterna, gratia sanctificans, virtutes infusae, auxilia gratiae actualis, necnon virtutes morales acquisitae, et omnia opera quae ex istis proficiscuntur. Sub bonis autem temporalibus comprehendimus bona fortunae, corporis, et etiam animi, quibus male uti possumus, finge virtutes intellectuales, scientiam, artem, et alia huiusmodi. Unde patet, bona spiritualia absolute et simpliciter esse petenda; temporalia vero, si nobis profutura aut saltem non nocitura sint ad salutem. Nam hoc licet petere, quod licet desiderare; temporalia autem licet desiderare non quidem absolute, et ut in ipsis tamquam in fine ultimo sistamus; sed relative et tamquam media, quibus in aeternam beatitudinem tendere valeamus. Cfr. S. THOMAS, 2-2 q. 83 a. 6; S. IGNATIUS, *Exerc. Spirit., Principium sive fundamentum.*

ARTICULUS V

DE ORATIONE DOMINICA

1428. Hanc orationem luculenter explanarunt maxime S. CYPRIANUS, *De orat. dom.*, ML 4, 520-544; S. GREGORIUS NYSS., *De orat. dom.*, MG 44, 1119-1194; S. AUGUSTINUS, *De serm. Domini* l. 2 c. 4 sqq., ML 34, 1275 sqq.; S. THOMAS, 2-2 q. 83 a. 9; SALMANTICENSES, tr. 46; SUA-

REZ, *De orat.* l. 3 c. 8; LESSIUS, *De virt.* l. 2 c. 37 dub. 4; A LAPIDE, *In Mt.* 6, 9 sqq.; KNABENBAUER, *In Mt.* 6, 9 sqq. Ex quibus nos aliqua breviter exponemus. Cfr. FR. IOSEPHUS CALASANCTIUS (card.) VIVES, *Expositio in orationem dominicam iuxta traditionem patristicam et theologicam* (Romae 1903), ubi centum triginta huius orationis expositiones ex Patrum ac Theologorum operibus excerpuntur.

Atque imprimis haec oratio maxime commendatur auctoritate Christi, qui eam tradidit. «Quae enim potest esse magis spiritualis oratio, quam quae a Christo nobis data est, a quo nobis et Spiritus Sanctus missus est? Quae vera magis apud Patrem precatio, quam quae a Filio, qui est veritas, de eius ore prolata est?». S. CYPRIANUS, *De dom. orat.* 2, ML 4, 521. Deinde haec oratio est admiranda, quia paucis verbis omnia petenda complectitur. «Quia, sicut Augustinus dicit, si recte et congruenter oramus, nihil aliud dicere possumus, quam quod in ista oratione dominica positum est». S. THOMAS, 2-2 q. 83 a. 9.

Verba autem S. Augustini a D. Thoma citata ea sunt, quae supra sub n. 1427 inveniuntur. Alii Patres hanc orationem vocant evangelii *breviarum;* sicut officium ecclesiasticum, quod sacerdotes cotidie recitant, ideo vocatur *Breviarium,* quia est S. Scripturae compendium. Ita TERTULLIANUS, *De orat.* c. 1; S. CYPRIANUS, *De dom. orat.* c. 9; ML 1, 1153; 4, 525.

1429. Cum in omni oratione sit concilianda benevolentia illius quem deprecamur, oportet ut oratio duabus constet partibus, *invocatione* scilicet, quae in principio orationis poni debet, et *petitione,* qua ostenditur id quod volumus impetrare. In invocatione huius orationis Christus nihil aliud nos dicere iussit nisi, *Pater noster, qui est in caelis.* Benevolentia conciliari solet, ait S. Augustinus, laude illius ad quem oratio dirigitur. In praedicta autem invocatione laus Dei perfecte continetur; quae maxime consistit in praedicatione bonitatis, potentiae, excellentiae Dei. Cfr. S. AUGUSTINUS, *De serm. Domini* l. 2 c. 4, ML 34, 1275. Iam bonitas in eo maxime elucet quod *Pater noster* et esse et dici voluit; potentia vero et excellentia, in eo quod in caelis habitare dicatur.

1430. Porro Deus est Pater noster: *Primo,* creatione, qua nos ex nihilo ad imaginem et similitudinem suam homines creavit. *Secundo,* redemptione, qua nos per propriam mortem a morte aeterna redemit. *Tertio,* regeneratione, qua nos peccato mortuos per sacramentum regenerationis in novam vitam regeneravit. *Quarto,* adoptione, qua nos sibi in filios per gratiam adoptavit. *Quinto,* vocatione, qua nos e tenebris

ad lucem et ad caelestem hereditatem vocavit. Voce ergo *Pater* admonemur omnium Dei beneficiorum eorumque maximorum, et consequenter summae reverentiae, fiduciae et amoris, quibus ad Deum accedere debemus. «Quid enim iam non det filiis petentibus, cum hoc ipsum ante dederit, ut filii essent». S. AUGUSTINUS l. c. n. 16.

Notat idem S. Doctor, nusquam inveniri praeceptum populo Israel, ut diceret *Pater noster*. Vocatur quidem Deus etiam in vetere testamento *Pater*, tamquam is qui populum Israel sibi creavit et elegit in filium, et cura paterna et tenero amore eum fovit (DEUT. 32, 6; Is. 63, 16; 64, 8; ECCLI. 23, 1; 51, 14; SAP. 2, 16; 14, 3); at nomen istud familiare et dulcissimum tum demum in labiis orantium insonuit, cum in novo foedere Spiritus Sanctus esset effusus in filios adoptionis, in quo clamamus: Abba, Pater. ROM. 8, 15; GAL. 4, 6. Cfr. KNABENBAUER, l. c.

1431. Per Christum fideles omnes in unum corpus, in unam colliguntur familiam, media adoptionis gratia; et ideo Christus docuit nos dicere *Pater noster*, non vero *Pater mi*, reservando sibi hunc posteriorem modum tamquam sibi proprium. «Addit praeterea Cyprianus, unitatis Magistrum non dixisse *Pater meus*, sed *Pater noster*, ut indicaret orationem debere esse ex communi caritate perfectam: dum enim omnes dicimus, *Pater noster*, omnes nos fratres esse fatemur, sicut ipsemet Christus alibi docuit dicens: Omnes vos fratres estis, et Patrem nolite vocare vobis super terram, unus est enim Pater vester qui in caelis est (MT. 23, 9). Docemur etiam illo verbo unumquemque debere orare non pro se tantum, sed etiam pro aliis et pro universa Ecclesia; et ideo in omnibus etiam petitionibus, quibus nobis aliquid petimus, idem pluralis numerus in idem pronomen referendus est». SUAREZ, l. c. n. 4.

1432. S. CYPRIANUS, *De orat. dom.* 8: «Ante omnia, inquit, pacis doctor atque unitatis magister singillatim noluit et privatim precem fieri, ut quis cum precatur, non pro se tantum precetur. Non enim dicimus, *Pater meus qui es in caelis*, nec *panem meum da mihi hodie;* nec dimitti sibi tantum unusquisque debitum postulat, aut ut in tentationem non inducatur, atque a malo liberetur, pro se solo rogat. Publica est nobis et communis oratio; et quando oramus, non pro uno sed pro toto populo oramus, quia totus populus unum sumus. Deus pacis et concordiae magister, qui docuit unitatem, sic orare unum pro omnibus voluit quomodo in uno omnes ipse portavit». ML 4, 525 sq.

1433. S. AMBROSIUS, *De Cain et Abel* c. 9 n. 39: «Orandum autem praecipue et pro populo doceris, hoc est, pro toto corpore, pro membris

omnibus matris tuae, in quo mutuae caritatis est insigne. Si enim pro te roges tantum, solus pro te rogabis. Et si pro se tantum singuli orent, minor peccatoris quam intercedentis est gratia. Nunc autem quia singuli orant pro omnibus, etiam omnes orant pro singulis. Ergo ut concludamus, si pro te roges tantum, solus, ut diximus, pro te rogabis. Si autem pro omnibus roges, omnes pro te rogabunt. Siquidem et tu in omnibus es. Ita magna remuneratio est, ut orationibus singulorum acquirantur singulis totius plebis suffragia. In quo arrogantia nulla, sed humilitas maior est, et fructus uberior». ML 14, 336.

Unde bene advertit AUCTOR *Operis imperfecti,* Deum libenter audire quando pro aliis oramus: pro se enim orare naturae est, pro altero autem gratiae; pro se orare necessitas rei cogit, pro altero autem caritas fraternitatis hortatur; dulcior est autem ante Deum oratio, non quam necessitas rei transmittit, sed quam caritas fraternitatis commendat. Voluit Christus singulos orare pro omnibus, ut omnes orent pro singulis; sic quisque non suas dumtaxat, sed omnium preces lucretur sibique asciscat. Cfr. A LAPIDE et KNABENBAUER l. c.

1434. Filii in illa particula *noster* comprehensi, videntur esse omnes homines viatores, maxime vero fideles. Nam, ut diximus, Deus dicitur *Pater* tum ratione *creationis,* tum potissimum ratione *adoptionis,* quae per Christum et in Christo omnibus oblata est. Quocirca illud nomen *Pater,* etsi probabiliter possit dirigi ad primam Personam Sanctissimae Trinitatis, ut plures volunt; probabilius tamen est, accipi ut est nomen commune toti Trinitati. Utatur ergo hoc dulcissimo nomine populus novi testamenti, ad aeternam hereditatem vocatus; et dicat pro omnibus: *Pater noster, qui est in caelis.*

1435. Profecto, *qui est in caelis,* non quia Deus non sit etiam in terris et ubique, sed quia suam maiestatem et excellentiam singulari modo ostendit in caelis, ubi dominatur, indeque totum orbem ad nutum moderatur; nam in S. Scriptura saepe dicitur Deus thronum suum in caelis specialiter habere (IOB. 22, 12; PS. 2, 4; 102, 20; Is. 66, 1). Illam ergo particulam, *qui est in caelis,* posuit Christus: *Primo,* ut sublevaret mentem nostram ad considerationem divinae maiestatis, ut non solum tamquam ad Patrem, verum etiam tamquam ad regem et dominum caeli et terrae cum amore et timore accederemus. *Secundo,* ut significaret hereditatem nostram, quam ex hac filiatione a Deo Patre speramus, esse caelestem non terrenam. *Tertio,* ut doceret nos, quae sursum sunt, quaerere, non quae super terram; haec enim vana sunt, fumus et umbra.

Quarto, ut ostenderet proprium orationis munus esse ut per eam nostra conversatio in caelis sit. Hinc fortasse manavit antiqua consuetudo orandi capite nudo, manibus expansis, et suspiciendo in caelum, quemadmodum testatur TERTULLIANUS, *Apol.* c. 30, ML 1, 440.

Ex quibus omnibus liquet, quam perfecte hoc admirabile prooemium, *Pater noster, qui est in caelis,* elevet mentem in Deum, et excitet nos ad amorem filialem, et roboret fiduciam nostram, et captet divinam erga nos benevolentiam, proponendo titulum paternitatis et filiationis ad obtinenda quae in septem sequentibus petitionibus continentur.

1436. *Secundo loco ponuntur petitiones, et quidem ordine perfectissimo:* «Quia enim oratio est quodammodo desiderii nostri interpres apud Deum, illa recte solum orando petimus quae recte desiderare valemus. In oratione autem dominica non solum petuntur omnia quae recte desiderare possumus, sed etiam ordine quo desideranda sunt; ut sic haec oratio non solum instruat postulare, sed etiam sit informativa totius nostri affectus». S. THOMAS, 2-2 q. 83 a. 9.

Re quidem vera, id quod primo desiderare ac postulare debemus, est finis; dein vero ea quae sunt media ad finem. Finis autem noster est Deus; in quem voluntas nostra tendit dupliciter: *uno modo,* inquantum volumus gloriam Deo; quod pertinet ad caritatem, qua diligimus Deum propter seipsum: *alio modo,* inquantum volumus frui Deo seu gloria Dei; quod pertinet ad amorem, quo diligimus nos in Deo. Et ideo prima petitio est: *Sanctificetur nomen tuum,* qua petimus gloriam Deo; secunda vero est: *Adveniat regnum tuum,* qua petimus frui regno eius.

1437. Deinde petuntur ea quae sunt ad finem: quorum aliqua ducunt nos in finem *per se;* alia vero *per accidens.* Ducunt nos *per se* ea quae sunt positive utilia ad finem. Est autem aliquid sic utile ad finem duobus modis: *Uno,* directe et principaliter, cuiusmodi est observantia mandatorum, qua meremur vitam aeternam; et ideo ponitur in tertia petitione: *Fiat voluntas tua, sicut in caelo et in terra: Alio,* instrumentalis et quasi coadiuvans nos ad merendum finem; et ideo ponitur altera petitio: *Panem nostrum cotidianum da nobis hodie:* sive hoc intellegatur de pane spirituali, in quo subintelleguntur quaevis media spiritualia necessaria; sive etiam intellegatur de pane corporali, in quo implicite petuntur omnia illa media naturalia, sine quibus Deo servire non possumus; quandoquidem et eucharistia est praecipuum sacramentum, et

panis est praecipuus cibus; unde dictus est *supersubstantialis,* id est, *praecipuus,* ut exponit S. Hieronymus, *In Mt.* l. 1 c. 6, ML 26, 44.

1438. Ducunt nos in finem *per accidens* ea quae se habent ad modum removentis prohibens. Tria vero sunt quae nos a consecutione finis prohibent: *Primo* quidem peccatum, et ideo petitur: *Dimitte nobis debita nostra. Secundo* tentatio, quae nos removet ab observantia divinae voluntatis; et ideo dicimus: *Et ne nos inducas in tentationem. Tertio* etiam mala physica, quae impediunt sufficientiam huius vitae; et ideo addimus: *Sed libera nos a malo.* Cfr. S. Thomas, 2-2 q. 83 a. 9.

1439. Prima petitio: *Sanctificetur nomen tuum.* In quibus verbis duo inquiri possunt: *Primo,* quid per *nomen* significetur; *secundo,* quaenam eius sanctificatio petatur. Nam in sacris litteris nomen sumi solet tum pro fama seu existimatione quae de aliquo habetur, tum pro nomine uniuscuiusque quod ad significandam personam impositum est. Iuxta hanc secundam significationem, nomen Dei est ipse Deus quatenus nobis innotescit; nomine enim unam rem ab alia discernimus, rem ipsam designamus, seu, quod idem est, nomen pro ipsa re ponimus. Utroque autem modo potest in praesenti sumi.

1440. Si *primo modo* sumatur, petere ut nomen Dei sanctificetur, nihil aliud est, quam petere gloriam Deo, id est, ut Deus ab omnibus cognoscatur, aestimetur, laudetur: Nam, ut S. Chrysostomus, *In Mt. hom.* 19 n. 4 scribit: «Digna precatio eius qui Deum vocat Patrem, ut nihil petat ante Patris gloriam, sed omnia postponat eius laudibus: illud enim, *sanctificetur,* hoc sibi vult *glorificetur*». MG 57, 279.

«Sensus ergo est, ait A Lapide in h. l.: Fac, Domine, ut homines cognoscant, colant, sanctificent tuum nomen, id est, te ipsum, sive Deum in essentia unum et in personis trinum, ac tuam famam et gloriam, tuamque omnipotentiam, iustitiam, sapientiam, misericordiam, ceteraque attributa; nec quidquam iis sanctius, id est, augustius, integrius, divinius, ac proinde nihil magis reverendum, colendum, glorificandum aestiment; ideoque illa perpetuo tum mente, tum lingua, tum vita et moribus celebrent et glorificent, non tantum christiani, sed et pagani, iudaei, haeretici, per veram de te fidem, veramque tui religionem, amorem, latriam et cultum, ut scilicet ad illum ipsos convertas».

Haec igitur sanctificatio maxime consistit in tribus: *Primo,* ut Deus eiusque divinae perfectiones ab omnibus cognoscantur: *secundo,* ut Deus ab omnibus supra omnia timeatur et ametur: *tertio,* ut Deus ab omnibus digne, quantum fieri potest, colatur et praedicetur.

1441. Si autem nomen sumatur pro ipsomet nomine Dei, idem redit sensus; tunc enim petitur ut nomen Dei cum debito honore ac reverentia tractetur, quia nomen ponitur pro persona; et ideo nomen Dei, ut ait S. Thomas, est magnum ad timendum, sanctum ad venerandum, dulce ad meditandum, copiosum et suave ad miserandum, efficax ad impetrandum, virtuosum ad salvandum, occultum ad sciendum.

En verba S. Doctoris, *In Is.* c. 56: «Nomen Dei est diligendum: Primo, quia magnum ad timendum. Malach. 1: *Magnum est nomen meum in gentibus, dicit Dominus.* Secundo, quia sanctum ad venerandum. Lucae 1: *Fecit mihi magna qui potens est, et sanctum nomen eius.* Tertio, quia dulce ad meditandum. Supra 26: *Nomen tuum et memoriale tuum in desiderio animae.* Quarto, quia copiosum ad miserandum. Cant. 1: *Oleum effusum nomen tuum.* Quinto, quia efficax ad impetrandum. Ioh. 15: *Quodcumque petieritis Patrem in nomine meo, dabit vobis.* Sexto, quia virtuosum ad salvandum. Act. 4: *Non est aliud nomen sub caelo, in quo oporteat nos salvos fieri.* Septimo, quia occultum ad sciendum. Prov. 30: *Quod est nomen eius, et quod est nomen filii eius si nosti*».

1442. Secunda petitio: *Adveniat regum tuum.* Ubi etiam duo sunt consideranda, scilicet: de quo regno sit sermo, et quomodo illud advenire petamus. A Lapide in h. l. quadruplex distinguit regnum Dei: *Primum* est dominium Dei in omnes creaturas, iuxta illud: Regnum tuum, regnum omnium saeculorum, et dominatio tua in omni generatione et generationem. Ps. 144, 13. *Secundum* regnum Dei est mysticum, quo per fidem et gratiam regnat in animis fidelium et iustorum. *Tertium* regnum Dei est in caelo, quo feliciter per gloriam regnat in beatis. *Quartum* regnum Dei plenissimum et perfectissimum est illud quo, devicto et destructo prorsus diaboli regno, peccato et morte, Deus solus perfecte tam amicis suis, scilicet sanctis, quam inimicis, impiis nempe ac reprobis, dominabitur. Quod fiet in resurrectione mortuorum et die iudicii universalis, durabitque per totam aeternitatem. 1 Cor. 15, 28.

1443. Iam vero totidem sunt sententiae apud Patres et interpretes: alii enim petitionem intellegunt de primo regno, alii de secundo, alii de tertio, alii de quarto. De hoc ultimo intellegit A Lapide cum S. Augustino, Chrysostomo, aliisque Patribus, cum ait: «Non est ergo sensus, q. d. Regna tu, Domine, in cordibus nostris per gratiam, aut fac nos regnare cum beatis in caelo, hoc enim ad nos proprie pertinet, non ad Deum; sed q. d. Precamur, o Domine, ut tu absolute et sine adversario

regnes, ut scilicet omnes omnino creaturae et homines tibi substernantur; itaque tu gloriose in piis regnes per gratiam et gloriam, in impiis per iustitiam et vindictam aeternam».

1444. Melius tamen Knabenbauer varias Patrum sententias inter se conciliare et ad unam redigere videtur; sic enim ille: «Deus omnium rerum rex supremus, peculiari ratione regnum supernaturale suum condere statuit; eius regni institutio cernitur in supernaturali hominis elevatione qua in paradiso homini ius tribuebatur ad Deum visione beata possidendum; cernitur postmodum in electione Abraham, in electione populi Israel, in miraculis, in vaticiniis messianis, in theocratia; ad maiorem adducitur perfectionem in Ecclesia Christi, in regno messiano, quod regnum terram et caelum complectitur et in beata aeternitate perficitur. Est itaque regnum Dei illud Dei consilium beneficentissimum hominibus et gloriae Dei maxime consentaneum, quo ea providit generi humano, quibus singuli ad supernaturalem cum Deo unionem possint pertingere.

Cum itaque precamur, ut adveniat regnum Dei, exoptamus, ut hoc Dei regnum, in antiquo foedere adumbratum, in vaticiniis promissum et celebratum, a Christo sublimiori modo instauratum, magis magisque omnia occupet, augeatur, in immensum crescat et diffundatur: igitur efflagitamus, ut ea, quae Deo inimica sunt, removeantur; ut totus mundus ad eam reformetur speciem et imaginem, qua demum notio regni Dei perfecte exprimatur; ea scilicet regni Dei notio, quam ipse Deus in sacris litteris nobis delineavit. Unde haec petitio amplissima est, eaque simul manifestatur, ubi tandem et quo modo nomen Dei vere et perfecte sanctificetur».

1445. Profecto, regnum Dei incipit in hac vita per gratiam et consummatur in altera per gloriam; nullum igitur est inconveniens in eo quod utrumque in hac petitione postulari intellegatur; postulamus enim ut regnum Dei incohetur in omnibus, perseveret et crescat, donec consummetur. S. Augustinus, *De serm. Domini* l. 2 c. 6 n. 20 ait: «Non enim et hic dictum est, *adveniat regnum tuum,* quasi nunc Deus non regnet. Sed forte quis dicat, *adveniat* dictum esse in terram. Quasi vero non etiam Ipse nunc regnet in terra, semperque in ea regnaverit a constitutione mundi. *Adveniat* ergo accipiendum est, *manifestetur* hominibus. Quemadmodum enim etiam praesens lux absens est caecis et eis qui oculos claudunt, ita Dei regnum, quamvis nunquam discedat de terris, tamen absens est ignorantibus». Cfr. Suarez, l. c. n. 10 sq.

1446. Tertia petitio: *Fiat voluntas tua sicut in caelo et in terra.* Primo petimus, ut fiat voluntas Dei *a nobis,* illa nimirum quae sive per praeceptum, sive per consilium, sive per quodlibet aliud medium nobis manifestatur. Petimus secundo, ut voluntas Dei fiat *in nobis,* etiamsi non per nos exsequenda sit, neque a nobis pendeat: postulamus enim conformitatem cum divina voluntate in omnibus quae ipsi placent: «ut si Deus velit nos esse pauperes, infirmos, inglorios, mori, vivere, si tollere uxorem, liberos, parentes, acquiescamus in eius sanctissima voluntate, et dicamus cum CHRISTO: *Non mea, sed tua voluntas fiat;* et cum MACHABAEO: *Sicut fuerit voluntas in caelo, sic fiat;* et cum IOB: *Dominus dedit, Dominus abstulit; sicut Domino placuit, ita factum est, sit nomen Domini benedictum...* Unde recte Maldonatus explicans hunc locum, *petimus,* ait, *non solum ut voluntas Dei fiat a nobis, sed etiam in nobis;* maioris enim momenti est etiam minimam voluntatem Dei impleri, quam omne bonum creaturae, qua est creaturae». LESSIUS, *De virt.* l. 2 c. 37 dub. 4.

1447. Et hoc modo complectimur varias Patrum expositiones: nam S. Augustinus saepe exponit de voluntate praecipiente, ita ut petamus observantiam mandatorum; Cassianus, de voluntate antecedente, qua Deus vult omnes homines salvos fieri; Tertullianus, de conformitate cum divina voluntate in omnibus; S. Ambrosius, de voluntate qua Deus cupit pacem esse inter homines in terra, sicut est in caelis; atque alia similia tradunt Patres, quae non ad invicem repugnant, sed in beneplacito Dei generali comprehenduntur.

1448. Porro ut haec petitio recte intellegatur, oportet distinguere voluntatem Dei *absolutam* et *optativam:* absoluta subdividitur in voluntatem quae dependet a solo Deo, et in voluntatem quae etiam dependet a nobis: optativa pariter est duplex, una *praecipiens,* qua aliquid fieri iubet aut vetat, et altera *suadens* vel *consulens,* qua non quidem praecipit, sed sane consulit aliquid faciendum vel vitandum. Nunc vero petimus ut fiat *in nobis,* voluntas Dei absoluta, quam nemo impedire aut retardare valet: petimus autem ut fiat *a nobis,* tum voluntas Dei absoluta, cuius impletio dependet etiam a nostro libero arbitrio, et saepe medium ad hoc praedestinatum est oratio; tum voluntas optativa, sive praecipiens sive consulens, quae per mandatum aut consilium nobis manifestatur. Unde minus recte scribit A LAPIDE in h. l.: «Non ergo est hic sermo proprie de voluntate efficaci et beneplaciti, haec enim non potest non impleri, sed de voluntate Dei optativa et imperativa, quae

a theologis signi dicitur». Melius SUAREZ, l. c. n. 14, et LESSIUS l. c., et multi alii, quorum doctrinam approbat KNABENBAUER, intellegunt de omni voluntate Dei, etiam absoluta.

1449. Dicitur *sicut in caelo et in terra,* quia petimus ut, sicut angeli et sancti in caelo regnantes summa cum voluptate Deo adhaerent, ita nos in terra degentes voluntati Dei prompte et alacriter obsequamur. «Hinc, ait A LAPIDE in h. l. hieroglyphicum orationis est catena aurea e caelo emissa cum hoc lemmate: *Ad sidera sic trahimur.* Catena enim dicta est, quod se capiendo teneat, quia in ea annulus annulum capit. Catenam auream e caelo pendere finxit Homerus a Iove emissam, ut ceteri dii qui in terris commorabantur, ad eam appensi, ipsum e caelo traherent: qui omnes toto virium conatu egregium hoc opus aggredientes, inconsiderate in caelum veluti per scalam ascenderunt. Symbolum hoc est orationis. Est enim oratio ascensus mentis in Deum, et hanc D. Dionysius affirmabat esse catenam auream, qua Deum ipsum ad nos trahimus nosque ad eum trahimur, dum velle nostrum infallibili et aequissimae eius voluntati subicimus; et is est orationis nostrae praecipuus effectus, huncque ipsemet Christus in oratione dominicali nobis expressit illis verbis: *Fiat voluntas tua sicut in caelo et in terra*». Plures sensus allegoricos huius petitionis proponit S. AUGUSTINUS l. c. n. 21-26.

1450. Quarta petitio: *Panem nostrum cotidianum da nobis hodie.* Graece: Τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον δὸς ἡμῖν σήμερον. «Quam eleganter divina sapientia ordinem orationis instruxit, ait Tertullianus, ut post caelestia, id est, post Dei nomen, Dei voluntatem, et Dei regnum, terrenis quoque necessitatibus petitioni locum faceret». ML 1, 1156. Et MALDONATUS, *In Mt.* 6, 11: In iis autem quae nostra sunt, Christus non sequitur ordinem dignitatis, sed naturae et infirmitatis; natura enim prius vult vivere, dein bene vivere. Quae animadversio, ait Knabenbauer, valet contra Caietanum, qui ex ordine petitionum probare vult, hic non peti panem corporis sed animae, cum primum locum tenere debeat vita animae, ac per hoc cibus animae. Notum est, in sacris litteris panem generatim poni pro victu vel cibis. (Cfr. 1 REG. 5, 2; ECCL. 9, 11; 10, 19; NEH. 5, 14, 18). Unde dictio est frequens: panem manducare, panem apponere. (GEN. 43, 31; 1 REG. 28, 20; 30, 12; 3 REG. 13. 16; 21, 7; IER. 41, 1; 52, 33 etc.).

1451. De significatione autem vocis τὸν ἐπιούσιον magna est controversia. Haec vox, ἐπιούσιος, solum apud MT. 6, 11, et apud LC. 11, 3 reperitur. Aliqui vertunt *crastinum,* quia ἐπιοῦσα ἡμέρα di-

citur crastina dies. Alii ἐπιούσιον explicant περιούσιον, id est, eximium, praecipuum, egregium. Alii, idem ac ἐφήμερον, seu cotidianum. Alii ἐπιούσιον derivari dicunt ab ἔπειμι et ἐπιέναι; unde idem est ac imminens, adveniens. Alii ita legunt: panis ἐπὶ τὴν ἡμῶν οὐσίαν, panis nobis sustentandis idoneus. Alii, *pertinens ad substantiam,* puta panem substantialem, essentialem, qui ad conservandam hominis substantiam est necessarius. Alii, *supersubstantialem,* quatenus advenit et adicitur super substantiam, ad substantiam corporis conservandam congruus ac necessarius. Denique S. Hieronymus, qui iussu Damasi latinam versionem novi testamenti ad graecum textum emendavit, pro *cotidianum* hoc loco posuit *supersubstantialem.* At aliis in locis intellegit panem *peculiarem, praecipuum, substantivum, superventurum, cotidianum.* Cfr. S. Hieronymus, *In Mt.,* 6, 9 sqq.; *In Ez.* 18, 6 sqq.; *Dial. adv. Pelag.* l. 3 n. 15; *In Tit.* 1. 3 c. 12, ML 23, 585; 25, 175; 26, 588.

1452. Quae cum ita sint, aliqui de solo pane spirituali, alii de solo pane materiali, alii vero longe communius de utroque pane interpretantur. Itaque *primo* petimus panem corporalem seu victum necessarium, ut fert sententia fere communis, et planis verbis omnino suadetur. «Cum panem iubeamur flagitare, monent S. Chrys., Greg. Nyss. (ML 44, 1170), quomodo et hac petitione animus a rebus terrenis luxuque alienus commendetur; neque enim pecunias, opes, abundantiam, pompam, delicias petimus, verum id solum quod ad vitam necessarium est; id quod Apostolus quoque docet: habentes autem alimenta et quibus tegamur his contenti sumus (1 Tim. 6, 8)». Knabenbauer l. c.

1453. Petimus *secundo* panem spiritualem, id est, doctrinam Christi, maxime corpus Christi, qui seipsum tamquam panem proponit (Ioh. 6, 35 sq.), monetque ut cibum operemur manentem in vitam aeternam. Nititur hic sensus: *a)* in illa particula *nostrum,* nam panis eucharisticus proprius est Ecclesiae, communis nempe omnibus fidelibus; *b)* in voce graeca ἐπιούσιον quae recte verti potest *praecipuum, eximium, supersubstantialem;* quae quidem epitheta pani eucharistico apprime conveniunt; *c)* in congruitate huius sensus cum doctrina Christi docentis nos procurare spiritualia ante omnia, cetera enim adicientur nobis. «Dum autem praecipuum sacramentum petimus, reliqua, quae ad illius honorem et convenientem usum ordinantur, postulamus». Suarez, l. c. n. 18.

1454. Nec repugnat, in voce *pane* utrumque contineri sensum, tum quia in eadem sententia S. Scripturae possunt esse plures sensus litte-

rales, tum quia nomen *panis* commune est sacramentali ac materiali pani. Quare multi Patres utrumque sensum expresse admittunt; alii multi sic exponunt unum, ut alterum non excludant. Unde S. Augustinus, *De serm. Domini* l. 2 c. 7 n. 27 ait: «Si quis autem etiam de victu corporis necessario, vel de sacramento dominici corporis istam sententiam vult accipere, oportet ut coniuncte accipiantur omnia tria, ut scilicet cotidianum panem simul petamus, et necessarium corpori, et sacratum visibilem, et invisibilem verbi Dei». ML 34, 1281.

Quare nomine *panis* veniunt quoque alia bona, tam materialia quam spiritualia. Indicatur autem in illo modo petendi, quanta moderatione sint haec temporalia desideranda et petenda. Et ideo additur *nostrum,* id est, qui ad nos pertinet, quem iure ac honeste desiderare possumus, et qui ad nostram indigentiam sublevandam creatus est. Additur etiam *hodie,* ut admoneamur non debere nos esse sollicitos de crastino, ut ibidem Mt. 6, 25 sqq. docemur. Et ita constat non repugnare petitionem hanc aliis Christi consiliis, etiamsi de pane materiali intellegatur. Cfr. Suarez, l. c. n. 20.

1455. *Sensus itaque petitionis est:* Da nobis panem, qui non solum ad vitam corporis, verum etiam ad vitam animae sustentandam, et vitam aeternam promerendam, nobis necessarius est. Uterque autem panis, tam eucharisticus quam materialis, *cotidianus* dici potest, quatenus cotidie indigemus illo. Vide alias interpretationes minus proprias apud S. Augustinum l. c. n. 25-28.

1456. Quinta petitio: *Et dimitte nobis debita nostra, sicut et nos dimittimus debitoribus nostris.* Haec petitio respicit peccata commissa. Quod Christus ipse statim declaravit, dicens: «*Si enim dimiseritis hominibus peccata eorum, dimittet vobis Pater vester delicta vestra*» (Mt. 6, 16); et in Lc. 11, 4 expresse dixit: «*et dimitte nobis peccata nostra*». Cur autem peccata dicantur debita, patet, siquidem ex peccato duplex contrahitur debitum, *culpae* scilicet et *poenae.*

Unde quaeri potest *primo:* An utriusque vel solum alterius remissio postuletur. Cumque peccatum sit duplex, mortale nempe et veniale, quaeritur *secundo:* Utrum intellegenda sit haec petitio de solis venialibus, an de utrisque. Praeterea potest *tertio* interrogari, quomodo petatur remissio: Utrum ita ut proxime et immediate concedatur ad solam petitionem; an vero media alia dispositione vel satisfactione, quae per hanc orationem impetretur. *Quarto* denique dubitare quis poterit, an haec petitio possit vere et ex animo ab omnibus fieri. Ratio autem du-

bitandi est, quia, si postulans sit valde iustus, fortasse non habeat debita, quae remittantur; si vero sit magnus peccator et induratus, turpis videtur petitio, praesertim in his qui iniurias remittere nolunt, cum a Deo postulent dimitti peccata, *sicut et nos dimittimus debitoribus nostris*.

1457. *Respondetur:* 1.° Postulatur praecipue remissio *culpae,* si forte dimissa non sit. Principale enim debitum, immo prima radix totius debiti est culpa, et illa sola est proprie peccatum; petimus autem maxime remissionem peccatorum. Simul tamen postulatur et remissio *poenae;* tum quia talis remissio a Deo merito speratur, tum quia remissio peccati undique perfecta includit etiam remissionem poenae, quae interdum ideo peccatum appellatur, quia est debitum ex peccato contractum.

1458. 2.° Patres interdum petitionem hanc intellegunt de peccatis venialibus, ex ea enim colligunt dari peccata etiam in iustis; nihilominus dicendum est, de utrisque peccatis hanc petitionem esse intellegendam: nam hoc nomen, *debitum,* magis convenit peccato mortali, quam veniali. Accedit quod haec petitio frequens sit in Scriptura, ut ostendunt verba illa Christi: «*Omne debitum dimisi tibi, quoniam rogasti me*». Mt. 18, 32. Patres igitur quando ex hac petitione colligunt, neminem esse sine peccato, id non inde colligunt quod remissio tantum venialium in ea petatur, sed ex eo quod haec petitio ab omnibus, tam iustis quam peccatoribus, sit recitanda.

1459. 3.° Quatenus petitio respicit remissionem peccati mortalis, sensus est, quod petatur gratia, qua homo se disponat ad talem remissionem obtinendam; nam petere a Deo remissionem culpae sine debita dispositione, esset praesumptuosum. Et hoc modo convenienter petitur remissio culpae gravis, tum quia ipsamet elargitio talis gratiae est veluti incohatio remissionis culpae, tum quia, posita ultima dispositione, infallibiliter sequitur remissio. Quatenus petitio respicit remissionem poenae, dici etiam potest, postulari auxilium gratiae ad satisfaciendum pro illa. «An vero illa petitio extendi possit ad impetrandam simpliciter remissionem totius poenae debitae, ex mera liberalitate Dei ultra condignam satisfactionem per ipsam orationem vel aliud opus, controverti potest. Sed hoc in materia de satisfactione tractatum est, ubi negativa pars probata est». Suarez, l. c. n. 26.

1460. De veniali autem culpa, si cum mortali coniuncta sit, eadem ratio erit quae de mortali; culpa quippe venialis nequit remitti, quin

remittatur mortalis. Si vero sermo sit de culpa veniali in homine iusto, dubitari poterit, an haec oratio non solum postulet remissionem culpae venialis, sed etiam faciat. Dicendum tamen, hanc orationem non habere quasi ex opere operato vim remittendi culpam; ac proinde ista petitio, qua petitio est, non aliter impetrat remissionem culpae, etiam venialis, nisi media dispositione ad talem effectum obtinendum praerequisita. Si tamen haec petitio fiat ex affectu carendi omni culpa, tunc ipsemet affectus erit apta dispositio, ut petitio immediate sortiatur effectum.

1461. 4.° Haec petitio ab omnibus viatoribus vere, ex animo, et per respectum ad propriam personam dici potest. Hoc enim docuit Milev. can. 7 sq., DB 107 sq. (71 sq.). Ratio est, quia omnes sumus peccatores. Nec obstat, quod aliquis iustus pro eo instanti in quo orat, *dimitte nobis debita nostra,* nullam habeat culpam, nullumque reatum poenae solvendum; quia etiam tunc seipsum inter peccatores includere debet; ipse enim semper formidare poterit, an plene iustificatus fuerit, an omnis reliquia peccatorum fuerit penitus sublata. Peccatores autem, qui nolunt proximis iniurias dimittere, si postulent sibi remitti peccata in sensu composito huius perversae voluntatis, profecto non solum mentiuntur coram Deo, verum etiam quodammodo sententiam contra se pronuntiant, postulantes ut Deus debita eis remittat, sicut ipsi remittunt debitoribus suis.

1462. Si vero huiusmodi peccatores ea verba proferant animo petendi a Deo debitam dispositionem, bene orant. Nam qui sic orat, iam habet a Deo aliquod desiderium se disponendi ad remissionem peccatorum, et ideo merito petit ut Deus illam promoveat; et quia per hoc incitatur ad remittendum, ac tacite postulat a Deo gratiam, qua idipsum faciat. Neque mentitur qui sic orat, eo quod dicat, *sicut nos dimittimus debitoribus nostris,* quia non dicit, sicut ego dimitto, sed sicut nos dimittimus, quod dicitur in persona Ecclesiae, quae sane debitoribus debita remittit: igitur *sicut et nos dimittimus,* id est, sicut multi ex nobis dimittunt.

«Insuper *dimittimus,* id est sicut debemus et optamus dimittere; sed quia infirmitas nostra id praestare non valet, tu, Domine, da robur, cor nostrum immuta, ut id praestemus. Est ergo hic tacita oratio, qua petimus a Deo gratiam dimittendi iniurias nobis illatas». A Lapide in h. l. «Unde immerito quidam alii dicebant, eum, qui non remittit iniurias, debere haec verba omittere, quando hanc orationem profert, ut sumitur ex Cassiano, collat. 9 cap. 22; hoc enim superstitiosum erat, ut ipse

bene notat; nam si homo habeat saltem desiderium obtinendi gratiam ad remittendas iniurias, non male vel sine fructu illa verba profert». SUAREZ, l. c. n. 30.

1463. Hac prece cotidiana admonemur; quod simus peccatores ac debitores Dei impares solvendo, quippe qui pro debitis nostris rogare compellimur; quod adeo infirmi simus, ut peccemus cotidie, siquidem cotidie pro peccatis orare debemus; quod Deus sit adeo misericors ut semper paratus sit ad ignoscendum, quoniam remissionem peccatorum petere Ipse nos iubet. Qua autem animi praeparatione oporteat nos peccatorum remissionem petere, docemur illis verbis: *sicut et nos dimittimus debitoribus nostris;* vel, ut habet alia lectio critice praeferenda: *sicut et nos dimisimus*. Quae quidem verba et continent condicionem necessariam, licet non unicam, ad veniam peccatorum obtinendam; et denotant quanti Deus aestimet concordiam et caritatem fraternam, cum cotidie de ea nos admonitos velit; et exprimunt causam inductivam, quae movet Deum ad ignoscendum. Cfr. S. CYPRIANUS, *De orat. dom.* 18 sqq. ML 4, 531 sqq.; CV 3, 1, 280; J 558 sq.

1464. Sexta petitio: *Et ne nos inducas in tentationem. Inducas,* graece εἰσενέγκῃς, id est, *inferas,* ut vertit S. Augustinus. Sermo est de tentatione quae ad peccandum inducit, non de tentatione qua Deus saepe nos tentat; haec enim tentatio bona est, et idcirco postulabat DAVID, *Ps.* 21 dicens: «*Proba me, Domine et tenta me*»; huiusmodi quippe tentationibus probamur a Deo, exercemur, certamus, proficimus ac perficimur. Si ergo sermo est de tentatione quae inducit nos ad peccandum, cur petimus a Deo, ne inducat nos in tentationem? «*Deus enim intentator malorum est, ipse autem neminem tentat*». IAC. 1, 13.

1465. Dupliciter dici potest Deus *inducere* nos in tentationem peccandi: *Primo,* inducere directe et positive, impellendo nos ad eam, ut blasphemabat Calvinus. *Secundo,* inducere indirecte et negative, permittendo nimirum induci nos intentationem: saepe enim in sacris litteris Deus dicitur facere id quod permittit fieri; quia revera nihil potest, nisi ipso sinente et manum omnipotentiae suae laxante. Sensus autem petitionis non est: *ne inducas* nos positive in tentationem, sed: *ne permittas nos induci in tentationem.*

Dubium vero esse poterit, an solum petamus ne nos permittat consentire, vel etiam ne nos permittat tentari. Plures existimant nos tantum petere primum; nam D. THOMAS, 2-2 q. 83 a. 9 ait: «Per quod non petimus ut non tentemur, sed ut a tentatione non vincamur, quod est

in tentationem induci». «Sicut pisces et aves, ait A Lapide, inducuntur in rete, cum illo concluduntur et capiuntur». Alii tamen putant, nos utrumque petere; et in hanc partem inclinant magis moderni expositores. Cfr. KNABENBAUER l. c.

1466. Non tamen putandum est, nos petere a Deo, ut liberet nos ab omni prorsus tentatione; quia numquam hominem tentari, esset praeter ordinariam Dei providentiam. Petimus itaque primo, ne tentationi succumbamus; secundo, ne incidamus in tentationem *noxiam*. Illa autem dicitur tentatio noxia, cui Deus praevidit nos consensuros, si daretur. De tali autem tentatione verum est, nos postulare tum ne illa vincamur, tum ne illam patiamur. Haec tamen duo respectu eiusdem tentationis in idem recidunt: qui enim postulat non consentire ulli tentationi, eo ipso postulat non tentari illa tentatione, cui Deus praevidet eum consensurum, si sic tentaretur. Dissensio igitur magis est in verbis, quam in re. Nec apparet inconveniens in eo quod quis petat liberari ab aliqua tentatione quae, etsi noxia non sit, est tamen nimis molesta atque illativa alicuius detrimenti physici sive in corpore sive in animo, cum iusta profecto sit petitio liberationis a corporis animique infirmitatibus.

Petitio haec permultum nos admonet nostrae infirmitatis ac fragilitatis, atque in auxilio Dei omnem spem nostram esse collocandam. Quapropter talis petitio professio est humilitatis et fiduciae in solo Deo ponendae adversus tentationes quae nobis obveniunt.

1467. Septima petitio: *Sed libera nos a malo.* Cum verba, *libera nos a malo,* coniungantur per coniunctionem adversativam *sed* cum praecedentibus, *ne nos inducas in tentationem;* nonnulli censuerunt, ultimis verbis orationis idem rogari positive, quod in prioribus rogatum est negative; ac proinde non esse duas, sed unam dumtaxat petitionem. At longe communior et probabilior interpretatio docet, per particulam *sed* ita sententiam antecedentem confirmari, ut simul aliquid ulterius postuletur. «Ita enim ἀλλά post sententiam negantem saepe poni solet, ut aliquis sermonis progressus, aliquid maius et amplius introducatur. Quare ea verba novam continent petitionem ab antecedente distinctam». KNABENBAUER, l. c.

1468. Profecto *malum* amplius sese extendit, quam *tentatio;* et *liberare,* aliquam aliam Dei actionem connotat, quam *non inducere.* Itaque non solum petimus ne nos inducat in tentationem, sed generatim ut ab omni malo nos eripiat. Unde S. AUGUSTINUS, *Epist.* 130 c. 11 n. 21 ait:

«Cum dicimus, *libera nos a malo,* nos admonemur cogitare, nondum nos esse in eo bono ubi nullum patiemur malum. Et hoc quidem ultimum quod in dominica oratione positum est, tam late patet, ut homo christianus in qualibet tribulatione constitutus in hoc gemitus edat, in hoc lacrimas fundat, hinc exordiatur, in hoc immoretur, ad hoc terminet orationem. His enim verbis res ipsas memoriae nostrae commendari oportebat». Et *De pecc. merit. et remis.* l. 2 c. 4: «Deinde addimus, inquit, quod perficietur in fine, cum absorbebitur mortale a vita: *sed libera nos a malo.* Tunc enim nulla erit talis concupiscentia, cum qua certare, et cui non consentire iubeamur. Sic ergo totum hoc in tribus beneficiis positum breviter peti potest: Ignosce nobis ea in quibus sumus abstracti a concupiscentia, adiuva ne abstrahamur a concupiscentia, aufer a nobis concupiscentiam». ML 33, 502; 44, 153.

1469. S. Cyprianus, *De orat. dom.* 27 scribit: «Post ista omnia in consummatione orationis venit clausula universas petitiones et preces nostras collecta brevitate concludens. In novissimo enim ponimus, *sed libera nos a malo,* comprehendentes adversa cuncta quae contra nos in hoc mundo molitur inimicus; a quibus potest esse fida et firma tutela, si nos Deus liberet, si deprecantibus atque implorantibus opem suam praestet. Quando autem dicimus, *libera nos a malo,* nihil remanet quod ultra adhuc debeat postulari, quando semel protectionem Dei adversus malum petamus; qua impetrata, contra omnia quae diabolus et mundus operantur, securi stamus et tuti. Quid enim ei de saeculo metus est, cui in saeculo Deus tutor est?». ML 4, 537.

1470. Petimus ergo nos liberari ab *omni* malo, non solum morali, sed etiam physico, a peste, fame, bello et similibus, quippe quae facile evadere possunt occasiones peccatorum. Oportuit enim ut Christus etiam doceret nos, liberationem ab omnibus his malis ex Deo esse sperandam, ideoque et ab eo nobis petendam; cum Ipse solus et possit nos ab illis liberare, et rogatus nos liberet, si nobis expediat. Atque ita nullum profecto est incommodum in eo quod, sicut in hac oratione prius petimus bona spiritualia et postea liberationem a malis spiritualibus, ita etiam postquam petimus necessaria bona temporalia, petamus similiter liberationem a contrariis malis temporalibus. «Neque etiam obstat quod Lucas hanc petitionem praetermiserit, nam etiam omisit tertiam, licet sit distincta a duabus primis». Suarez, l. c. n. 38.

1471. In multis codicibus additur: *Quoniam tuum est regnum et virtus et gloria.* Et ita legunt etiam Syrus, Chrysostomus, Theophy-

lactus, Euthymius, et ut videtur S. Gregorius Nyssenus. Sed hoc videtur esse additamentum liturgicum, et ut tale a recentioribus habetur. «Erat enim in usu positum, ut in fine orationis vel concionis adderetur quaedam doxologia, prout in homiliis Patrum frequenter fit; quem usum fortasse a S. Paulo didicerunt, qui nonnumquam doxologiam brevem sermoni inserit. Apud S. Hieronymum solum legitur *Amen,* ut signaculum orationis dominicae: qua voce consensionem et affectum ad orationem factam exprimimus, quasi dicentes: vere, ita fiat. Additur itaque, ut ipsemet orans se excitet, et quasi reflexione quadam affectum et desiderium suum omnibus petitionibus factis adiungat». KNABENBAUER, l. c. Expositionem orationis dominicae paraphrasticam a S. Francisco concinnatam habes apud A LAPIDE, *In Mt.* 6, 13.

ARTICULUS VI

DE NECESSITATE ORATIONIS

1472. In quaestione de necessitate orationis multiplex fuit error. *Primus* fuit eorum qui putarunt, Deum nullam habere curam de rebus humanis; ex quo sequitur vanum esse effundere preces ad Deum. *Secundus* fuit eorum qui omnia ex fatali quadam et absoluta necessitate, sive ex immutabilitate divinae providentiae, sive ex motu siderum, sive ex conexione causarum, contingere existimabant; et secundum hos etiam excluditur orationis necessitas. *Tertius* est pelagianorum, qui, cum censerent auxilium gratiae non esse necessarium ad salutem, hoc ipso cogebantur fateri neque orationem esse necessariam; cui enim opus non est auxilio, ei neque auxilii petitione opus est: non tamen negabant eam esse utilem, nam etiam auxilium gratiae utile fatebantur (Cfr. *De grat. Christi* n. 182). *Quartus* extremus fuit illorum qui usque adeo multum tribuebant orationi, ut assererent illam solam sufficere ad salutem consequendam, etiam praetermisso baptismo. *Quintus* denique, declinans quoque in extremum oppositum, fuit aliorum qui requirebant quidem orationem, sed tamen ad flectendam et mutandam providentiam divinam; id est, ut Deus non faciat id quod se facturum ab aeterno praedefinivit. Cfr. S. THOMAS, 2-2 q. 83 a. 2; VALENTIA, In 2-2 d. 6 q. 2 punc. 3; S. AUGUSTINUS, *haer.* 88, ML 42, 48; J 1976.

1473. Doctrina autem catholica mediam tenet viam; exigens quidem orationem, sed non solam; neque ad mutandam providentiam Dei, sed potius ad illam exsequendam, hoc est, ut fiat illud quod Deus nonnisi propter orationes nostras se facturum ab aeterno decrevit. «Quod

oratio sit necessaria, tam est compertum ex divinis Scripturis, ut vix videatur probatione huius rei opus esse». VALENTIA, In 2-2 d. 6 q. 2 punc. 3. «Fide tenendum est, orationem adultis ad salutem esse necessariam (nisi forte vitae brevitas obstet), nec tamen sufficere». LESSIUS, *De virt.* l. 2 c. 37 dub. 3 n. 10. «Pro hac etiam veritate referri possunt Augustinus et Hieronymus, quatenus impugnantes Pelagium, sentiunt tam necessariam esse orationem ad salutem, quam est necessarium divinum auxilium; est autem de fide certum, auxilium Dei esse necessarium ad salutem; ergo eodem modo est necessaria oratio, iuxta sententiam dictorum Patrum». SUAREZ, *De orat.* l. 1 c. 28 n. 3.

1474. In libro *De ecclesiasticis dogmatibus* c. 26 (al. 56) inter opera S. AUGUSTINI, ML 42, 1218, legitur: «Nullum credimus ad salutem, nisi Deo invitante, venire: Nullum invitatum salutem suam, nisi Deo auxiliante, operari: Nullum nisi orantem auxilium promereri». «In qua ultima sententia, ait SUAREZ, l. c., evidenter continetur necessitas medii, similibus enim verbis solet in Scriptura significari». Et secundum hanc necessitatem dixit S. AUGUSTINUS, *De nat. et grat.* c. 43 n. 50: «Non igitur Deus impossibilia iubet, sed iubendo admonet et facere quod possis, et petere quod non possis». ML 44, 271; J 1795. Qua sententia significatur, petitionem auxilii divini esse omnino necessariam ad salutem. Nam ad salutem aeternam est necessaria impletio mandatorum Dei; ad hanc impletionem est necessarium auxilium gratiae; ad hoc auxilium obtinendum est necessaria petitio; ergo petitio est omnino necessaria ad salutem.

1475. S. Doctor, magis hanc necessitatem declarans, affirmat, Deum dare aliqua etiam non orantibus, sicut initium fidei; alia autem non nisi orantibus, ut perseverantiam finalem. En eius verba: «Cum constet alia Deum danda etiam non orantibus, sicut initium fidei, alia non nisi orantibus praeparasse, sicut usque in finem perseverantiam; profecto qui ex seipso hanc se habere putat, non orat ut habeat. Cavendum est igitur, ne, dum timemus ne tepescat hortatio, exstinguatur oratio, accendatur elatio». *De dono persev.* c. 16 n. 39, ML 45, 1017; J. 2001. «Ergo quam est necessarium perseverantiae donum ad salutem, tam est necessaria oratio». SUAREZ, *De orat.* l. 1 c. 28 n. 3.

THESIS

Aliqua oratio, sive vocalis sive mentalis, est simpliciter necessaria ad salutem

1476. Prob. Ex Scriptura. «*Petite, et dabitur vobis; quaerite, et invenietis; pulsate, et aperietur vobis. Omnis enim qui petit, accipit; et qui quaerit, invenit; et pulsanti, aperietur*». Mt. 7, 7 sq. Iam in praecedentibus Christus dedit suam doctrinam, quae est completa et perfecta; magna et admiranda praecepta posuit; omnibus iussit affectibus esse superiores. Ne autem haec a nobis fieri ac praestari non posse diceremus, ostendit hic qualiter illa impleri possint, per auxilium scilicet divinum; quod petentibus non negabitur. «Docemur itaque isto mandato, nos non posse nostris viribus omnia illa implere, verum necessariam esse opem et gratiam divinam, et eam serio ac constanter et maxima cum fiducia esse a nobis efflagitandam». Knabenbauer, *In h. l.* «Ad hoc autem est necessaria oratio et diligens attentio: primo ergo docet petere, secundo dat securitatem ad impetrandum». S. Thomas, *In h. l.*

«Nexus apud S. Lucam non impedit quominus hic quoque contendamus, praeceptum orationis apte cum sermone contexto cohaerere, et evangelistam hanc quoque conexionem et doctrinam, quae ex ea consequatur de necessitate orationis et gratiae ad iustitiam regni Dei assequendam, revera deprompsisse ex Christi concionibus, vel eam in sermone montano etiam esse propositam. Eandem enim doctrinam saepius esse a Christo enuntiatam iam supra probavimus». Knabenbauer, *Ibid.*

1477. Haec tria verba, *petite, quaerite, pulsate,* idem significare videntur, scilicet instantissimam petitionem. Nam *petere* significat fiduciam in oratione; *quaerere,* studium et diligentiam, qui enim aliquid quaerit, totum mentis studium intendit in id quod requirit; *pulsare,* perseverantiam. Significat ergo orandum esse fidenter, ardenter, diligenter, perseveranter. «Rursum tria haec notant auxesin et incrementum orationis, quae gradatim crescere, suumque affectum augere et intendere debet. Petitur enim aliquid, primo loquendo; mox, si non respondeatur, clamando; si clamor non sufficiat, quaeritur modus quo exaudiatur et impetret id quod petit, v. g. rima, per quam vocem in domum ad herum immittat; si nec id sufficiat, pulsatur ostium, pulsuque excitatur herus domus, ut respondeat». A Lapide, *In h. l.*

Hinc S. Augustinus, *Retrat.* l. 1 c. 19 n. 9 ait: «Operose quidem

tria ista quid inter se differant exponendum putavi; sed longe melius ad instantissimam petitionem omnia referuntur. Hoc quippe ostendit, ubi eodem verbo cuncta conclusit, dicens: «*Quanto magis Pater vester qui in caelis est, dabit bona petentibus se?*». ML 32, 617.

1478. 2.° «*Dicebat autem et parabolam ad illos, quoniam oportet semper orare et non deficere*». Lc. 18, 1. Hic Christus expresse docet nos et orationis et perseverantiae in orando necessitatem. Nam in fine capitis praecedentis dixerat Christus instare apostolis et fidelibus persecutiones et tribulationes (17, 22). Nunc itaque remedium contra omnia adversa eis suggerit, scilicet orationem; ipse enim orantes audit, erudit, dirigit, roborat. Orare *semper* vel explicari potest communi loquendi modo, quo dicimus aliquem semper facere id quod assidue, magno studio et fervore et frequentissime facit, uti iste semper studet *(Lap.)*, vel desumi ex ipsa parabola, scil. ut non desistamus petere a Deo donec consecuti simus, sicut vidua illa semper venit ad iudicem, donec propter suam constantiam rem obtinebat». KNABENBAUER, *In h. l.*

1479. 3.° *Apostolus necessitatem orationis passim inculcat.* Ad ROM. 12, 12 praecipit ut sint *orationi instantes*. In quem locum ait Cornely: «Iure merito demum tertio in loco Apostolus praecipit, ut in precatione assidue perseverent (προσκαρτερεῖν), quia non nisi perseverante precatione gratia impetratur, quae ad reliqua praecepta implenda necessaria est. Per orationem, inquit *Thom.*, in nobis sollicitudo excitatur, fervor accenditur, ad Dei servitium incitamur, gaudium spei in nobis augetur, et auxilium in tribulatione promeremur».

1480. Ad EPH. 6, 17 sq. ait: «*Et galeam salutis assumite, et gladium spiritus, quod est verbum Dei, per omnem orationem et obsecrationem orantes omni tempore in spiritu*». In haec verba ait CHRYSOSTOMUS, *Ad Eph.* 6 *hom.* 24 n. 1: «Vide autem beati huius prudentiam. Armavit eos diligentissime: quomodo postea oporteat Regem invocare et rogare, ut manum porrigat, docet: per omnem orationem, inquit, et obsecrationem orantes omni tempore, in spiritu». Et in n. 3: «Non solum ergo, inquit, opus est ut oremus sine intermissione, sed etiam ut vigilantes». MG 62, 169. 172.

«Post arma et panopliam militis christiani, dat ei copias auxiliares, scilicet Dei et angelorum. Unde per orationem et obsecrationem iubet eas advocari. Oratio enim et arma iam dicta et eorum usum et augmentum, id est, vires internas impetrat pariter et externas; ut scilicet exterius Deus per angelos retundat et compescat ferociam et tentationem

diaboli. Unde oratio magis necessaria militi christiano, quam cetera arma: Deus enim est, qui in omni tentatione et conflictu dat victoriam. Illius ergo gratia et adiutorium maxime per orationem est implorandum». A Lapide, *In h. l.*

1481. Ad Col. 4, 2 scribit: «*Orationi instate, vigilantes in ea in gratiarum actione*». «Totiens Apostolus in suis epistulis orationis studium et frequentiam christianis etiam laicis inculcat, quia oratio est fistula caelestis, per quam omnis ros, id est, gratia caelestis, in nos descendit, ut quidam sanctorum tam vere, quam apposite dixit». (A Lapide, *In h. l.*). In 1 Thess. 5, 17: «*Sine intermissione orate*». Ut christiani possent facere quae paulo ante praeceperat Apostolus, confertur eis subsidium et quasi nutrimentum, nempe assidua oratio. Cfr. Knabenbauer, In h. l.

1482. Ex Patribus. S. Gregorius Nyss., *De orat. dom. Orat.* 1: «Recedit autem a Deo, inquit, qui per orationem sese Deo non coniungit. Ergo hoc prius oratione docendi estis, quod semper orare et non defatigari oporteat». MG 44, 1123.

S. Chrysostomus, *De precat. hom.* 1: «Quicumque Deum non precatur, neque divino colloquio assidue frui cupit, mortuus est et anima sensuque caret... Ut enim corpus hoc nostrum, cum animus abest, mortuum est ac foetidum, ita, nisi se animus ad precationem excitat, mortuus est, miser ac foetidus... Nam sine nutu divino bonum nullum in animos nostros venit; nutus vero divinus labores nobiscum aggreditur, eosque praeclare sublevat, si preces videat a nobis diligi, nosque assidue Deum orare ac sperare cuncta inde ad nos bona descensura». Cfr. MG 64, 120.

Innocentius I, sententiam Patrum africanorum adversus Pelagii haeresim confirmans, haec scribebat: «Nescientes [pelagiani] quod nisi *magnis precibus* in nos Dei gratia implorata descendat, nequaquam terrenae labis et mundani corporis vincere conemur errores, cum pares nos ad resistendum non liberum arbitrium, sed Dei solum facere possit auxilium». Inter epistulas S. Augustini, *epist.* 181 n. 5, ML 33, 781.

S. Gregorius M., *Moral.* l. 9 c. 18 ait: «Ut enim saepe diximus, omnis humana iustitia iniustitia esse convincitur, si districte iudicetur. Prece ergo post iustitia indiget, ut quae succumbere discussa poterat, ex sola iudicis pietate convalescat... Preci itaque innitendum est, cum recta agimus, ut omne quod iuste vivimus, ex humilitate condiamus». ML 75, 875. Cfr. S. Alphonsus M. de Ligorio, *Del gran mezzo della preghiera.*

1483. Ratione. Ratio theologica petitur ex ordine divinae providentiae, quem allata testimonia satis ostendunt. Nam Deus, praeter primam creationem, cetera omnia, ex lege ordinaria, operatur per causas secundas. Qua de causa etiam in operatione eorum quae nos ducunt ad salutem aeternam exposcit Deus cooperationem nostram. Et ideo sicut ad coronam gloriae donandam exigit in adultis meritum, et ad iustificationem elargiendam praerequirit dispositionem, ita ad tribuenda oportuna et proxime necessaria auxilia ad perseverandum in iustitia accepta, vult ex parte nostra ut ea humiliter postulemus. Accedit quod iste ordo divinae providentiae sit Deo honorificentissimus, nobisque perquam maxime conveniens. In oratione enim tribuimus Deo cultum religiosum praestantissimum, et accipimus a Deo thesaurum donorum ditissimum, qui non orantibus manet absconditus.

1484. «Itaque maneat, orationem ex divino praecepto esse necessariam; quandoquidem ex allatis testimoniis constat, esse eam necessariam ad salutem; et omnis actus ad salutem necessarius, est quoque necessarius ex divino praecepto, ut habet certissimum theologorum axioma». VALENTIA, In 2-2 d. 6 q. 2 punc. 3.

«Simpliciter ergo asserendum est, orationem positam esse sub praecepto divino. Est communis theologorum... Ratio vero est, quia media necessaria ad salutem sunt nobis divino iure praecepta; sed ostensum est, orationem esse medium necessarium ad salutem; ergo de oratione datur praeceptum iuris divini». SUAREZ, *De orat.* l. 1 c. 29 n. 2.

«Ratio huius necessitatis est, quia oratio est medium quoddam, sine quo auxilium ad salutem necessarium obtineri nequit. Cum enim etiam iustificati egeamus cotidiano auxilio ad vincendas tentationes et ad perseverandum, Deus non statuit hoc auxilium passim conferre, nisi orantibus et petentibus: idque merito, nempe ut intellegamus a quo nobis salus et omne bonum proveniat, eique gratias agamus». LESSIUS, *De virt.* l. 2 c. 37 dub. 3 n. 10.

«Dicendum, quod Deus nobis multa praestat ex sua liberalitate, etiam non petita; sed quod aliqua vult praestare nobis petentibus, hoc est propter nostram utilitatem, ut scilicet fiduciam quandam accipiamus recurrendi ad Deum, et ut recognoscamus eum esse bonorum nostrorum auctorem». S. THOMAS, 2-2 q. 83 a. 2 ad 3.

1485. Schol. Ex dictis haec inferri possunt: 1.° Oratio est necessaria necessitate *medii,* quia ex ordinaria Dei providentia nonnisi orantibus datur auxilium *speciale,* sine quo nemo in accepta iustitia perseverare potest. TRID. sess. 6 can. 16. 22, DB 826. 832 (708. 714). Auxilium autem gratiae

nemo infitiabitur esse necessarium necessitate *medii*. Asserta haec necessitas non est omnino absoluta, maxime si sit brevissima vita hominis, sed ex lege communi divinae providentiae, quae interdum aliquam exceptionem pati potest. Neque requiritur oratio ad primam gratiam obtinendam, quandoquidem ipsa oratio, ut pia sit ac salutaris, ex motione gratiae praevenientis procedere debet.

2.° Oratio est necessaria etiam necessitate *praecepti;* quae enim sunt necessaria ad salutem necessitate *medii,* eadem sunt quoque necessaria necessitate *praecepti*. Quae quidem necessitas orandi non solum pertinet ad virtutem caritatis, qua quis seipsum diligere debet, sed etiam ad virtutem religionis, qua Deum colere tenemur. Cfr. SUAREZ, *De orat.* l. 1 c. 29 n. 10; S. THOMAS, 2-2 q. 83 a. 3 ad 3.

3.° Oratio privata cadit quidem sub praeceptum, sed absque determinatione loci, temporis et modi orandi. Hoc quippe praeceptum, fundatum in ipso iure naturae, nos solum obligat ut aliquando et in aliquo loco Deo oremus, ab eo necessaria ad salutem petendo, sive mente tantum sive etiam voce.

1486. Quamvis revera negandum non est, contingere in vita hominis aliquos eventus determinatos, in quibus haec urget obligatio. Huiusmodi sunt: *a)* Quando peccator se ad gratiam disponere tenetur, v. g. cum ipse sacramentum aliquod administrare vel suscipere debet; tunc enim tenetur petere veniam peccatorum, et auxilium quo Deo reconcilietur:—*b)* In evidenti periculo mortis, praesertim si homo sit in statu peccati mortalis:—*c)* In tentatione vehementi, cui alia ratione putat se non posse resistere. Nam sicut graviter peccaret ille qui, miraculoso Dei auxilio confisus, nollet accipere cibum omnino necessarium ad vitam corporis conservandam; ita similis criminis evaderet reus, qui, praetermisso orationis praesidio, speraret se in statu gratiae perseveraturum; cum pia oratio non sit minus necessaria ad perseverandum in gratia, quam cibus materialis ad vitam corporis conservandam. Cfr. SCHIFFINI, *De virt. inf.* n. 352.

ARTICULUS VII

DE EFFICACIA ORATIONIS

1487. Incredibile sane videtur quanti celebrent Patres efficaciam orationis. Oratio est ipsis conversatio cum Deo, Dei et hominum mediatrix, dux viae caelestis, lumen animorum, medicina affectuum, sigillum virginitatis, fides matrimonii, abundantia domus, praesidium pudicitiae, moderatio irae, sedatio superbiae, profligatio invidiae, correctio impietatis, securitas pacis, conciliatio dissidentium, progressus bonorum, subversio malorum, emendatio peccatorum, viatoribus scutum, vigilantibus fiducia, dormientibus custos, lugentibus solatium. «Volat supra creaturas, scindit animo aerem, super aerem migrat, pergreditur stellarum choreas, aperit portas caelorum, super angelos ascendit, thronos et do-

minationes praetergreditur, pervadit cherubim, et super omnem naturam creatam evecta, ad ipsam inaccessam Trinitatem accedit. Ibi Numen adorat, ibi habetur digna quae consocietur cum Rege caelesti. Animus per eam sursum elatus in caelos, amplectitur Dominum complexibus ineffabilibus, sicuti infans ad suam matrem lacrimans clamat, divinum lac appetens; expetit vero propria vota, et accipit dona meliora omni visibili natura». S. CHRYSOSTOMUS, *Hom. 6 de precat.* ML 64, 463; S. GREGORIUS NYSS., *De orat. dom. Orat.* 1. MG 44, 1123; S. GREGORIUS M., *In Evang.* l. 1 hom. 2 n. 5. ML 76, 1084.

1488. Omnes tamen laudes quae orationi eiusque efficaciae a sacris Scriptoribus et a Patribus tribuuntur, ad quatuor capita facile reduci possunt. *Primo,* quod oratio sit colloquium hominis cum Deo. Quantum vero sit, hominem in divinum colloquium venire, nemo est qui nesciat; rei vero dignitatem nemo qui verbis exprimere valeat; etenim huiusmodi honor etiam angelorum celsitudinem omnino superat. *Secundo,* quod oratio sit veluti compendium plurium actuum diversarum virtutum: nam ipsa in se spectata est actus praestantissimus religionis; ipsam antecedit et comitatur fides; in ipsa spes maxime exercetur; cum ipsa caritas accenditur; per ipsam humilitas aliaeque plures virtutes excoluntur. *Tertio,* quod oratio sit quasi seminarium et fons sanctarum cogitationum: «*Accedite ad eum et illuminamini*», (Ps. 33, 6): ex sancta cogitatione nascitur pius voluntatis motus, et ex hoc gaudium in Spiritu Sancto: «*Tristatur aliquis vestrum? Oret*». IAC. 5, 13. Hic est fructus orationis, quem S. Thomas spiritualem mentis *refectionem* appellat (2-2 q. 83 a. 13). *Quarto* denique, quod oratio habeat vim impetrandi propriam.

1489. Quae quidem vis non nititur in dignitate personae exorantis, nec in merito operis, sed in misericordia Dei, ad quam supplices confugimus. Quo fit, ut vis impetrandi multo magis protendatur, quam vis merendi et satisfaciendi, quae nostris operibus inesse potest. Nam vere mereri et satisfacere pro poenis, solum possunt iusti; impetrare vero possunt et peccatores: multa insuper possumus impetrare, quae non possumus mereri: meritum commensuratur dignitati operis; satisfactio; eiusdem operis labori; oratio vero, divinae potentiae ac misericordiae, ideoque vim potitur quodammodo infinitam.

Ergo iure merito CATECHISMUS ROMANUS p. 4 c. 1 n. 11: «Ex sancti Hieronymi sententia, inquit, irae divinae resistit oratio. Itaque sic ad Moysen locutus est Deus: *Dimitte me* (EX. 32, 10), cum quidem poenas

ab illo populo petere volentem precibus impediret. Nihil enim est quod aeque Deum leniat iratum, aut etiam paratum ad plagas sceleratis inferendas aeque retardet et revocet a furore, ac preces piorum hominum».

1490. Itaque oratio, praeter consolationem spiritualem, quam menti affert, triplicem virtutem sive efficaciam habere potest, scilicet: *merendi, satisfaciendi, impetrandi*. Nam unus idemque actus orationis consideratus ut a gratia et caritate procedens, habet virtutem merendi; consideratus ut laboriosus et poenalis, habet virtutem satisfaciendi; consideratus ut est formaliter petitio, habet virtutem impetrandi. Attamen hae tres virtutes non sunt inseparabiliter conexae in oratione; plus quippe requiritur ad merendum et satisfaciendum, quam ad impetrandum; unde potest contingere ut aliqua oratio sit impetratoria, quin tamen sit meritoria et satisfactoria. Ex his tribus virtutibus orationis, virtus merendi et satisfaciendi communis est illi cum aliis bonis operibus; virtus autem impetrandi est illi propria, si de stricta impetratione loquamur.

In praesenti quaestio movetur de sola virtute impetrandi, orationis propria; quaeriturque, an sit infallibilis. De fide est, eam esse infallibilem, si tamen oratio habeat condiciones praerequisitas a Deo.

1491. Prima condicio: *Ut quis petat pro se.* Ita solent colligere doctores ex eo quod Deus promisit se exauditurum illos qui petunt, et concessurum petita illis ipsis. Haec est doctrina S. Augustini, *In Ioh.* tr. 73 et 102, ML 35, 1824 sq. 1906; S. Thomae, 2-2 q. 83 a. 15 sq.; quam communiter tradunt Doctores, ut dicit Valentia, In 2-2 d. 6 q. 2 punc. 4. Nihilominus «mihi satis pia et probabilis videtur sententia, ait Doctor Eximius, quae asserit hanc condicionem non esse necessariam, sed promissionem esse universalem, sive unus pro se sive pro aliis oret». Suarez, *De orat.* l. 1 c. 27 n. 2.

1492. Quae tamen sententia cum priori facile conciliatur, si dicamus, loco illius primae condicionis potuisse commode poni hanc aliam: *Si is, pro quo petitur, sit ad accipiendum dispositus*. Sed quia frequenter accidit, ut quando alius est petens, et alius pro quo petitur, is pro quo petitur, sit indispositus; et contra, ut quando petens est simul is pro quo petitur, eo ipso quod vult petere, velit recipere et sit ad id dispositus; idcirco dicitur a S. Augustino et ab aliis doctoribus, ad efficacitatem orationis oportere ut quis *pro se petat;* quasi diceretur, oportere ut is, pro quo petitur, sit ad accipiendum dispositus. Nam, licet in sacris

litteris passim petentibus dicatur: Fiet *vobis,* dabitur *vobis,* aperietur *vobis;* nihilominus etiam aliquando absolute dicitur: «*Et haec est fiducia, quam habemus ad eum, quia quodcumque petierimus secundum voluntatem eius, audit nos. Et scimus quia audit nos quidquid petierimus*». 1 Ioh. 6, 14 sq. Constat autem, voluntatem Dei esse ut pro aliis petamus, necnon et aliquando satisfaciamus. Ita Valentia, In 2-2 d. 6 q. 2 punc. 4.

1493. Secunda condicio: *Ut oratio sit in se honesta et de re bona.* Quia oratio definiri solet *petitio decentium a Deo,* estque actus virtutis religionis. Oratio autem de re mala est inhonesta. Ergo nec actus virtutis esse potest, nec nomen orationis meretur. «Quapropter, licet id, quod petitur, de se non sit mortale peccatum, sed veniale tantum, nihilominus illud petere a Deo, mortale peccatum est; quia in hac materia respectu Dei non potest dari materia levis, sed tota est gravis. Sicut de periurio assertorio dici solet semper esse mortale, etiamsi mendacium quod iuratur sit de re levi; quia facere Deum testem mendacii, etiam levissimi, iniuriosissimum Deo est: ita ergo petere ab illo ut sit auctor peccati, etiam minimi, gravissima iniuria illius est. Est ergo talis oratio non solum inefficax, sed etiam valde nociva, vel (ut alii loquuntur) non tantum mortua, sed etiam mortifera». Suarez, *De orat.* l. 1 c. 23 n. 4.

1494. Tertia condicio: *Ut res quae postulatur non sit impeditura maius animae bonum.* Hanc condicionem proponit S. Thomas multo magis restrictam, dum ait: «Ponuntur quatuor condiciones, quibus concurrentibus, semper aliquis impetrat quod petit, ut scilicet: pro se petat, *necessaria* ad salutem, pie, et perseveranter» (2-2 q. 83 a. 15). Sed ibidem paulo ante, explicando hanc necessitatem, declarat, sub illa comprehendi etiam *utilitatem,* his verbis: «Si vero id quod petitur, sit utile ad beatitudinem hominis, quasi pertinens ad eius salutem, meretur illud non solum orando, sed etiam alia bona opera faciendo; et ideo *indubitanter* accipit quod petit, sed quando debet accipere». Quia, quod est utile ad salutem, bonum est, et magni momenti ac ponderis apud Deum; et, quantum est ex se, petitur in nomine Salvatoris; comprehenditur ergo sub illa promissione: «*Quodcumque petieritis Patrem in nomine meo, hoc faciam, ut glorificetur Pater in Filio*». Ioh. 14, 13.

Cum autem dicimus rem, quae petitur, debere esse utilem ad salutem, non loquimur tantum de utilitate, quam res ex sua natura habere potest; sed de utilitate, quam de facto habitura esset, si daretur; multa quippe sunt ex se quidem bona et utilia, quae tamen noscit Deus futura de facto noxia, si darentur. Quod sane satis est ut misericorditer non

dentur, ac proinde ut oratio ex hac parte sub infallibili divina promissione non comprehendatur. Cfr. SUAREZ, *De orat.* l. 1 c. 23 n. 7.

1495. Quarta condicio: *Ut oratio sit pia.* Illa autem oratio dicitur pia, quae fit ex gratia saltem actuali, ex fide, et cum spe firma et robusta.

Primo igitur debet procedere ex principio supernaturali gratiae; secus enim non esset oratio salutaris.

Secundo, debet procedere ex fide; nam orationis promissio primario et per se ordinatur ad assecutionem vitae aeternae, iuxta illud: *quaerite ergo primum regnum Dei et iustitiam eius, et haec omnia adicientur vobis* (MT. 6, 33); fides autem est principium et fundamentum salutis; et ideo promissio non fit orationi nisi ex fide procedat. Ex fide, inquam, includente eam condicionem, quam includit promissio Dei; orans enim non tenetur credere fide absoluta, se obtenturum quod postulat. Immo, neque videtur esse absolute necessaria fides ipsius promissionis; nam si quis invincibiliter ignoret talem promissionem, et petat credendo firmiter, Deum posse dare quod petitur, et esse bonum ac misericordem ad benefaciendum; fides haec profecto sufficere videtur. Cfr. SUAREZ, *De orat.* l. 1 c. 24 n. 3.

Tertio, debet fieri cum spe firma et robusta, quae interdum fiducia appellatur. Qui enim hanc fiduciam non habeat, is neque in desiderando neque in petendo poterit habere necessariam stabilitatem. «*Adeamus ergo cum fiducia ad thronum gratiae, ut misericordiam consequamur, et gratiam inveniamus in auxilio opportuno*». HEBR. 4, 16.

1496. Quinta condicio: *Ut oratio sit perseverans.* Quae quidem condicio in sacris litteris multum commendata est ac repetita. Illam explicuit nobis Christus duabus illis parabolis: *una* de illo qui petiit tres panes ab amico (LC. 11, 5-10); *altera* de vidua quae a iudice vindictam petiit, et per importunam perseverantiam obtinuit quod petebat (LC. 18, 1-8). Haec fere complexus est S. AUGUSTINUS, *De verbis Domini serm.* 61, c. 5 n. 6 dicens: «Cum aliquando tardius dat, commendat dona, non negat. Diu desiderata, dulcius obtinentur; cito autem data, vilescunt. Pete, quaere, insta. Petendo et quaerendo crescis, ut capias. Servat tibi Deus quod non vult cito dare, ut et tu discas magna magne desiderare». ML 38, 411.

1497. *Adverte, aliquos fuisse qui ad infallibilem orationis efficaciam requirebant praeterea habitualem caritatem in orante.* Communis tamen et

vera sententia tenet, orationem etiam peccatoris esse infallibiliter efficacem, dummodo habeat condiciones superius positas. Ratio est, quia promissiones Christi sunt generales, et nulla datur ratio restringendi eas ad solos homines iustos: nam ius impetrandi vi orationis non fundatur in dignitate personae, sed in misericordia et in verbo Dei; indignitas ergo peccatoris non obstabit impetrationi etiam infallibili, si alia necessaria concurrant.

1498. Notandum tamen est, hanc sententiam non esse aeque certam pro omnibus peccatoribus. In quibus tres gradus distinguere oportet: *Primus* gradus habetur quando homo revera est in statu peccati, ipse tamen hoc ignorat, vel quia fortasse putat se esse contritum, cum tamen non sit nisi attritus, vel quia non satis advertit suum lapsum, ideoque et facile illius oblitus est. *Secundus* gradus est quando peccator advertit statum suum, et de hoc dolet, non tamen perfecta contritione; et hoc ipsum videt, et de hoc etiam dolet, recurritque ad Deum postulans auxilium gratiae. *Tertius* denique gradus esse potest quando peccator, licet suum statum cognoscat, non tamen de eo dolet, nec ullam habet voluntatem illum mutandi, sed voluntarie in illo permanet; nihilominus a Deo postulat beneficia temporalia, vel etiam spiritualia.

Nunc vero, certum videtur peccatorem in primo gradu infallibiliter exaudiri a Deo, si alias recte oret. Valde probabile est, peccatorem in secundo gradu etiam infallibiliter exaudiri, saltem petentem ea quae ad suam iustificationem pertinent. Probabile est, orationem peccatoris in tertio gradu permanentis non habere infallibilem promissionem, immo et de facto rarissime exaudiri, tum quia oratio talis hominis difficile habere poterit alias condiciones necessarias, tum quia talis homo, utpote divinam amicitiam quodammodo contemnens, indignus plane est qui exaudiatur. Cfr. SUAREZ, *De orat.* l. 1 c. 25 n. 5 sqq.

1499. *Denique quaeri potest, an oratio facta pro multis, aeque singulis impetret ac si pro singulis tantum fieret.* Aliqui affirmant nixi potissimum in eo quod impetratio orationis non nitatur in aliqua virtute nostra, sed in misericordia Dei, quae infinita est, et aeque parata ad benefaciendum omnibus ac singulis. Addunt praeterea, orationem pro multis esse ex maiore caritate, ideoque efficaciorem ad impetrandum. Plerique tamen doctores docent, orationem pro multis esse minus efficacem ad impetrandum pro aliquo illorum, quam si pro illo solo fieret, etiamsi talis oratio sit ex obiecto nobilior et oranti fortasse magis meritoria. Quae quidem sententia probatur ex praxi Ecclesiae, quae plures

missas et orationes pro aliquo singulariter faciendas esse statuit; in sententia autem contraria omnes missae omnesque nostrae orationes pro omnibus Christi fidelibus essent offerendae. Accedit quod nostrae orationes habeant efficaciam finitam; ergo distributa in multos, necesse est ut minus prosit singulis, quam prodesset si esset pro uno tantum. Ita sentiunt S. THOMAS, In 4 dist. 45 q. 2 a. 4 *quaestiunc.* 2; SUAREZ, *De orat.* l. 1 c. 27 n. 5 sq.

THESIS

Oratio, debitis condicionibus instructa, infrustrabiliter impetrat quod petit

Thesis continet doctrinam in deposito revelationis manifeste contentam.

1500. Prob. Ex Scriptura. 1.° «*Oratio humiliantis se nubes penetravit: et donec propinquet non consolabitur; et non discedet donec Altissimus aspiciat*». ECCLI. 35, 21. Postquam SAPIENS docuit quaenam sacrificia Deo essent accepta, quae vero odiosa, monet, qua ratione Deus sit colendus oratione ac deprecatione. Qualis vero debeat esse haec oratio declaratur in v. 21. Porro unusquisque se coram Deo sistere debet tamquam humilis, pauper, miser: debet orare cum perseverantia, *donec propinquet,* donec accesserit ad Deum, donec in eius quasi conspectum admissus fuerit; non desistat donec benigno vultu Deus eum aspiciat. «Tali autem orationi conceditur exauditio v. 22, et Dominus non elongabit». KNABENBAUER, *In Eccli.* 35, 20 sqq.

«Mira est vis humilis et humilitatis: dum enim ipse orans se coram Deo deprimit, et in abyssum suae vilitatis descendit, tunc ascendit eius oratio usque ad nubes, immo eas penetrat et transcendit: nec eo contenta, donec ad solium Dei propinquet, non consolabitur, id est, ut alii vertunt, non admittet consolationem; graeca Romae correcta, *non revocabitur,* hoc est, non conquiescet, nec cessabit orare et clamare donec ad Deum evadat: denique a Deo non discedet donec Altissimus aspiciat et concedat id quod postulat». A LAPIDE, *In Eccli.* 35, 21.

1501. 2.° «*Petite, et dabitur vobis; quaerite, et invenietis; pulsate, et aperietur vobis*». MT. 7, 7. Ter Christus mandat petere, et unicuique iussioni subiungitur certa concedendi promissio. Quam promissionem confirmat continuo, dicens: «*Omnis enim qui petit, accipit; et qui quaerit invenit; et pulsanti aperietur*» (v. 8). Unde oratio rite facta numquam caret effectu: «*et haec est fiducia quam habemus ad eum, quia quodcumque petierimus secundum voluntatem eius, audit nos*». 1 IOH. 5, 14.

Neque his contentus benignissimus Dominus, petitionem nostram non carituram effectu, sequenti comparatione declaravit: «*Aut quis est ex vobis homo, quem si petierit filius suus panem, numquid lapidem porriget ei? aut si piscem petierit, numquid serpentem porriget ei? Si ergo vos, cum sitis mali, nostis bona data dare filiis vestris, quanto magis Pater vester, qui in caelis est dabit bona petentibus se?*». Mt. 7, 9 sqq. Quibus verbis aperte significatur, quantopere Christo cordi sit, ut maxima cum fiducia accipiendi quod petimus, orationem nostram ad Patrem caelestem deferamus.

1502. 3. Altera Christi promissio est illa, quam in nocte suae passionis quasi testamentum nobis relinquere voluit: «*Amen, amen dico vobis: si quid petieritis Patrem in nomine meo, dabit vobis*». Ioh. 16, 23. *Amen, amen dico,* id est, in veritate, verissime et certissime promitto: S. Augustinus ait, *iuro;* censet enim ipse, *amen* esse hic iuramentum. Haec Christi promissio est nova Apostolorum consolatio; novum quoque documentum a Christo datum, quo, ipso absente, uterentur Apostoli ad impetrandum a Patre quidquid eis esset necessarium; nimirum petendo illud a Patre in nomine Christi. Quasi diceret: Nolite, o discipuli, tristari de meo abitu et absentia, quia certo vobis promitto Deum Patrem vobis daturum quidquid in nomine meo petieritis. Petite ergo et accipietis. Solebatis omnia, quibus egebatis, a me petere; nunc ego abeo, et mei loco Patrem substituo: quod a me petebatis, petite a Patre; ille tam facile, tam amanter et liberaliter vos audiet et exaudiet, sicut ego vos audire et exaudire solebam». A Lapide, *In Ioh.* 16, 23.

Primario quidem et immediate haec Christus dixit Apostolis; secundario autem et mediate, omnibus fidelibus qui exinde usque ad consummationem mundi essent futuri in Ecclesia. *Nec dicas,* te multa petere a Deo, quae non accipis: ideo enim non accipis, quia vel non petis quae petere oportet, vel saltem eo modo quo petere necesse est: nam promissio dandi non est absoluta sed condicionata, dependens videlicet a quibusdam condicionibus quae superius declaratae sunt.

1503. 4.° Quo vero haec doctrina melius etiam a rudibus intellegeretur, eam Christus Dominus duplici parabola declaratam voluit: *Prior* est de illo qui media nocte ivit ad amicum, et dixit illi: Amice, commoda mihi tres panes; quoniam amicus meus venit de via ad me, et non habeo quod ponam ante illum. Lc. 6 sq. *Altera* est de vidua, quae suis precibus flexit iudicem crudelem, qui Deum non timebat, et hominem non reverebatur. Vidua enim veniebat ad eum, dicens: *Vindica me de adversario meo.* At ipse nolebat per multum tempus. Post haec autem dixit

intra se: Etsi Deum non timeo, nec hominem revereor, tamen quia molesta est mihi haec vidua, vindicabo illam, ne in novissimo veniens sugillet me (18, 3 sqq.). Quibus consonant verba illa Iacobi: *Si quis autem vestrum indiget sapientia, postulet a Deo, qui dat omnibus affluenter et non improperat; et dabitur ei*». Iac. 1, 5. «Hortatur ut petas; negabit quod petis?» S. Augustinus, *Serm.* 61 c. 4, ML 38, 410.

1504. Ex Patribus. S. Augustinus, *In Ioh.* tr. 102 n. 1 scribit: «Qui vero quod est de illo Christo sentiendum sentit, ipse in eius nomine petit; et accipit quod petit, si non contra suam salutem sempiternam petit. Accipit autem quando debet accipere. Quaedam enim non negantur, sed, ut congruo dentur tempore, differuntur». Et in n. 2: «Isto enim bono in petendo perseverantes sanctos suos nequaquam misericordia divina fraudabit». ML 35, 1896 sq. Atque *In Ps.* 65 n. 24: «Ergo non deficiamus in oratione, inquit; Ille, quod concessurus est, etsi differt, non aufert: securi de pollicitatione ipsius non deficiamus orando; et hoc ex beneficio ipsius est. Propterea dixit: *Benedictus Deus meus, qui non amovit deprecationem meam, et misericordiam suam a me.* Cum videris non a te amotam deprecationem tuam, securus esto, quia non est a te amota misericordia eius». ML 36, 801.

1505. S. Chrysostomus, *In Gen. hom.* 30 n. 5 ait: «Annon enim praestare potest priusquam petamus? Verum propter hoc differt et exspectat, ut occasionem accipiat, qua iuste nos sua providentia dignos faciat». Et in n. 6: «Nostrum ergo unum sit opus, continuis insistere precibus, et non aegre ferre si differatur quod petimus, sed multam patientiam exhibere. Neque enim abnuens preces nostras differt; sed hac arte sedulos nos efficiens, ad semetipsum perpetuo attrahere vult. Nam et pater prolis amans cum a puero rogatur, abnuit, non quod dare nolit, sed ut ad diutius adstandum pertrahat. Haec itaque scientes ne desperemus, ne cessemus eum adire et preces fundere. Etenim si crudelem et inhumanum illum iudicem, qui neque Deum timebat, mulieris sedulitas coegit, et provocavit ut sibi succurreret; quanto magis nos, si voluerimus illam imitari mulierem, ad opitulandum nobis provocabimus mansuetum et misericordem nostrum Dominum, compatientem, et ad salutem nostram occurrentem»? MG 53, 280 sq. Cfr. Tertullianus, *Apol.* 39, S. Hieronymus, *Epist.* 57; S. Augustinus, *Serm.* 61 c. 5, ML 1, 471; 22, 564; 38, 411.

1506. *Dices:* Oratio, saltem peccatoris, non videtur esse infallibiliter efficax. Dicitur enim in Ps. 65, 18: «*Iniquitatem si aspexi in corde*

meo, non exaudiet Dominus». Item in PROV. 28, 9: «*Qui declinat aures suas ne audiat legem, oratio eius erit exsecrabilis*». Item in Is. 1, 15: «*Et cum extenderitis manus vestras, avertam oculos meos a vobis; et cum multiplicaveritis orationem, non exaudiam, manus enim vestrae sanguine plenae sunt*».

Resp. Hi textus intellegendi sunt de oratione peccatoris, quae non habet praerequisitas condiciones: secus enim dicendum esset, peccatores numquam exaudiri a Deo; quod sane est contra doctrinam ipsius Christi proponentis parabolam publicani (Lc. 18, 9 sqq.), et contra mentem Ecclesiae docentis, orationem peccatoris esse unum e mediis aptissimis ad veniam peccatorum assequendam.

Itaque in peccatore duo sunt distinguenda, scilicet: *natura humana,* quam Deus diligit; et *peccatum,* quod odit. Unde homo peccator potest agere aliquid dupliciter: *uno modo* quatenus peccator, *alio modo* quatenus homo. Quae agit qua peccator, sine dubio sunt mala; quae vero agit qua homo, sunt bona; quae, si procedant ex natura humana elevata per gratiam, sunt quoque salutaria. Si ergo peccator aliquid petit qua peccator, ex spiritu nempe et desiderio peccati, in hoc sane non exauditur a Deo ex misericordia, interdum tamen auditur ex iustitia ad vindictam, permittente Deo, peccatorem amplius ruere in peccata. Deus enim, ut ait D. Thomas, quaedam negat propitius, quae concedit iratus. Si vero peccator oret et petat aliquid qua homo, ex bono nempe naturae desiderio et confortatus auxilio gratiae, tunc exauditur a Deo, non quia hoc mereatur peccator, sed ex pura Dei misericordia, servatis tamen quatuor illis condicionibus, scilicet: ut pro se petat, necessaria ad salutem, pie et perseveranter. Cfr. S. THOMAS, 2-2 q. 83 a. 16; VALENTIA, In 2-2 d. 6 q. 2 punc. 4; SUAREZ, *De orat.* l. 1 c. 25.

ARTICULUS VIII

DE CETERIS ACTIBUS RELIGIONIS

1507. Devotio. Devotio dicitur a *devovendo;* unde *devoti* dicuntur illi qui seipsos specialiter Deo devoverunt. Devotio igitur nihil aliud esse videtur, quam prompta voluntas tradendi se ad ea quae pertinent ad Dei famulatum. Porro in voluntate possumus distinguere haec tria, videlicet: *velle, velle prompte, velle cum gustu et suavitate.* Devotio perfecta tria haec complecti videtur; quando enim quis orat aut alia opera religionis exercet, volendo quidem, non tamen prompte, nec cum gustu et suavitate; non censetur esse devotus: «si autem voluntas sit prompta, desit tamen gustus et suavitas, aliqua devotio esse censetur, sed non

perfecta; quando vero omnia illa concurrunt, tunc censetur simpliciter esse devotio». SUAREZ, *De orat.* l. 2 c. 6 n. 5.

1508. Devotio formaliter sumpta non consistit in qualitate aliqua seu habitu, sed in ipso actu voluntatis: quod si hanc devotionem velis considerare in actu primo, tunc illa nihil aliud erit quam promptitudo habitualis exsequendi ea quae ad cultum divinum pertinent. Devotio profecto est actus virtutis religionis, quia ad eandem virtutem pertinent et facere aliquid, et reddere promptam voluntatem ad illud faciendum. Neque sola promptitudo in exercitio virtutis religionis, verum etiam promptitudo in exercitio aliarum virtutum, ex motivo tamen religionis, interdum dicitur devotio. Atque huiusmodi devotio, quae opera virtutum exsequitur, *fervor* quoque appellari consuevit.

1509. Devotio utroque modo considerata distinguitur in *substantialem* et *accidentalem*. Substantialis consistit in promptitudine voluntatis, absque suavi sensu delectationis spiritualis aut sensibilis, exsequendi ea quae in Dei servitium et famulatum cedunt: dicitur quoque *rationalis* eo quod non sentitur in appetitu, sive sensitivo sive rationali, sed procedit ab intellectu supernaturaliter illustrato, et a voluntate auxilio gratiae confortata, promptitudinem istam in opere virtutum firmiter imperante.

Accidentalis devotio habetur quando praedictae promptitudini accedit suavis quaedam affectio, qua dura quaeque in via Domini suavia homini redduntur. Dicitur *accidentalis,* quia ad placendum Deo non requiritur, et ad promptius agendum plurimum confert: dicitur *integralis,* quia integrat devotionem simpliciter talem: dicitur *affectiva,* quia in ea affectus praevalet ratiocinio: dicitur *sensibilis,* si etiam in partem hominis sensitivam redundat. Nec solum substantialis, verum etiam accidentalis devotio est procuranda. Devotio quippe accidentalis per se ac principaliter profluit ex devotione substantiali, eam perficit, eandemque ad finem intentum adiuvat.

1510. Devotio nascitur: 1.° ex gratia Dei, sine qua homo nihil salutare velle aut perficere valet. 2.° ex oratione frequenti, qua gratia impetratur. 3.° ex consideratione perfectionum divinarum, quae, eo magis movent hominem ad colendum Deum, quo perfectius cognoscuntur. 4.° ex consideratione beneficiorum Dei, et miseriae propriae; prior enim consideratio movet nos ad amorem Dei, ex quo oritur devotio; altera excludit praesumptionem, quae est inimica devotionis. Denique effectus

proprius devotionis est laetitia quaedam spiritualis, qua dulce et suave efficitur servitium Dei. Cfr. S. THOMAS, 2-2 q. 82 a. 1-4; SCHRAM, *De vita spirit.* p. 1 § 67 sq.; BARRÉ, *De virt.* t. 2 n. 174 sqq.

1511. Adoratio. Adoratio in sacris litteris tripliciter sumitur: *Primo,* pro quacumque veneratione alteri exhibita ob praestantem ipsius dignitatem. ACT. 10, 25. *Secundo,* pro quocumque actu religionis, sive interno sive externo; qui est *latria* vel *dulia* prout soli Deo vel eius Sanctis sit debitus. IOH. 4, 21. *Tertio,* pro actu externo venerationis, v. g. genuflexione, inclinatione capitis, prostratione corporis in terram, et alia eiusmodi: quae signa externa poterunt exhibere cultum vel latriae vel duliae vel merae politicae observantiae, secundum intentionem hominis adorantis.

Adoratio ex se omni in loco exhiberi potest; expedit tamen ut praesertim in templo fiat: non propter Deum qui adoratur, quasi loco concludatur, sed propter ipsos adorantes; et hoc triplici ratione: *Primo* quidem propter consecrationem loci, Deo specialiter dicati; quo fit, ut orantes specialem devotionem concipiant, et ideo magis exaudiantur. *Secundo* propter signa sanctitatis et sacra mysteria et maxime praesentiam realem Iesu Christi, quae ibi continentur. *Tertio* propter frequentiam fidelium adorantium, quae efficaciorem reddit orationem; «*ubi enim sunt duo vel tres congregati in nomine meo, ibi sum in medio eorum*». MT. 18, 20. Cfr. S. THOMAS, 2-2 q. 84 a. 3 ad 2.

1512. Sacrificium. Nomen hoc dupliciter in Scriptura usurpatur: *Primo,* ad significandum opus aliquod ad gloriam Dei quovis modo relatum, et sic quodammodo *sacrum factum,* id est, dedicatum et consecratum Deo. HEBR. 13, 15 sq. *Secundo,* ad ostendendum specialem actum religionis, qui ad proprium munus sacerdotale pertinet: «*Omnis namque pontifex ex hominibus assumptus, pro hominibus constituitur in iis quae sunt ad Deum, ut offerat dona et sacrificia pro peccatis*». HEBR. 5, 1. Nunc vero loquimur de sacrificio secundum alteram hanc significationem considerato. Definitur: oblatio rei sensibilis per aliquam eius immutationem, Deo ab homine facta, ad testificandum supremum dominium, quod Deus habet in universas creaturas.

Huiusmodi cultus est valde consentaneus naturae humanae; nam homini valde connaturale est, ut offerat Deo aliquas res sensibiles in signum debitae subiectionis; sicut, ipsa dictante natura, solet homo offerre dominis suis aliqua in recognitionem dominii. Iam, cum Deus specialissima ratione sit Dominus omnium, oportet ut sit aliqua oblatio

per quam haec ratio specialissima dominii significetur; talis autem oblatio est sola oblatio sacrificalis. Nam genuflexiones, prostrationes, aliaque signa honoris, homines aliis quoque hominibus exhibere solent; sacrificium autem nulli creaturae quantumvis perfectissimae, sed uni Deo, offerendum esse censuerunt. Actio externa sacrificalis repraesentat internum mentis sacrificium, quo homo seipsum offert Deo. Homo autem se offert Deo, ut principio suae creationis, ut auctori suae operationis, ut obiecto suae beatitudinis; quae sane non nisi Deo convenire possunt. Quo vero haec clariora fiant, aliqua sunt perpendenda.

1513. 1.° *Omne sacrificium est oblatio, sed non omnis oblatio est sacrificium; sacrificium igitur est species oblationis.* Nam tunc proprie dicitur sacrificium cum circa res oblatas aliquid sacrum fit; puta quod panis benedicatur, frangatur et comedatur; quod animalia occidantur et comedantur: ex hoc enim appellatur *sacrificium,* quod aliquid *sacrum fit. Oblatio* autem dicitur cum Deo aliquid offertur, etiamsi nihil circa rem oblatam fiat; sicut dicuntur offerri denarii et panes in altari, in quibus nihil sacrum fit. *Primitiae,* quae Deo offerebantur (DEUT. 26, 2 sqq.) erant quidem oblationes, sed non sacrificia, nihil enim sacrum circa eas fiebat. *Decimae* autem, quae olim passim in usu fuerunt, cum non Deo sed ministris divini cultus immediate exhiberentur, nec sacrificia nec oblationes proprie loquendo appellari poterant. Itaque oblatio est nomen genericum, conveniens omnibus rebus quae in cultu divino offeruntur: si res ita offeratur, ut in ea fiat aliquid sacrum, erit sacrificium; si vero sic offeratur, ut maneat integra divino cultui deputata, vel in usum ministrorum expendenda, erit oblatio simpliciter. Cfr. S. THOMAS, 2-2 q. 85 a. 3 ad 3.

1514. 2.° *Per immutationem rei sacrificam significatur supremum Dei dominium in omnes res creatas.* Cum vero huiusmodi significatio videatur inveniri etiam in aliis actibus cultus latriae, necesse est ut ista significatio speciali quadam ratione inveniatur in sacrificio. Hanc specificam rationem ita explicant multi cum LUGONE, *De sacr. euch.* d. 19 s. 1 n. 4 sq.: Sacrificium institutum fuit ad significandam supremam Dei potestatem in creaturas; non tamen utcumque, cum ad hoc ipsum significandum potuissent institui alia signa, quae non essent sacrificia; sed cum debita proportione ex parte ipsius signi, quo significatur. Haec autem proportio in hoc esse videtur: Homo, cum omnia quae habet, habeat ex Deo, deberet dare totum suum esse, ac proinde ipsam vitam suam Deo, in sacrificio. Hoc tamen cum non expediat, lege naturae in-

troductum est, ut in sacrificium animalis vel aliquid huiusmodi commutaretur.

1515. Putat itaque Lugo, sacrificium esse protestationem, qua homo profitetur se habere totum suum *esse* a Deo, et ideo dignum esse Deum, ut in ipsius honorem et cultum omnis vita totumque hominis *esse* consummatur et destruatur: quia vero hoc regulariter non licet, ideo offertur pro vita propria hominis, vita seu entitas alterius rei; protestando, nostram vitam eodem modo nos oblaturos, si liceret et oporteret. Quae quidem protestatio et significatio est valde consentanea naturae, et ideo ab omnibus ubique gentibus accepta, qua Deum verum vel putativum supremo cultu venerarentur. Differt ergo sacrificium ab omni alio cultu, tam ex parte rei significatae, quam ex parte modi significandi: *primo,* quia significat dignum esse Deum, in cuius honorem nostra vita consummatur; *secundo,* quia hoc significat per destructionem alicuius rei, per quam explicamus affectum nostrae destructionis, si haec ad cultum Dei esset licita vel necessaria.

1516. 3.° *Ad rationem sacrificii multi doctores haud immerito requirunt, ut divina aut publica auctoritate sit institutum.* Qua de re triplex datur opinandi modus: *a)* spectato solo iure naturae, quilibet homo particularis potest instituere et offerre sacrificia;—*b)* institutio sacrificii *privata* est intrinsece impossibilis;—*c)* talis institutio videtur moraliter impossibilis. Re quidem vera, non omnium est offerre sacrificium, sed eorum dumtaxat qui ad hoc ex hominibus assumuntur (Hebr. 5, 1); ergo multo minus erit cuiuslibet sacrificium instituere. Praeterea ad unitatem et concordiam familiae humanae expedit, ut omnes conveniant in modo solemniori colendi Deum; ad hoc vero assequendum, oportet ut sacrificium, quod sane est cultus solemnissimus, a publica auctoritate determinetur.

Sicut vox *homo,* ait Lugo l. c. n. 11, non potest privata alicuius auctoritate accipere vim significandi hominem, sed necessaria est ad hoc institutio communis, vel alicuius habentis plus quam privatam auctoritatem; sic occisio ovis v. g. non videtur posse fieri signum sufficienter significans hunc et non alium honorem, hunc et non alium cultum ex sola unius vel alterius privata voluntate. Ceterum *de facto* nulla potest esse quaestio; Deus enim ipse per se, tam in vetere quam in novo Testamento, instituit ac determinavit, sicut sacerdotium, ita et sacrificium. Quapropter neque in potestate Ecclesiae est instituere sacrificia. Cfr. Hurter, *Theol. Dogm.* t. 3 n. 402; Mauritius de la Taille, *Mysterium fidei* l. 1 c. 1.

1517. Votum. Id est, promissio deliberata ac libera Deo facta de bono possibili et meliore, ex virtute religionis impleri debet (IC 1307 § 1). Differt a *proposito,* quod nullam obligationem veram secum fert. Nisi iure prohibeantur, omnes congruenti rationis usu pollentes, sunt voti capaces. Votum est *publicum,* si nomine Ecclesiae a legitimo Superiore ecclesiastico acceptetur; secus *privatum. Sollemne,* si ab Ecclesia uti tale fuerit agnitum; secus *simplex. Reservatum,* cuius dispensationem sola Sedes Apostolica concedere potest. *Personale,* quo actio voventis promittitur; *reale,* quo promittitur res aliqua; *mixtum,* quod personalis et realis naturam participat.

Qui potestatem dominativam in voluntatem voventis legitime exercet, potest eius vota valide et, ex iusta causa, etiam licite irrita reddere, ita ut nullo in casu obligatio postea reviviscat. Qui potestatem non quidem in voluntatem voventis, sed in voti materiam habet, potest voti obligationem tandiu suspendere, quandiu voti adimplementum sibi praeiudicium afferat (IC 1308. 1311 sq.). Votum est actus *latriae.* Quod si quis voveat aliquid alicui Sancto, illud revera vovet Deo in honorem Sancti; sicut templa et altaria, quae fiunt Sanctis, reapse aedificantur Deo in honorem Sanctorum. Cetera omnia in theologia morali pertractanda relinquimus. Cfr. S. Thomas, 2-2 q. 86 sqq.

ARTICULUS IX

DE ALIIS VIRTUTIBUS IUSTITIAE ADNEXIS

Praeter religionem, plures aliae virtutes ut partes potentiales iustitiae numerantur.

1518. Paenitentia. Paenitentia in sensu catholico continet mutationem vitae, detestationem peccati, huius dolorem, propositum non peccandi, spem veniae, voluntatem satisfaciendi pro peccatis commissis. Cfr. Trid. sess. 14 cap. 1, DB 894 (774).

1519. *Datur virtus paenitentiae.* Nam actus paenitentiae sunt honesti ac difficiles; oportet ergo ut sit habitus, quo homo disponatur ad illos exercendos; sed hic habitus dicitur et est vera virtus praenitentiae; ergo exsistit virtus paenitentiae. Porro paenitentia secum fert dolorem de peccato. Dolor autem alius est in appetitu sensitivo, alius in voluntate, subiectus libero arbitrio. Prior sane non est virtus, sed passio: alter vero est profecto actus virtutis: virtus enim est habitus electivus secundum rectam rationem; dolere autem de peccatis commissis, eo modo

quo dolendum est, ad rectam rationem pertinet; ergo paenitentia, quae id facit, aut est virtus aut actus virtutis.

1520. *Datur virtus specialis paenitentiae a ceteris virtutibus distincta.* Nam ubi occurrit obiectum formale distinctum ab aliis obiectis, ibi necesse est ponere virtutem specialem a ceteris distinctam. Atqui in detestatione peccatorum occurrit aliquod formale distinctum ab obiectis formalibus ceterarum virtutum, quae etiam detestantur peccata. Ergo, praeter ceteras virtutes, admittenda est virtus specialis paenitentiae. Profecto hoc obiectum, ab aliis formaliter distinctum, stat in eo quod peccatum est offensa Dei, non praecise inquantum Deus est summe bonus, sed inquantum est Dominus omnium et amator suae gloriae. Quae insuper offensa potest ab homine per gratiam reparari et expiari, adhibita congruente satisfactione ad modum compensationis. Respicere autem peccata sub hoc respectu est aliquid speciale, quod ad nullam aliam virtutem pertinet.

Itaque obiecto formali honesto, difficili sed possibili, respondet aliqua virtus quae ab illo specificatur. Atqui honestas quae relucet in procuranda destructione peccati, quatenus est offensa Dei, per congruam compensationem, est obiectum formale honestum, possibile, ac singulariter difficile, quod ad nullam aliam virtutem pertinet. Ergo agnoscenda est virtus paenitentiae a ceteris realiter distincta.

1521. Sic distinguitur a virtute religionis; quia religio praebet Deo honorem absolute debitum propter eius excellentiam; paenitentia vero reddit Deo satisfactionem debitam non absolute, sed ex hypothesi peccati, reddit nempe honorem qui laesus fuit per offensam. Distinguitur a caritate; quia caritas dolet de peccato, ut est malum Deo dilecto; paenitentia vero addit insuper intentionem reddendi satisfactionem debitam. Si ergo in actu paenitentis consideretur sola displicentia peccati praeteriti, hoc immediate ad caritatem pertinet, sicut et gaudere de bonis praeteritis; sed intentio operandi ad deletionem peccati praeteriti requirit specialem virtutem a caritate distinctam. Distinctio autem paenitentiae ab aliis virtutibus clarius adhuc innotescit. Cfr. S. Thomas, 2-2 q. 85 a. 2 ad 1.

1522. *Virtus paenitentiae reducitur ad iustitiam, tamquam pars eius potentialis.* Ita censent S. Thomas, Suarez et plerique theologi adversus aliquos alios qui cum Lugone putant, obiectum formale paenitentiae esse *bonitatem pacis cum Deo,* et peccatum non esse veram iniuriam Deo

illatam (1384 sq.). Probatur, quia paenitentia respicit deletionem peccati per quandam satisfactionem, quam Deo offert instar cuiusdam compensationis pro offensa illata; ex alia parte Deus illam acceptat ut sufficientem ad suam iustitiam placandam. Quia vero a perfecta ratione iustitiae proculdubio deficit, ideo inter partes *potentiales* iustitiae est numeranda.

1523. *Duplex est obiectum materiale paenitentiae, secundum actus aversativos et prosecutivos eius.* Nam obiectum materiale paenitentiae secundum actus eius aversativos est omne peccatum paenitentis proprium, sive mortale sive veniale; non vero peccatum alienum et originale: at secundum actus prosecutivos boni, quibus offensa compensatur, paenitentiae obiectum sunt omnia quae in hunc finem a paenitente offerri possunt; omnia scilicet opera in quibus ratio satisfactionis invenitur.

1524. *Tandem subiectum virtutis infusae paenitentiae est omnis homo capax peccandi, etiamsi non sit reus peccati.* Etenim virtus paenitentiae infusae est habitus supernaturaliter infusus, quo homo redditur aptus ad dolendum de peccato commisso, inquantum est offensa Dei. Atqui non solum is qui peccavit, sed etiam qui potest peccare, debet esse aptus ad dolendum de peccato in supposito quod committatur. Ergo quilibet homo, sive reus sive capax tantum peccati, est subiectum virtutis paenitentiae. Quae in illa residet potentia, in qua sedet iustitia. Cfr. S. Thomas, 3 q. 85 a. 1 sqq.

1525. Pietas. Hoc nomen triplici significatione adhiberi solet: *Prima* est illa secundum quam opera misericordiae dicuntur opera *pietatis*, et Deus vocatur *pius*. (2 Par. 30, 9; Eccli. 2, 13). Rationem huius appellationis hanc tradit S. Augustinus, *De civ. Dei* l. 10 c. 1 n. 3: «More autem vulgi hoc nomen etiam in operibus misericordiae frequentatur: quod ideo arbitror evenisse, quia haec fieri praecipue Deus mandat, eaque sibi vel pro sacrificiis vel prae sacrificiis placere testatur: ex qua loquendi consuetudine factum est, ut et Deus ipse dicatur pius». ML 41, 279. *Secunda* est illa secundum quam ipse cultus divinus denominatur pietas, et omne opus, quo Deus colitur, dicitur opus pietatis, et ii, qui illud efficiunt, appellantur pii. Unde pietas ac religio haud raro promiscue usurpantur (1 Tim. 4, 7). *Tertia* denique et principaliter est ea quae denotant cultum parentibus ac patriae debitum. Hinc S. Augustinus, *De 83 quaest.* q. 31 n. 1 approbans definitionem Tulii [1] ait: «Pie-

[1] Cicero, *De invent.* l. 2.

tas [est] per quam sanguine coniunctis patriaeque benevolens officium et diligens tribuitur cultus». ML 40, 21.

1526. Nam homo fit aliis debitor, tum secundum diversam eorum excellentiam, tum potissimum secundum diversa beneficia ab ipsis suscepta. In utroque autem Deus primum occupat locum; Ipse enim habet excellentiam infinitam, et est primum principium exsistentiae, conservationis et gubernationis omnis creaturae; secundaria vero et subordinata nostrae exsistentiae et gubernationis principia sunt parentes et patria; et ideo homo primum Deo, dein vero parentibus et patriae est maxime debitor. Quare sicut religionis est colere Deum, sic pietatis est colere parentes et patriam. In cultu autem parentum includitur, servata proportione, cultus etiam consanguineorum, quippe qui ex eisdem progenitoribus ortum habent. In cultu autem patriae intellegitur cultus omnium concivium et omnium etiam patriae amicorum, ad quos pietas vere se extendit.

Iam vero parentibus aliquid debetur per se, aliquid vero per accidens. Per se quidem debetur eis id quod decet parentes, quatenus sunt parentes; qui cum sint principium filiorum, debetur eis a filiis reverentia et obsequium. *Per accidens* autem illud debetur parentibus, quod decet eos accipere secundum aliquid quod eis accidit, verbi gratia; si sint infirmi, quod visitentur, eorumque valetudini indulgeatur; si sint pauperes, quod sustententur, et sic de aliis. Unde pietas exhibet et *officium* et *cultum;* officium refertur ad obsequium, cultus vero ad reverentiam et honorem. Cultus et officium debetur primario et principaliter parentibus et patriae; consanguineis autem et patriae benevolis, secundario tantum, et secundum propriam ipsorum condicionem. Cfr. S. Thomas, 2-2 q. 101 a. 1 sq.

1527. *Pietas est specialis virtus ab aliis distincta;* siquidem obiectum suum respicit sub speciali ratione debiti, quatenus nimirum parentes sunt connaturale principium filiorum et in esse et in gubernando. Merito autem recensetur inter partes potentiales iustitiae, quia debitum filiorum erga parentes numquam extinguitur, ideoque numquam iis redditur ad aequalitatem quod debetur. Pietas et religio sunt duae virtutes. Cum vero nulla virtus alteri virtuti contrarietur, fieri non potest ut pietas et religio se mutuo impediant, ita ut propter actum unius actus alterius excludatur. Pietatis sane est cultum et officium parentibus exhibere, sed secundum modum debitum. Non est autem modus debitus, ut plus homo tendat ad colendum patrem, quam ad colendum

Deum. Si ergo cultus parentum subtrahat nos a cultu Dei debito, eo ipso ille desinet esse actus pietatis, et incipit esse vitiosus.

1528. Attamen aliud censendum est de illo qui adhuc in saeculo versatur, et aliud de illo qui iam est in religione professus. Primus, si habeat parentes, qui sine ipso sustentari non possunt, non debet, relictis illis, religionem intrare; hoc enim esset contra quartum Decalogi praeceptum. Non igitur sunt audiendi qui dicunt, filium, etiam in hoc casu, posse licite religionem ingredi, commissa divinae providentiae cura parentum; quandoquidem hoc esset revera tentare Deum. Si autem parentes sine filio vitam transigere valeant, licitum erit filio, illis desertis, Dei vocationem sequi; filius namque non tenetur sustentare parentes nisi in casu necessitatis. Qui vero iam est in religione professus, is reputatur veluti mortuus mundo: unde non debet occasione sustentationis parentum exire e claustro, in quo Christo consepelitur, et se iterum saecularibus negotiis implicare; tenetur tamen ex virtute pietatis, salvis praelatorum oboedientia et proprio religionis statu, pium studium adhibere, qualiter parentibus subveniatur. Ita S. Thomas, 2-2 q. 101 a. 4 ad 4.

1529. Observantia. *Est virtus per quam personis in aliqua dignitate constitutis cultum et honorem exhibemus.* Nam sicut patriae et parentibus, quia sunt principium generationis, educationis, disciplinae, peculiarem cultum et honorem exhibet *pietas;* ita etiam personis in dignitate constitutis, quia sunt principium nostrae gubernationis sive per leges et praecepta, sive per consilia et doctrinam, debetur specialis cultus et honor, quem praebet *reverentia.* Quocirca sicut sub religione, qua colitur Deus, quodammodo invenitur pietas; ita sub pietate, qua coluntur parentes et patria, invenitur observantia, quae cultum et honorem exhibet personis in dignitate constitutis. In his autem personis distinguenda est *primo* excellentia status cum quadam potestate in subditos; *secundo* ipsum gubernationis officium. Ratione igitur excellentiae debetur eis honor, qui est quaedam recognitio excellentiae alicuius; ratione autem officii gubernationis debetur eis cultus, qui in quodam obsequio consistit.

1530. *Multiplex est observantia iuxta diversos gradus dignitatis eorum qui coluntur.* Alia enim est observantia servorum erga dominum, alia militum erga ducem, alia subditorum erga praelatum, alia iuvenum erga senem, alia discipulorum erga magistrum etc. Ex quibus tres tantum speciali nomine designari solent, videlicet: *dulia,* per quam cultus de-

fertur superioribus a Deo distinctis; *hyperdulia,* per quam colitur sanctissima Dei Genitrix; *oboedientia,* per quam praeceptis superiorum nos subicimus; ceteras omnes generatim complectitur nomen hoc, *urbanitas*. Cfr. S. THOMAS, 2-2 q. 102 a. 1.

1531. Oboedientia. *Circa oboedientiam aliqua digna notatu ex S. Thoma proferenda sunt.* Sicut actiones rerum naturalium, inquit, procedunt ex potentiis naturalibus, ita actiones humanae procedunt, sive immediate sive mediate, ex humana voluntate. Nunc vero, in naturalibus ordo naturalis postulat, ut superiora moveant inferiora ad suas actiones per virtutem naturalem ipsis divinitus collatam; a pari ergo etiam in humanis oportet quod superiores moveant inferiores ad suas operationes per voluntatem vi auctoritatis illis divinitus concessae. Movere autem per voluntatem vi auctoritatis aliquam personam ad agendum, idem est ac praecipere. Quapropter sicut ex ipso ordine naturali divinitus instituto necesse est ut in naturalibus inferiora subiciantur motioni superiorum, sic etiam in humanis ex ordine iuris naturalis et divini tenentur inferiores suis superioribus oboedire. Porro divina voluntas est prima et suprema regula secundum quam regulandae sunt omnes voluntates rationales: cum vero voluntas Dei ordinarie non nisi per ordinem rerum ab ipso Deo constitutum nobis innotescat, voluntas superioris praecipientis est veluti secunda et proxima regula voluntatis inferioris oboedientis. Cfr. S. THOMAS, 2-2 q. 104 a. 1.

1532. *Itaque, ex S. Thomae sententia, ad oboediendum requiritur praeceptum superioris.* Duplex autem praeceptum distingui solet: *Primum,* quod obligat sub poena peccati, sive mortalis sive venialis: *alterum,* quod solum indicat superioris voluntatem, tamquam normam directivam subditi. Alterutrum praeceptum sufficit ad veram et stricte dictam oboedientiam, ut Doctor Angelicus testatur: Cum enim inferiores multa suis superioribus exhibere debeant, inter cetera hoc est unum speciale, quod teneantur eorum praeceptis oboedire. Oboedientia itaque est virtus specialis, cuius speciale obiectum est superioris praeceptum, sive tacitum sive expressum: «voluntas enim superioris, quocumque modo innotescat, est quoddam tacitum praeceptum; et tanto videtur oboedientia promptior, quanto expressum praeceptum oboediendo praevenit, voluntate superioris intellecta». S. THOMAS, 2-2 q. 104 a. 2.

Ibidem ad 2 ait: «Dicendum, quod oboedientia non est virtus theologica, non enim per se obiectum eius est Deus, sed praeceptum superioris cuiuscumque, vel *expressum* vel *interpretativum,* scilicet simplex ver-

bum praelati, eius indicans voluntatem, cui oboedit promptus oboediens». Et in a. 5 ad 3: «Sic ergo potest triplex oboedientia distingui: una sufficiens ad salutem, quae scilicet oboedit in his ad quae obligatur: *alia* perfecta, quae oboedit in omnibus licitis: *alia* indiscreta, quae etiam in illicitis oboedit». Hanc S. Thomae doctrinam tradidit nobis B. Parens Ignatius tum in *Constitutionibus* tum in *epistula de virtute oboedientiae.*

1533. *Dices:* Superior, qui ostendit quidem suam voluntatem, non tamen obligat sub peccato, non videtur uti auctoritate quam habet erga subditum. Atqui sine usu huius auctoritatis in superiore, non potest esse in subdito oboedientia respondens praecepto superioris, qua talis. Ergo ad oboedientiam subditi requiritur praeceptum superioris obligans sub peccato.

Resp. Superior, non solum quando obligat subditum sub peccato, sed etiam quando ostendit ei suam voluntatem adimplendam, vere utitur auctoritate qua pollet ad subditum gubernandum. Ad hoc enim satis est ut superior, manifestando rem faciendam, eo ipso faciat eam meliorem prae opposita, ac proinde et conducibiliorem ad humanam perfectionem. Neque datur paritas inter huiusmodi praeceptum superioris, quod non obligat sub culpa, et merum consilium alicuius personae privatae. Disparitas enim in eo est, quod consilium a persona privata datum, licet sit de bono meliori, hunc tamen excessum bonitatis non sortiatur a consiliario; superior vero ipsa sua iussione manifestativa suae voluntatis semper efficit ut id, quod iubetur, sit melius prae opposito respectu subditi, cui iussio fit. Atque ita fortasse poteris explicare quo pacto Constitutiones plurium Ordinum religiosorum, etsi sub nulla obligent culpa, veram tamen legis rationem habeant. Cfr. tamen SUAREZ, *De relig.* tr. 8 l. 1 c. 2 n. 5 sq.

1534. *Ius superioris, qua talis, communi sermone appellatur auctoritas;* quae consistit in morali potestate ordinandi actus subditorum ad finem. Subditi autem, ut a D. Thoma audivimus, ex ordine iuris naturalis et divini tenentur huic auctoritati legitime praecipienti se submittere. Ergo subditi nihil melius facere possunt, quam id quod vident a superiore esse legitime praeceptum.

Auctoritas est quidem bonum superioris, sed per se ordinata in bonum subditi. Unde sequitur magnum esse discrimen inter superiorem et dominum, inter subditum et servum. Cuius ratio est, quia subditus est liber, sui iuris, *causa sui,* ut dicitur, servus autem est ordinatus ad

alium, ad utilitatem scilicet domini dominantis: unde superior dominatur quidem subdito, sed dirigendo eum ad bonum ipsius subditi vel communitatis; dominus autem dominatur servo, referendo eum in propriam dominantis utilitatem. Servus itaque est propter dominum; superior vero est propter subditum. Cfr. S. THOMAS, 1 q. 96 a. 4.

1535. *Sequitur quoque, virtutem oboedientiae non aeque esse ad alium ac sunt reliquae virtutes quae sunt ad alium.* Nam illae virtutes ita sunt ad alium, ut intendant bonum illius ad quem sunt, et tueantur et conservent eum in bonis suis, vel etiam augeant bonum eius: Sic iustitia intendit, quod unicuique detur quod suum est, quod proximus non spolietur suis bonis, et ideo prohibet furtum; observantia intendit proximo reverentiam, quae ob suam excellentiam ei debetur; gratitudo, remunerationem; et sic de ceteris. Oboedientia vero ita est ad alium, scilicet ad superiorem, ut tamen magis intendat bonum subditi oboedientis, quam bonum superioris praecipientis: sicut enim praecepta, si recta sunt, ordinentur necesse est ad bonum subditorum, ita et oboedientia seu observantia praeceptorum. Quia ergo finis praeceptorum principaliter intentus non est superior aut eius bonum, sed bonum subditorum; ideo ad diversitatem specificam praeceptorum parum confert diversitas praecipientium. Cumque oboedientia sit ad superiorem maxime propter bonum subditi, non ex superiore, sed ex bono subditi specificetur necesse est; quamvis aliae virtutes, quae sunt ad alium, speciem sumant ex diversitate illius ad quem referuntur. Cfr. LUGO, *De sacr. paenit.* d. 16 s. 5 n. 252.

1536. *In omni actu virtutis oboedientiae tria sunt consideranda, videlicet: exsecutio rei iussae, voluntas exsecutionem imperans, iudicium dirigens voluntatem.* Ceteris paribus, quo perfectiores sint isti actus, perfectior est oboedientia. Iam exsecutio erit perfecta, si subditus ad amussim praestet id quod Superior mandavit; voluntas erit perfecta, si sit recta, prompta et constans; de perfectione autem iudicii aliquid est notandum: Nimirum absque dubio requiritur, ut iudicium dictet esse bonum fieri id quod superior mandavit; secus enim oboedientia esset peccatum. Hoc autem tripliciter haberi potest:

Primo, per iudicium quo subditus iudicat, superiori etiam imprudenter praecipienti parendum esse, cum tamen ipse habeat iudicium contrarium sententiae superioris.

Secundo, per iudicium quo subditus, perpensis rationibus quae superioris sententiae favent, iudicat sententiam illius esse rectam ac veram, ideoque et mandatum prudens.

Tertio, per iudicium quo subditus, absque ulla prorsus disquisitione, non inquirendo rationes vel causas praecepti, secum ipse statuit, quod superior praecipit, hoc ab ipso Deo esse volitum atque praeceptum. Sicut ergo homo caecus ab alio ducitur in via, et quasi alienis oculis videt; ita subditus iste vult duci in via salutis a Deo per superiorem, qui vices Dei gerit. In primo casu oboedientia est imperfecta; in secundo, magis perfecta; in tertio, perfectissima.

1537. *Inoboedientia esse potest late et stricte talis.* Late sumpta, est quaevis transgressio legis; quae invenitur in omnibus peccatis, sicut superius (1344) diximus de imprudentia. Erit autem peccatum speciale inoboedientiae, a ceteris plane distinctum, in duobus casibus: *Primo,* quando subditus denegat oboedientiam superiori, qui per se et directe exigit ab eo ipsam formalem honestatem oboedientiae, puta praeceptum positum *in virtute sanctae oboedientiae:* quapropter talis praecepti transgressio semper est contra votum oboedientiae in subdito religioso, qui Deo votum oboedientiae nuncupavit. *Secundo,* quotiens subditus superiori parere renuit e formali contemptu praecepti.

1538. *Adverte tamen, contemptum posse versari: a)* circa ipsam personam praecipientem, non qua superiorem, sed v. g. qua minus aptam ad praecipiendum;—*b)* circa ipsam materiam praecepti, quae iudicatur v. g. minus idonea vel nimis onerosa;—*c)* circa ipsam lationem praecepti, v. g. ut minus prudentem vel minus opportunam;—*d)* circa ipsum praeceptum, consideratum formaliter qua praeceptum est. Solus iste ultimus contemptus est oboedientiae directe oppositus, et recta tendit in ipsam superioris auctoritatem, et est praegrande peccatum, refunditur quippe in contemptum ipsius divinae auctoritatis, quam superior repraesentat.

Ad rem S. Thomas, 2-2 q. 105 a. 1 ad 1: «Nec etiam omne peccatum mortale est inoboedientia proprie et per se loquendo, sed solum tunc quando aliquis praeceptum contemnit, quia ex fine morales actus speciem habent: cum autem facit aliquid contra praeceptum, non propter praecepti contemptum, sed propter aliquid aliud, est inoboedientia materialiter tantum, sed pertinet formaliter ad aliam speciem peccati». Cfr. Suarez, *De legibus* l. 3 c. 28.

1539. Gratitudo. *Gratitudo est virtus quae benefactoribus gratiam recompensat.* Distinguitur ab aliis virtutibus; nam ratio debiti diversificatur secundum diversas causas ex quibus aliquid debetur. Alia autem

est causa debiti in Deo, alia in patre, alia in superiore, alia in benefactore aliquo particulari. *Primo* enim et principaliter est in Deo, quia est primum principium omnium bonorum: *secundario* est in patre, quia est principium proximum nostrae generationis; *tertio* est in superiore vel in quavis alia persona dignitate praecellente, quia ex ea communia beneficia proveniunt; *quarto* est in benefactore, a quo aliqua privata beneficia recepimus. Ideo post religionem est pietas, post pietatem observantia, post observantiam gratitudo; secernitur a virtutibus praecedentibus, sicut quaevis earum posterior secernitur a priori quasi ab ea in aliquo deficiens.

1540. *Debitum huius virtutis est pure morale.* Gratitudo enim respicit beneficium prout est *gratis* impensum, id est, ex affectu benevolo benefactoris; et ideo recompensatio magis attendit affectum, quam effectum dantis. Hoc itaque debitum non nascitur ex iure aliquo, quod benefactori competat, exigendi retributionem pro dono collato, sed e sola honestate quae relucet in eo quod gratias referamus ei, a quo beneficium aliquod accepimus. Hominem teneri ad gratiarum actiones, facile ostenditur; nam omnis effectus naturaliter ad suam causam convertitur, semper enim oportet quod effectus ordinetur in finem agentis; sed omne beneficium est benefactoris effectus; ergo ordo naturalis postulat, ut ille qui aliquod succepit beneficium, hoc ad benefactorem per gratiarum recompensationem convertat.

1541. Gratitudini opponitur ingratitudo; quae quidem plures habet gradus malitiae, secundum ordinem eorum quae in gratitudine continentur. In qua *primum* est, quod homo recipiens beneficium recognoscat beneficium receptum: *secundum* est, quod gratias agat, gratumque animum exhibeat: *tertium* est, quod in tempore opportuno retribuat secundum suam facultatem. Sed quia gratitudini opponitur e contrario ingratitudo, ideo *primus* ingratitudinis gradus est, quod homo non retribuat beneficium: *secundus* est, quod nullum det signum animi grati, sed dissimulet, perinde ac si nullum accepisset beneficium: *tertius* est, quod, sive ex oblivione sive ex alia causa, non recognoscat beneficium. Ad *primum* ingratitudinis gradum pertinet quod quis retribuat mala pro bonis: ad *secundum,* quod beneficium vituperet atque improbet: ad *tertium* quod beneficium quasi maleficium aestimet.

1542. *Quod si quaeras, num ad gratias Deo reddendas teneatur magis innocens, quam paenitens, id videtur respondendum.* Gratiarum actio in

recipiente est propter beneficium donantis; ubi ergo est maius beneficium ex parte dantis, ibi adesse debet maior gratiarum actio ex parte recipientis. Beneficium, de quo loquimur, est gratia, quia gratis datur. Haec vero gratia dupliciter potest esse maior ex parte dantis: *Primo,* ex quantitate doni, quod confertur; et in hoc sensu, et ceteris paribus, maius donum et magis continuatum datur innocenti per perseverantiam, quam peccatori datur per paenitentiam; ergo et ad gratias Deo reddendas magis tenetur innocens, quam paenitens. *Secundo,* ex gratuitate doni collati; nempe illa dicitur maior gratia, quae datur magis gratis; et sub hoc respectu, et rursus ceteris paribus, magis tenetur ad gratiarum actiones paenitens, qui, cum deberet sumere poenam, accipit nihilominus gratiam; igitur donum Dei magis gratis datur paenitenti, quam innocenti. Quapropter, licet donum, quod datur innocenti, sit absolute et quantitative maius; donum tamen, quod datur paenitenti, est maius relative seu in comparatione ad ipsam personam paenitentis; haud sane aliter ac parvum donum potest esse maius pauperi, quam diviti magnum donum. Et quia in agendis magis consideratur quod hic et nunc est tale, quam quod est absolute et simpliciter tale; ideo proprie loquendo dicendum est, magis teneri ad gratias Deo reddendas paenitentem, quam innocentem. Cfr. S. Thomas, 2-2 q. 106 sq.

1543. Vindicatio. Vindicatio fit per aliquod malum inflictum delinquenti. Est licita dummodo intentio vindicantis non feratur principaliter in malum peccantis, in eoque quiescat; sed in aliquod bonum quod per inflictam poenam speratur obtineri; puta emendationem delinquentis, quietem et securitatem aliorum, iustitiae conservationem, Dei honorem, aut aliud quid simile. Vindicatio est duplex: *Una* propria iudicis vel personae publicae, cuius est punire malefactores; et haec vindicatio exercetur per iustitiam commutativam: *altera* in personis privatis residens, quatenus in quibusdam casibus possunt, aut etiam tenentur, petere a iudice vindictam de iniuriis ab alio irrogatis; et haec vindicatio, de qua nunc agitur, est virtus specialis inclinans voluntatem ad servandum rectae rationis ordinem in reclamanda vindicta pro iniuriis ab aliquo acceptis. Huic virtuti opponuntur duo vitia: *Unum* quidem per excessum, scilicet *crudelitas* seu *saevitia,* quippe quae mensuram in puniendo excedit; *alterum* per defectum, cum scilicet quis est nimis remissus in puniendo, iuxta illud: «*Qui parcit virgae, odit filium suum*». Prov. 13, 24.

1544. Veritas moralis. Est specialis quaedam virtus in ordine morum, qua aliquis et vita et sermone talem se monstrat qualis est. Habet

quasi duas partes: *prior* est in verbis, et proprio nomine *veracitas* appellatur; *altera* est in factis, et proprie *fidelitas* nuncupatur. Virtus haec veritatis non attendit debitum *legale,* quod attendit iustitia, sed potius debitum morale, consistens in eo quod unus homo debet alteri, ex motivo honestatis, veritatis manifestationem. Vitia huic virtuti opposita praecipue sunt *mendacium,* quod opponitur veracitati, et *perfidia,* quae est contra *fidelitatem.* Adduntur praeterea *simulatio, hypocrisis, iactantia, ironia;* de quibus speciatim in theologia morali tractatur. Cfr. S. Thomas, 2-2 q. 109 a. 1 sqq.

1545. Amicitia. Amicitia sumitur hic pro affabilitate; quae est virtus quaedam specialis, moderans exteriora dicta et facta secundum quod decet eos quibuscum conversamur; ita ut conversatio nostra non sit eis molesta, sed potius grata et iucunda. Vocatur amicitia propter aliquam eius similitudinem cum amicitia proprie dicta. Cum homo naturaliter sit animal sociale, debet aliis hominibus illam ingenuitatem veritatisque manifestationem, sine qua societas hominum stare non posset. Per se igitur loquendo homo tenetur ex lege quadam naturali ad vivendum cum aliis affabiliter seu amicabiliter, nisi propter aliquam causam peculiarem necesse sit aliquando molestiam aliquam aliis utiliter creare. Huic tamen virtuti duplex opponitur vitium: *adulatio* videlicet per excessum, et *litigium* per defectum. Cfr. S. Thomas, 2-2 q. 114 sq.

1546. Liberalitas. Est virtus inclinans ad elargienda bona propria, praesertim divitias, secundum dictamen rectae rationis. Non igitur est species seu pars subiectiva iustitiae; quandoquidem iustitia dat alteri quod est eius, liberalitas autem quod suum est; numeratur vero inter partes potentiales iustitiae, tum quia est ad alios, tum quia versatur circa res exteriores, maxime pecuniam. Respicit, ut motivum proprium, honestatem quae relucet in consulendo utilitati aliorum per largitiones praesertim pecuniarum. Quia vero huiusmodi largitiones inordinato amore pecuniae impediuntur, ideo liberalitas etiam in affectu pecuniae moderando versatur. Adversus hanc virtutem peccat *avaritia* per defectum, et *prodigalitas* per excessum.

Liberalitas maxime convenit Deo, cuius est communicare suam bonitatem non propter aliquod commodum ex datione exspectatum, sed propter ipsam bonitatem et convenientiam dationis; quod est actus maximae liberalitatis. Deus itaque est maxime liberalis, ipseque solus liberalis proprie dici potest: omnis quippe creatura, dum agit, ex sua

actione aliquod bonum sibi appetit vel acquirit, Deus autem nihil. Divinam hanc liberalitatem passim praedicat Scriptura: «*Aperiente te manum tuam, omnia implebuntur bonitate*». Ps. 103, 28. «*Qui dat omnibus affluenter*». Iac. 1, 5. Cfr. S. Thomas, *C. gent.* l. 1 c. 92; Beraza, *De Deo creante* n. 218 sq.

CAPUT IV

DE FORTITUDINE

Post prudentiam et iustitiam venit explicanda fortitudo, quae est tertia virtus cardinalis. De hac itaque virtute aliqua breviter dicemus quae naturam, actus, et partes eius potentiales spectant.

ARTICULUS I

DE NATURA FORTITUDINIS

1547. *Fortitudo in sacris litteris significat:* 1.° divinam potentiam (Ps. 58, 17);—2.° animi corporisve vigorem (Iud. 16, 28; Mc. 12, 33);—3.° auxilium sive divinum sive humanum (Is. 12, 2; 30, 3);—4.° unum ex septem donis Spiritus Sancti (Is. 11, 2);—5.° quoddam robur animi ad pugnandum contra obstacula, quae virtutis exercitium praepediunt, ortum sive ex gratia actuali, sive ex ipsa natura, sive ex utraque (Eccli. 26, 2);—6.° quandam animi firmitatem in sustinendis aggrediendisque arduis, quae non est virtus specialis sed condicio generalis cuiuscumque virtutis; quae profecto ut sit vera, debet esse *fortis* ad agendum et ad contraria repellendum (1 Petr. 5, 9; Tob. 5, 13);—7.° animi firmitatem in sustinendis aut repellendis potissimum periculis mortis; in quibus difficillime intra regulas rationis animus contineri potest (2 Reg. 23, 16). Ne igitur nimio timore, aut nimia fortasse audacia, bonum rationis deseratur, ponitur virtus specialis fortitudinis, quae sic definiri potest: *Virtus exsistens in irascibili, coercitiva timoris, et moderativa audaciae, instantibus periculis, maxime mortis.*

1548. *Obiectum materiale fortitudinis est duplex, remotum scilicet et proximum.* Obiectum materiale remotum, circa quod *per se* et *primario* versatur haec virtus, sunt pericula mortis quae imminent propter exercitium virtutis. Per se, inquam, et primario; nam secundario et consequenter etiam circa alia minora pericula versari potest: qui enim potest firmiter stare in his, quae sunt difficillima ad sustinendum, consequens est quod sit idoneus ad sustinenda alia quae sunt minus difficilia».

Dixi praeterea materiam, circa quam versatur fortitudo, esse pericula mortis quae imminent *propter exercitium virtutis;* quia pericula mortis quae sunt ex aegritudine, vel ex tempestate maris, vel ex incursu latronum, vel quaevis alia, quae non se habent ad modum impugnationis ut nos retrahant a proprio officio prosequendo, directe non pertinent ad materiam propriam fortitudinis. Cum enim fortitudo sit virtus, quae semper tendit in bonum, proprium illius est confirmare hominem, ut pericula mortis non refugiat propter aliquod bonum prosequendum. Illa autem pericula non videntur homini imminere ex hoc quod prosequatur aliquod bonum.

1549. *Obiectum materiale proximum subdividitur in internum et externum.* Obiectum internum sunt motus timoris et audaciae qui, instante periculo, in appetitu insurgunt; externum vero sunt operationes quae fiunt ad periculum superandum, v. g. aggressio, fuga, defensio. Ut enim quis, in periculo constitutus, bonum virtutis ob timorem vel audaciam non deserat, necesse est non solum cohibere timorem, sed etiam moderari audaciam. Unde fortitudo est quasi cohibitiva timorum, et moderativa audaciarum. Quapropter fortitudo immediate versatur circa passionem timoris et audaciae; mediate autem circa pericula et operationes, quae sunt obiecta illarum passionum propria: quandoque versatur etiam circa passionem irae, in quantum haec potest inservire ad periculum fortiter aggrediendum.

1550. *Obiectum formale fortitudinis est honestas quae splendet in sustinendis superandisque terribilibus periculis, maxime mortis, propter bonum aliquod honestum faciendum vel malum vitandum.* Cum vero talis honestas sit revera specialis, manifestum est, fortitudinem esse virtutem specialem, ab omnibus aliis virtutibus distinctam. Ex ipsa ratione formali fortitudinis colligitur, plura esse quae, licet aliquam speciem fortitudinis prae se ferant, huius tamen virtutis laudem reapse non merentur. Quod quidem tripliciter evenire potest: *Primo,* quia aliqui feruntur in id quod est difficile, perinde ac si esset facile: interdum propter ignorantiam difficultatis, interdum propter nimiam fiduciam vincendi periculum, interdum propter peritiam et artem, quam habent, se defendendi. *Secundo,* quia alii in discrimen vitae se coniciunt, potius quam e iudicio rationis, ex impetu passionis caeco, irae verbi gratia vel tristitiae, quam volunt repellere. *Tertio* denique, quia sunt qui opera fortitudinis operantur non ex fine honesto, sed inhonesto; exemplo sunt suicidae, duellantes, grassatores.

1551. *Praecipuum itaque fortitudinis munus est sustinere terribilia.* Quia, ut ait D. Thomas, difficilius est sustinere, quam aggredi; idque triplici ex causa: *Primo* quidem, quia ille qui aggreditur, irruit in alium per modum fortioris; difficilius autem est pugnare cum fortiori, quam cum debiliori: *secundo,* quia ille, qui sustinet, iam sentit pericula imminentia; qui vero aggreditur, illa habet ut futura; difficilius autem est non moveri ac perturbari a periculis praesentibus, quam a futuris: *tertio* denique, quia sustinere importat diuturnitatem temporis; aggredi vero potest quis ex improviso et subito motu; difficilius autem est diu manere immobilem inter adversariorum incursus, quam ferri subito motu in aliquod arduum. Unde «quidam sunt praevolantes ante pericula, in ipsis autem discedunt; fortes autem e contrario se habent». S. Thomas, 2-2 q. 123 a. 6 ad 1.

1552. *Secundum munus fortitudinis est aggredi terribilia quando ratio dictat illa esse aggredienda.* Cum vero omnis virtus sit prudens, fortitudinis etiam est, si tempus non defuerit, moderate timere ac praecavere pericula, ne, ab his temere oppressi, peccato misere succumbamus. Unde qui aliter se habent, non fortes, sed audaces ac temerarii dicendi sunt. Quo spectat illud S. Ambrosii, *De offic.* l. 1 c. 38 n. 189: «Fortis ergo est viri non dissimulare cum aliquid immineat, sed praetendere et tamquam explorare de specula quadam mentis, et obviare cogitatione provida rebus futuris, ne forte dicat postea: Ideo ista incidi, quia non arbitrabar posse evenire. Denique nisi explorentur adversa, cito occupant: Ut in bello improvisus hostis vix sustinetur, et si imparatos inveniat, facile opprimit; ita animum mala inexplorate plus frangunt». ML 16, 79. Nihilominus perfectio fortitudinis maxime fulget in repentinis. Qui enim in periculis, quae aliquando subito insurgunt, tranquille ac fortiter se gerit, ipso facto manifeste ostendit animum fortem atque virilem, ipsamque fortitudinem se habere quasi in naturam versam.

1553. *Tandem aliud munus fortitudinis est defendere, ut ita dicam, ceteras virtutes a valentissimis adversariis, qui haud raro adversus eas insurgere solent.* Sic saepe fortitudo propugnat pro fide contra tyrannum, qui atrocibus tormentis eam ex animo fidelium divellere conatur. Nam fortitudo corroborando animum adversus difficillima, praesertim mortis pericula, non potest non illum confirmare ac roborare etiam contra illas minores difficultates, quas ceterae virtutes in suo exercitio experiuntur. Fortitudo itaque, etiam secundum quod est specialis virtus, coadiuvat ad resistendum impugnationibus omnium vitiorum.

«Est itaque fortitudo velut excelsior ceteris, sed numquam incomitata virtus; non enim seipsam committit sibi; alioquin fortitudo sine iustitia iniquitatis materia est; quo enim validior est, eo promptior ut inferiorem opprimat... Sed non haec sola praeclara fortitudo est, sed etiam illorum gloriosam fortitudinem accipimus, qui per fidem magnitudine animi *obstruxerunt leonum ora, exstinxerunt virtutem ignis, effugerunt aciem gladii, convaluerunt de infirmitate fortes* (HEBR. 11, 33 sq.); qui, non comitatu et legionibus succincti, communem cum multis victoriam, sed nuda virtute animi singularem de perfidis retulerunt triumphum». S. AMBROSIUS, *De offic.* l. 1 c. 35 n. 176-178, ML 16, 75.

ARTICULUS II

DE MARTYRIO PROUT EST ACTUS FORTITUDINIS

Circa martyrium quaeritur: quid sit; quaenam ad illud requirantur; in peccatore quaenam sit dispositio necessaria; qualis et quanta sit illius efficacia.

QUAESTIO 1.ª

Martyrium quid sit

1554. Martyrium (μαρτὺριον) idem sonat ac testimonium; et martyr (μαρτυρ), idem ac testis. Ex usu tamen antiquissimo Ecclesiae ad illud genus testimonii significandum usurpatur, quo christiani, a persecutoribus in tormentis subacti, catholicam fidem effuso sanguine confirmarunt. Est duplex, *formale* nempe et *materiale*. Martyrium formale et perfectum est illud, quod libere ac voluntarie excipitur; ideoque non nisi in adultis locum habere potest. Martyrium autem materiale vocamus illud, quod habetur absque ullo actu humano ex parte martyris; cuiusmodi fuit in parvulis propter Christum occisis; de quibus Ecclesia ait in COLLECTA: *Deus, cuius proeconium innocentes martyres non loquendo, sed moriendo confessi sunt.* Mortem igitur parvulorum propter Christum illatam Deus acceptat instar formalis martyrii, quia meritum Christi supplet in hoc casu propriae voluntatis defectum. Cum vero constet, martyrium parvulorum non posse esse opus virtutis; neminem fugit, in praesente quaestione de solo martyrio formali seu adultorum esse nobis disserendum.

1555. *Dices:* Martyrium non videtur esse actus fortitudinis, sed illius virtutis pro qua tuenda quis sustinet mortem. Nam quaelibet virtus, si sit perfecta, ita potest inflammare animum amore boni honesti,

ut ad hoc retinendum homo non recuset mortem. Quare si ex amore Dei excipit mortem, martyrium erit actus caritatis; si ex amore fidei, erit actus fidei; si ex desiderio beatitudinis, erit actus spei; si ex amore castitatis, erit actus temperantiae, et sic de ceteris. Confirmatur, quia eiusdem virtutis est amare finem, et medium necessarium ad finem. Sed amare castitatem est virtutis temperantiae. Ergo et amare mortem eamque subire, quando hoc sit medium necessarium ad castitatem servandam.

Resp. Ita sane loquantur necesse est, illi pauci theologi qui putarunt fortitudinem non esse virtutem specialem a reliquis distinctam, sed condicionem generalem cuiusvis virtutis. Ceterum duplex est theologorum sententia:

1556. Prima sententia tenet, martyrium semper esse actum fortitudinis prout haec est specialis virtus. Nam amare finem, et amare medium necessarium ad finem, inquiunt, non est eiusdem virtutis quando finis et medium sunt diversi generis. Cum igitur perpessio mortis sit bonum alterius generis, quam castitas; amor illius et amor castitatis non possunt pertinere ad eandem virtutem. Pariter, quamvis vincere impedimenta, quae ex contrariis propriis emergunt, pertineat ad virtutem, cuius est actus qui impeditur; vincere tamen impedimenta extranea, quae a contrariis aliarum virtutum proveniunt, ad aliam virtutem spectat. Sic ad temperantiam spectat vincere impedimenta provenientia ex intemperantia; ad iustitiam, provenientia ex iniustitia; ad liberalitatem, provenientia ex avaritia. Ratio huius diversitatis est ipsa diversitas virtutum secundum diversitatem propriarum materiarum. Exinde etiam provenit, quod quaelibet virtus egeat alia, a qua protegatur ab extraneis impedimentis; et quod, qui unam perfecte habet, omnes necessario habeat. Nunc vero, cum timor mortis sit contrarius virtuti fortitudinis, non alteri; solius fortitudinis est vincere hunc timorem non detrectando mortem. Cfr. Caietanus, In 2-2 q. 124 a. 2; Schiffini, *De virt. inf.* n. 375.

1557. Secunda sententia *censet, martyrium posse procedere etiam ab aliis virtutibus.* Nam solutio adversariorum, aiunt, solum probat, perpessionem mortis secundum se sumptam esse opus materiale virtutis fortitudinis, et posse etiam ab hac virtute formaliter procedere, si fiat ex motivo formali huius virtutis proprio; non vero si fiat ex motivo formali castitatis vel alterius virtutis. Si enim perpessio illa consideretur hic et nunc praecise ut medium necessarium castitatis servandae, et in

quantum tale seligatur; haec electio procedit sine dubio ex amore castitatis; ergo est actus virtutis temperantiae; et consequenter ipsa perpessio externa, quae electionem illam consequitur, erit formaliter opus virtutis temperantiae; siquidem intentio finis, electio medii, et exsecutio huius, ad eundem habitum pertinent.

1558. *Nec refert, utrum medium sit eiusdem generis ac ipse finis, an diversi.* Quia medium non consideratur hic secundum propriam eius honestatem vel intrinsecam eius naturam, sed solum ut medium utile ad finem, et huius gratia expetendum. Et re quidem vera, si possum moderari timorem mortis, eamque velle sustinere ex affectu boni fortitudinis; cur non etiam ex affectu castitatis, religionis, vel cuiusvis alterius virtutis? Hae rationes videntur convincere, perpessionem mortis posse procedere ab aliis virtutibus, absque formali actu specialis virtutis fortitudinis. Non est tamen negandum, quin plerumque ipsa virtus fortitudinis se immisceat, ita ut martyrium etiam ex proprio illius affectu procedat.

1559. *Quo vero id clarius appareat, tria in martyrio sunt distinguenda, nempe: irrogatio, acceptatio et perpessio mortis. Primum* est actus peccaminosus, quia fit odio fidei vel virtutis. *Secundum* est actus virtutis; quae potest esse multiplex: si enim fiat ad testandam fidem, erit professio fidei; si fiat ad placendum Deo, erit actus caritatis; si fiat ex desiderio obtinendi palmam martyrii, erit actus spei; si fiat, quia in tali rerum peristasi decet virum fortem sustinere mortem, erit actus fortitudinis. In praxi autem omnes supradictae rationes et aliae similes considerandae sunt, et mors propter omnes et singulas acceptanda; sicque iste actus formaliter ad varias virtutes pertinebit. *Tertium* denique illius est virtutis, cuius est *secundum;* nam actus internus imperans et opus externum imperatum ad eandem pertinent virtutem. Sunt denique qui dicant, cum aliquis ex motivo alterius virtutis, v. g. *castitatis,* mortem subit, perpessionem illam *elicitive* a virtute fortitudinis, *imperative* autem a virtute castitatis procedere.

1560. Quidquid autem hac de re quisque sentiat, semper tamen illa perpessio mortis opus fortitudinis dici debet; tum quia talis perpessio est propria fortitudinis materia, tum quia semper procedit ex aliqua fortitudine animi, quae, saltem plerumque, est etiam ipsa specialis virtus fortitudinis, tum quia sic loquuntur Patres. Cfr. S. Ambrosius, *De offic.* I. 1 c. 36; S. Augustinus, *De moribus Ecclesiae*

l. 1 c. 22 sq., ML 16, 75 sqq.; 32, 1328 sqq. Ex quibus patet, martyrium esse actum fortitudinis, non vulgarem sed excellentissimum, quoniam in nobilissima fortitudinis materia versatur. Definitur, *Perpessio mortis a persecutore illatae in odium fidei aut alterius virtutis christianae.* Cfr. MENDIVE, *De virt.* n. 529; LESSIUS, *De virt.* l. 3 c. 1 dub. 2; S. THOMAS, 1-2 q. 12 a. 4.

QUAESTIO 2.ª

De his quae ad martyrium requiruntur

1561. REQUIRITUR 1.° *Irrogatio mortis.* Martyrium enim est testimonium externum, quod Christo vel eius doctrinae martyr moriendo exhibet. Hoc autem fieri nequit, nisi aliquis mortem ei irroget, ut Christum vel eius doctrinam ipsi eripiat. Neque enim quodvis periculum mortis est materia fortitudinis, sed quod imminet ad modum impugnationis, ut aliquem retrahat a bono. Hinc quod mors secuta ex morbo aliquo contracto sucurrendo lue pestifera infectis, non sit verum et proprium martyrium. Hac de causa Ecclesia S. Aloisium Gonzaga aliosque, qui sucurrendo lue pestifera infectis interierunt, non colit ut martyres. Nec obstat exemplum aliquarum feminarum quae, retinendae castitatis causa, ne stupro opprimerentur, seipsas interfecerunt, et tamen ab Ecclesia ut martyres coluntur. Quia etiam hae a tyrannis occisae censentur, cum ad hoc faciendum ab illis quodammodo compulsae fuerint. Cfr. BENEDICTUS XIV, *De serv. Dei beatif. et beat. can.* l. 3 c. 11.

1562. REQUIRITUR 2.° *Ut irrogatio mortis sit in odium fidei.* Is enim solus, qui pro fide christiana patitur, testimonium reddit Christo. Qua de causa martyres, ut testes fidei, ab Ecclesia coluntur. Quoniam martyres non facit poena, sed causa. Ideo dixit Christus: «*Beati qui persecutionem patiuntur propter iustitiam*». MT. 5, 10. Profecto martyres sunt testes qui testimonium perhibent veritati fidei coram tyranno. Hoc autem testimonium perhiberi potest non solum verbis, quibus aliquis confitetur fidem, sed etiam factis, quibus aliquis fidem se habere ostendit, iuxta illud: «*Et ego ostendam tibi ex operibus fidem meam*». IAC. 2, 18. Quare cuiusvis virtutis opera, quatenus referuntur in Deum, sunt quaedam protestationes fidei, per quam nobis innotescit, huiusmodi opera esse praecepta vel placita Deo, qui ea remunerare promisit; et ideo talia opera possunt esse martyrii causa. Sic S. Iohannes Baptista, qui pro reprehensione adulterii; S. Thomas Cantuariensis, qui ob asserta Ecclesiae iura; S. Iohannes Nepomucenus, qui ob sigillum sa-

cramentale; innumerabiles virgines, quae ob custodiam virginitatis, mortem sustinuerunt, ut veri martyres in Ecclesia celebrantur. Qua de causa in definitione martyrii adduntur illa verba: *aut alterius virtutis christianae*. Cfr. S. THOMAS, 2-2 q. 124 a. 5.

1563. REQUIRITUR 3.° *Ut mors irrogata reipsa sequatur*. Non enim sufficiunt exilium, carcer, aliaque cuiusvis generis tormenta, etiam simul cum voluntate ardentissima patiendi pro Christo, nisi exinde sequatur mors. Martyr enim dicitur quasi testis fidei christianae, per quam cuncta temporalia, non exclusa corporis vita, pro Christo contemnenda proponuntur. Igitur ad perfectam rationem martyrii oportet, ut martyr opere se ostendat cuncta pro Christo despexisse. Quandiu autem homini remanet vita corporis, nondum se opere ostendit cuncta despicere pro Christo. Ad martyrium ergo requiritur ut mors reipsa sequatur. Attamen LESSIUS, *De virt.* l. 3 c. 1 dub. 3 n. 22 sq. quatuor gradus martyrii distinguit:

Primus et supremus est martyrium omnino completum; quod sane requirit ut mors reipsa sequatur.

Secundus, cum martyrium est completum ex parte causae proximae et intrinsecus penetrantis; ut quando inflicta sunt vulnera lethalia, quae nulla vi naturali prohiberi possunt a morte inferenda; hoc enim censendum verum martyrium, *etiamsi contingat mortem divinitus impediri;* quia est proxima et necessaria ad mortem dispositio.

Tertius, cum est completum ex parte tantum causae extrinsecus applicatae, etiamsi martyr nihil inde incommodi sentiat: tale fuit S. Iohannis cum in dolio ferventis olei positus fuit: unde non est minus efficax testimonium veritatis apud homines, quam si revera mors secuta fuisset: quin immo quod mors divinitus impediatur, auget vim testimonii; nam per hoc omnibus fit manifestum, Deum illius causam approbare.

Quartus, quando martyrium seu perpessio mortis solum est incohata per tormenta, ut quando quis, propter confessionem fidei coram tyranno, tormentis non lethalibus afflictus est: et etiam tales a nonnullis Patribus martyres vocabantur. Porteriore tamen aevo non vocantur martyres, nisi qui mortem per tormenta vel afflictiones pro Christo inflictas obierunt.

1564. Circa *secundum* gradum martyrii censet Suarez, pie credi posse, numquam Deum miraculose liberaturum esse martyrem ab huiusmodi morte, quin illum in gratia confirmet. «Quia, inquit, et hoc

donum est valde consentaneum dignitati martyrii; et quia, cum Deus tunc miraculose revocet, ut sic dicam, illum hominem a paradisi ianua, illumque detineat ne beatitudinem accipiat, quam statim esset infallibiliter consecuturus, valde consentaneum est providentiae eius, ut eum confirmet in acquisito iure beatitudinis». *De sacr.* p. 1 d. 29 s. 3.

1565. Requiritur 4.° *Ut mors aliquo modo a patiente fuerit acceptata.* Quia martyrium in adultis est opus virtutis. Opus autem virtutis esse nequit, nisi sit voluntarium. Non tamen requiritur consensus praesens, sed sufficit praeteritus non revocatus. Unde si quis ob fidem coniectus in vincula statueret apud se perpeti potius mortem, quam fidem negare; et ille postea in somnis odio fidei interficeretur, esset vere martyr. Sin autem quis somno sepultus in odium fidei occidatur, quin ipse ullo modo hanc mortem praeviderit atque in eam consenserit, martyrii corona non coronabitur; fidem quippe christianam proprie non testificatur [1]. Aliter se res habet in parvulis, in quibus ex privilegio Christi acceptatio voluntaria non requiritur. Acceptationem mortis in adultis debere esse ex causa honesta et pia, patet ex dictis: nam si causa acceptationis non sit *honesta,* acceptatio non est actus virtutis; et si non sit *pia,* id est, cum vera religione coniuncta, acceptans non est martyr Christi. Cfr. Lessius, l. c. n. c6-29.

1566. Requiritur 5.° *Ut in eo qui patitur, nullus vigeat affectus ad peccatum mortale.* Nam in sensu compositio status peccati mortalis homini peccatori nullum opus ad salutem valet, iuxta illud: «*Et si distribuero in cibos pauperum omnes facultates meas, et si tradidero corpus meum ita ut ardeam, caritatem autem non habuero, nihil mihi prodest*». 1 Cor. 13. 3. Ideo haeretici et schismatici formales, etiamsi occidantur in odium fidei, veri Christi martyres non sunt; tum quia Christo per veram fidem non sunt coniuncti, tum quia caritate, sine qua mors pro Christo nihil prodest, sunt destituti. Unde Patres saepe docent, martyrium extra Ecclesiam nihil prodesse, sed esse *falsam confessionem;* et haereticos, etiamsi pro nomine Christi mortem subeant, non esse Christi martyres. Cfr. S. Cyprianus, *Epist.* 73, ML 3, 1110; CV 3, 2, 778; S. Augustinus, *Epist.* 167, ML 33, 734; CV 44, 592.

[1] An acceptatio mortis expresse concipi debeat; ac propterea, an gloria martyrii careat iustus in somnis occisus in odium fidei, quin ipse de periculo mortis ei inferendae cogitaverit quidquam; disputant theologi. Affirmativam sententiam censeo praeferendam; quia Deus, cum sit pronus ad praemiandum, videtur nihil amplius exigere ex parte nostrae voluntatis, quam implicitum et habituale propositum servandae legis divinae et obtinendae salutis aeternae. Cfr. Schiffini, *De virt. inf.* n. 381.

1567. NON REQUIRITUR 1.° *Ut acceptatio mortis procedat ex formali caritate.* Videtur moraliter certum, praesertim contra illos qui dicebant, solos actus elicitos a caritate esse meritorios apud Deum. Cfr. BERAZA, *De grat. Christi* n. 991. Etenim plures aliae sunt causae propter quas martyrium acceptari potest, v. g. promissio vitae aeternae, comminatio damnationis, dignitas fidei, aliaeque multae, ut ex gestis martyrum constat. Sic Eleazarus rogantibus afferri carnes quibus vesci ei licebat, ut simularetur manducasse, sicut rex imperaverat, de sacrificii carnibus, ut hoc facto a morte liberaretur; respondit cito dicens, praemitti se velle in infernum; «*nam, etsi in praesenti tempore supplíciis hominum eripiar, sed manum Omnipotentis nec vivus nec defunctus effugiam*». 2 MAC. 6, 26.

Praeterea illa acceptatio mortis sufficit ad verum martyrium, quae est supernaturalis et meritoria vitae aeternae. Atqui talis acceptatio dari potest etiamsi non procedat ex formali caritate. Ergo ad veram rationem martyrii non requiritur ut martyr ex motivo formali caritatis mortem acceptet.

1568. NON REQUIRITUR 2.° *Ut quis nullo modo resistat tyranno.* Unde quis poterit esse verus martyr, si pro vera religione pugnans, morti succumbat. Attamen hac de re duplex est theologorum sententia.

PRIMA SENTENTIA affirmat, milites pro vera religione pugnantes esse vere martyres, si in bello occumbant et reliqua praerequisita adsint. Haec est sententia Aquinatis docentis: «Et ideo cum quis propter bonum commune, non relatum ad Christum, mortem sustinet, aureolam non meretur; sed si hoc referatur ad Christum, aureolam merebitur et martyr erit, utpote si rempublicam defendat ab hostium impugnatione, qui fidem Christi corrumpere moliuntur, et in tali defensione mortem sustineat». *Suppl.* q. 96 a. 6 ad 11. Idem docet 2-2 q. 124 a. 5 ad 3; In 4 dist. 49 q. 5 a. 3 Sol. 2 ad 11.

Ratio est, quia huiusmodi milites vere moriuntur propter Christum, et perpessione ipsa mortis testimonium perhibent veritati fidei a persecutoribus impugnatae. Accedit quod acceptatio mortis sit quoque voluntaria, quia intentione expressa et directa fortiter moriendi potius quam cedendi adversariis fidei, ingrediuntur in praelium. Quod vero Ecclesia eos, qui sic moriuntur, non colat ut martyres, nihil in contrarium probare videtur; nisi enim adsint alia signa, certo cognosci nequit, an etiam aliae condiciones ad martyrium praerequisitae interfuerint.

1569. ALTERA SENTENTIA e converso talibus militibus negat gloriam martyrii. Qui enim pugnando moritur, non reddit ipsa mortis

perpessione testimonium fidei, quandoquidem non vult mortem perpeti, sed inferre; nec mortem acceptat directe, sed solum indirecte, quatenus periculo se exponit. Accedit quod mors Christi est exemplar martyrii; Christus autem suae doctrinae testimonium dedit non resistendo, sed patiendo. Quare qui Christi martyres esse volunt, non debent resistere armis, sed sinere se tranquille occidi. Nobis vero prior sententia magis arridet. Nam esto, quod debeamus sinere nos tranquille occidi, cum nos personaliter lacessimur in odium fidei; cum vero hi, qui lacessuntur, sunt ipsa fides, ipsa religio, ipse Christus, tunc, prudentiae regulis servatis, usque ad mortem est nobis firmiter dimicandum. Cfr. SCHIFFINI, *De virt. inf.* n. 382.

QUAESTIO 3.ª

Quaenam dispositio requiratur in peccatore

1570. Si quis martyrio proximus conscientiam habeat peccati mortalis, tenetur *per se* illa adhibere media, quae Christus ad iustificationem assequendam instituit: quae quidem sunt baptismus pro catechumenis, et sacramentum paenitentiae pro baptizatis; quod si haec adhibere nequeat, tenetur ad actum contritionis perfectae eliciendum. *Ratio est,* quia martyrium non est opus per se institutum ad primam gratiam obtinendam; ergo non eximit peccatorem ab obligatione adhibendi in articulo mortis media iustificationis quae Christus instituit. Praeterea praeceptum contritionis, si quando obligat peccatorem, maxime obligabit eum in periculo proximo mortis. Sed iam subiturus martyrium, est in proximo periculo mortis. Ergo peccator martyrio proximus tenetur ad actum contritionis, et consequenter ad illa media quae Deus in tali casu adhibenda praecepit.

Neque dicas cum VEGA, *Conc. Trid.* l. 6 c. 36: Quando duo sunt remedia salutis per se sufficientia, possumus eligere utrumlibet. Sed martyrium per se est sufficiens. Ergo possumus illud amplecti, omissa formali paenitentia. Nam, praeter rationem nuper datam, quod martyrium non sit remedium salutis divinitus institutum, ac proinde nec liberet peccatorem ab obligatione adhibendi media iustificationis ordinaria, quae Christus in Ecclesia posuit; non est omnino certum, martyrium sine contritione esse sufficiens remedium salutis, siquidem multi et graves doctores tenent contrarium. Ergo in extremo salutis aeternae discrimine peccator viam securiorem sequi tenetur.

1571. *Per accidens vero sola attritio, sive formalis sive virtualis, ad fructum martyrii sufficere videtur.* Haec est sententia SUAREZII, *De*

sacr. p. 1 d. 29 s. 3. Cui multum favet S. THOMAS, 3 q. 87 a. 1 ad 2; immo et Patres, qui martyrium quoad remissionem peccatorum aequiparant baptismo. Vide testimonia quae inferius (1578 sqq.) citantur.

Profecto, si attritio non sufficeret, sed esset necessaria contritio, numquam martyrium conferret primam gratiam; nec ullam haberet vim nisi ex opere operantis; nec proinde magis deleret peccata, quam exilium, carcer, direptio bonorum pro Christo; nec esset certum, martyres statim post martyrium esse in caelis, non vero in purgatorio. Haec vero sunt contra doctrinam Patrum et Ecclesiae, qui martyrium aequant baptismo, et nolunt ut pro martyribus oremus. Ergo in peccatore ad fructum martyrii sola attritio, saltem si sit formalis, sufficere videtur.

1572. Maior sane est difficultas, si sit sola attritio virtualis, id est, quae virtualiter continetur in mera voluntate moriendi pro Christo. At etiam talis attritio probabilius sufficit; Christus enim, nulla facta commemoratione detestationis peccatorum, ait: «*Qui autem perdiderit animam suam propter me et evangelium, salvam faciet eam.* MC. 8, 35. «*Qui perdiderit animam suam propter me, inveniet eam*». MT. 10, 39. Ergo recte possumus supponere, attritionem virtualem sufficere quando martyr non advertit se esse in peccato, totusque positus est in patiendo pro Christo. Cui sententiae Ecclesia suffragari videtur: nam statim ac novit aliquem pertulisse mortem pro Christo, habet illum pro sancto, et reputat iniuriam ei fieri, si oretur pro eo; nec quaerit, num martyr formalem actum contritionis vel attritionis elicuerit. Insuper qui mortem pro Christo subit, is Christum practice super omnia diligere, iure censeri potest, iuxta illud: «*Maiorem hac dilectionem nemo habet, ut animam suam ponat quis pro amicis suis*». IOH. 15, 13.

1573. Attamen LESSIUS, *De virt.* l. 3 c. 1 dub. 4 n. 50 utitur hac distinctione: «Si enim voluntas patiendi pro Christo talis sit ut ex vi illius necessario sequeretur contritio vel attritio, occurrente peccato, sufficiet cum martyrio, quia est contritio vel attritio virtualis; si autem non sit talis, per se credibile est non sufficere. Exemplum hoc esse poterit: Sit catholicus aliquis fervens pro religione, sed vitio carnis vehementer deditus; hic ab haereticis interceptus, repente iubeatur abnegare fidem ecclesiae romanae, et iurare in sectam Calvini; et ille amore fidei orthodoxae et odio haeresis eligat potius mori; et priusquam alia cogitet, occidatur; non enim illa voluntas moriendi pro fide videtur esse talis, ut ex ea necessario secuturus sit dolor de peccatis carnis, si illa memoriae occurrerent».

Continuo tamen concedit esse satis probabilem istam opinionem absque ulla exceptione; quam profecto, inquit, S. Thomas, Caietanus, Sotus non ponunt; tum quia secus merito posset Ecclesia de multis martyribus dubitare, ac proinde etiam pro illis orare, quod est contra dictum Innocentii III;[1] tum quia decet divinam bonitatem, ut illam bonitatem acceptet pro dispositione ad hoc sufficiente, ut per realem conformationem cum Christo patiente gratiam consequatur; tum quia Patres maiorem vim tribuunt martyrio, quam baptismo; tum denique quia illa acceptatio mortis pro Christo in illis terroribus et doloribus, censeri potest virtualis quaedam dilectio Dei opere ipso exhibita, ex qua reapse sequeretur actualis dolor, si peccatum memoriae occurreret.

QUAESTIO 4.ª

De efficacia martyrii

1574. In martyrio duo sunt distinguenda, actus videlicet interni, et externa mortis perpessio. Actus interni sunt varii affectus, quibus homo proxime disponitur ad martyrium. Hi affectus in iustis sunt meritorii augmenti gratiae et vitae aeternae; in peccatore vero solum disponunt ad iustificationem: immediate, affectus caritatis perfectae, si adsit; ceteri autem mediate, media scilicet morte pro Christo perpessione. Quare de his actibus tenenda sunt ea quae agentes de merito operum diximus in tractatu de gratia n. 972 sqq. Itaque nunc solum movetur quaestio de speciali illa efficacia quae ex Christi privilegio inest in ipsa morte a tyranno in odium fidei illata.

Ideo haec efficacia assimilatur efficaciae *ex opere operato,* quam habent sacramenta a Christo instituta. Assimilatur, inquam, non autem aequiparatur omnino. Sacramentum enim causat gratiam ex seipso, ex sua dignitate, ex ipso ritu sacramentali, qua tali; unde est vera causa gratiae. Mors autem in odium fidei a tyranno illata non causat gratiam ex seipsa, ex sua dignitate, sed ex privilegio Dei volentis salvare animam illius, qui eam perdidit propter Christum; unde martyrium non est vera causa, sed tantum occasio conferendi gratiam et vitam aeternam. Quare martyrium dicitur habere vim conferendi gratiam *quasi ex opere operato, ad modum operis operati, ex opere operato aequivalenter.*

1575. Atque imprimis quoad infantes pro Christo occisos, extra dubium positum est, hac morte suppleri in illis efficaciam baptismi relate ad infusionem gratiae et remissionem peccati originalis. Opinionem

[1] *c. Cum Marthae, de celebrat. Miss.* § *finali.*

contrariam *temerariam* appellat SUAREZ, *De sacr.* p. 1 d. 29 s. 1. Quoad adultos vero, tres sunt theologorum sententiae, quae ex dictis in praecedente quaestione facile inferri possunt.

PRIMA SENTENTIA negat, mortis perpessionem habere efficaciam ad conferendam gratiam *quasi ex opere operato,* sed solum *ex opere operantis,* ex actu nempe caritatis perfectae quae mortem praecedere debet. Unde peccator, qui in odium fidei occiditur in statu peccati, numquam iustificatur, quamvis inculpabiliter omiserit ante mortem actum perfectae caritatis. Ita ALEX. ALENSIS, p. 4 q. 22 membr. 5; S. BONAVENTURA, In 4 dist. 4 p. 2 a. 1 q. 2; CANUS, *Relect. De paen.* p. 3; VAZQUEZ, In 3 d. 153 c. 3 sqq. Nihilominus hi auctores videntur supponere, per talem mortem plene remitti *iustificatis* omnem poenam temporalem. Sunt etiam qui dicunt, peccatores iustificari quidem per mortem in odium fidei ipsis illatam, sed solum quatenus Deus acceptantibus mortem pro Christo, semper confert gratiam efficacem ad actum perfectae caritatis eliciendum.

1576. ALTERA SENTENTIA extreme opposita tenet, mortem in odium fidei alicui illatam, et ab eo acceptatam, habere vim remittendi omnem reatum culpae et poenae; ita ut quamvis homo, dum ad martyrium ducitur, recordetur se esse in statu peccati mortalis, non tamen teneatur ad actum paenitentiae vel caritatis perfectae eliciendum, sed sufficere illam voluntatem fundendi sanguinem pro Christo; quia talis mors *per se, quasi ex opere operato,* iustificat peccatorem. Ita VEGA *Trid.* l. 6 s. 6 c. 36 sq.

1577. TERTIA SENTENTIA, media inter duas priores, concedit quidem praedictam mortem habere vim remittendi *quasi ex opere operato* omnem reatum culpae et poenae; postulat tamen ut ille, cui mors infertur, non ponat obicem; quem profecto poneret peccator, si *culpabiliter* neglegeret media ad remissionem peccatorum divinitus instituta, qualia sunt baptismus pro catechumenis, et pro peccatoribus paenitentia. Haec est communis et vera sententia, quam tuentur VALENTIA, In 2-2 d. 8 q. 2 punc. 2; LESSIUS, *De virt.* l. 3 c. 1 dub. 5; SUAREZ, *De sacr.* p. 1 d. 29 s. 3; S. THOMAS, 3 q. 87 a. 1 ad 2.

1578. Prob. Ex Scriptura. «*Omnis ergo qui confitebitur me coram hominibus, confitebor et ego eum coram Patre meo, qui in caelis est... Qui perdiderit animam suam propter me, inveniet eam.* MT. 10, 32. 39. De hac promissione Christi ita loquitur S. AUGUSTINUS, *De civ. Dei* l. 13

c. 7: «Quicumque, etiam non percepto regenerationis lavacro, pro Christi confessione moriuntur, tantum iis valet ad dimittenda peccata, quantum si abluerentur sacro fonte baptismatis. Qui enim dixit: *Si quis non renatus fuerit ex aqua et Spiritu, non intrabit in regnum caelorum* (Ioh. 3, 5), alia sententia istos fecit exceptos, ubi non minus generaliter ait: *Qui me confessus fuerit coram hominibus, confitebor et ego eum coram Patre meo, qui in caelis est* (Mt. 10, 32); et alio loco: *Qui perdiderit animam suam propter me, inveniet eam.* Mt. 16, 25. Hinc est, quod scriptum est: *Pretiosa in conspectu Domini mors sanctorum eius.* Ps. 115, 15. Quid enim pretiosius quam mors, per quam fit ut et delicta omnia dimittantur, et merita cumulatius augeantur?». ML 41, 381; CV 40, 1, 622; J 1759.

Similes vide sententias in Mc. 8, 35; Lc. 9, 24; 17, 33; Ioh. 12, 25. «Qui negando Christum se a supplicio et morte servat, seipsum perdet in aeternum... Qui autem fortiter Christum confitendo mortis damnatus ab hominibus mortem subierit, seipsum reddet beatum». Knabenbauer, *In Mt.* 10, 39.

1579. Ex Patribus. Non solum S. Augustinus, sed etiam reliqui Patres perspicue hanc veritatem testantur: Tertullianus, *De bapt.* 16 scribit: «Est quidem nobis etiam secundum lavacrum, unum et ipsum, sanguinis scilicet, de quo Dominus: *Habeo,* inquit, *baptismo tingui* (Lc. 12, 50), cum iam tinctus fuisset; venerat enim per aquam et sanguinem, sicut Iohannes scripsit, ut aqua tingueretur, sanguine glorificaretur, perinde nos faceret aqua vocatos, sanguine electos; hos duos baptismos de vulnere perfossi lateris emisit, quatenus, qui in sanguinem eius crederent, aqua lavarentur; qui aqua lavissent, etiam sanguinem portarent: hic est baptismus qui lavacrum et non acceptum repraesentat, et perditum reddit». ML 1, 1217; CV 20, 214; J 309.

1580. S. Cyprianus, *Epist.* 73 n. 21 sq. ait: «Numquid potest vis baptismi esse maior aut potior, quam confessio, quam passio, ut coram hominibus Christum confiteatur, ut sanguine suo baptizentur?... Quidam, quasi evacuare possint humana argumentatione praedicationis evangelicae veritatem, catechumenos nobis opponunt, si quis ex his, antequam in ecclesia baptizetur, in confessione nominis apprehensus fuerit et occisus; an spem salutis et praemium confessionis amittat, eo quod ex aqua prius non sit renatus. Sciant igitur eiusmodi homines, suffragatores et fautores haereticorum, catechumenos illos primo integram fidem et ecclesiae veritatem tenere, et ad debellandum diabolum

de divinis castris cum plena et sincera Dei Patris et Christi et Spiritus Sancti cognitione procedere, deinde nec privari baptismi sacramento, utpote qui baptizentur gloriosissimo et maximo sanguinis baptismo, de quo et Dominus dicebat habere se aliud baptisma baptizari (Lc. 12, 50). Sanguine autem suo baptizatos et passione sanctificatos consummari et divinae pollicitationis gratiam consequi declarat in evangelio idem Dominus, quando ad latronem in ipsa passione credentem et confitentem loquitur et quod secum futurus sit in paradiso pollicetur». ML 3, 1124; CV 3, 2, 795; J 598.

1581. S. Cyrillus Hier., *Catech.* 3 c. 10: «Si quis baptisma non recipiat, inquit, salutem non habet, praeter solos martyres, qui etiam sine aqua regno caelesti potiuntur. Redimens enim terram Salvator per crucem et in latere vulneratus sanguinem et aquam emisit, ut alii quidem pacis tempore in aqua baptizarentur, alii vero tempore persecutionis in propriis sanguinibus abluantur». MG 33, 440; J 811.

Auctor, *Const. Apost.* l. 5 c. 6 ait: «Qui vero martyrio dignus est habitus, laetitia in Domino efferatur, quod tantam coronam nactus fuerit, et per confessionem ex hac vita migret. Quamvis catechumenus sit, sine tristitia excedat; passio enim pro Christo perlata, erit ei sincerior baptismus; quandoquidem ipse revera et periculum faciendo, Christo commoritur; reliqui vero, hoc est, qui baptizantur, figura tantum». MG 1, 838.

1582. S. Chrysostomus, *In S. Lucianum Martyrem* n. 2: «Heri itaque Dominus quidem noster aqua baptizatus est, hodie vero servus sanguine baptizatur: hesterno die caeli portae sunt reservatae, hodie inferorum portae sunt conculcatae. Neque miremini, quod baptismum martyrium nuncuparim; nam et hic Spiritus cum multa advolat ubertate, ac peccatorum abolitio et animae fit purgatio quaedam mirabilis ac stupenda: et quemadmodum ii, qui baptizantur, aquis, ita, qui martyrium patiuntur, proprio sanguine abluuntur». MG 50, 522 sq.

1583. Hanc doctrinam tradiderunt postea Scholastici celebri illa distinctione de triplici baptismo, *fluminis* nempe, *flaminis* et *sanguinis*.

S. Thomas, 3 q. 66 a. 12 scribit: «Effusio sanguinis pro Christo et operatio interior Spiritus Sancti dicuntur baptismata inquantum efficiunt effectum baptismi aquae. Baptismus autem aquae efficaciam habet a passione Christi et a Spiritu Sancto, ut dictum est: quae quidem duae causae operantur in quolibet horum trium baptismatum, excel-

lentissime tamen in baptismo sanguinis. Nam passio Christi operatur quidem in baptismo aquae per quandam figuralem repraesentationem; in baptismo autem flaminis vel paenitentiae, per quandam affectionem; sed in baptismo sanguinis, per imitationem operis. Similiter etiam virtus Spiritus Sancti operatur in baptismo aquae per quandam virtutem latentem; in baptismo autem paenitentiae, per cordis commotionem; sed in baptismo sanguinis, per potissimum dilectionis et affectionis fervorem, secundum illud Ioh. 15: *Maiorem hac dilectionem nemo habet, quam ut animam suam ponat quis pro amicis suis*».

Et *ibid.* q. 87 a. 1 ad 2: «Passio pro Christo suscepta... obtinet vim baptismi, et ideo purgat ab omni culpa, et veniali et mortali, nisi actualiter voluntatem peccato invenerit inhaerentem». Et In 4 dist. 4 q. 3 sol: 3: «Sicut enim in baptismo aquae liberatur homo ab omni culpa praecedente et poena, ita in baptismo sanguinis. Ad primum ergo dicendum quod baptismus sanguinis non habet hoc tantum ex opere operante... sed hoc habet ex imitatione passionis Christi. Unde de martyribus dicitur Apoc. 7, 14: *Laverunt stolas suas in sanguine Agni;* et ideo pueri, quamvis liberum arbitrium non habeant, si occidantur pro Christo, in suo sanguine baptizati salvantur. Cfr. Ibid. sol. 4 ad 1 sq.

1584. Bellarminus, *De indulg.* l. 1 c. 2 ait: «Constat enim martyrium tam plenam satisfactionem esse, ut expiare possit reatum contractum ex quantovis ingenti numero et magnitudine peccatorum. Nam dummodo constet, aliquem esse vere martyrem, Ecclesia non dubitat eum inter sanctos et beatos numerare, etiamsi ante martyrium multis flagitiis fuerit coopertus». Cfr. Suarez, *De sacr.* p. 1 d. 29 s. 1 sq. Vazquez, In 3 d. 153 c. 1.

Iam vero, ex his Patrum ac Theologorum testimoniis constat, martyrium aequiparandum esse baptismo aquae quoad remissionem peccatorum. Sed baptismus aquae *ex opere operato* liberat baptizatum ab omni reatu culpae et poenae. Ergo eandem efficaciam habet martyrium *quasi ex opere operato.*

1585. Ex praxi Ecclesiae. Nam martyrium sanctificat parvulos quasi *ex opere operato,* ut patet ex festo Sanctorum Innocentium, quod die 28 Dec. celebrat Ecclesia. Sed martyrium non minorem habet efficaciam, in adultis quam in parvulis, cum adulti perfectius assimilentur Christo in patiendo et moriendo. Ergo etiam martyrium adultorum sanctificat eos *quasi ex opere operato.* Revera virtus, quae in martyrio adest, liberandi martyrem ab omni reatu culpae et poenae, non est pri-

vilegium *personae,* sed *causae;* id est, talis virtus concessa fuit martyrio, non quia est martyrium *parvulorum,* sed quia est passio pro Christo et conformatio cum Christo patiente. Atqui haec causa longe perfectius invenitur in adultis, quam in parvulis. Ergo quod parvulis donatur, id adultis non renuatur.

Huc faciunt verba S. AUGUSTINI, *Serm.* 159, 1, 1: «Habet ecclesiastica disciplina, quod fideles noverunt, cum martyres eo loco recitantur ad altare Dei, ubi non pro ipsis oretur; pro ceteris autem commemoratis defunctis oratur. Iniuria est enim pro martyre orare, cuius nos debemus orationibus commendari». ML 38, 868.

ARTICULUS III

DE PARTIBUS FORTITUDINIS

1586. Quatuor praesertim numerantur partes *integrales* fortitudinis, quae respondent duobus eius praecipuis actibus, *aggredi* et *sustinere.* Tales sunt *magnanimitas* et *magnificentia,* quibus fortiter aggredimur; *patientia* et *perseverantia,* quibus fortiter sustinemus. Ad has quatuor facile reduci possunt reliquae quae a quibusdam auctoribus assignantur, videlicet: *fiducia* et *securitas animi,* ad aggrediendum; *longanimitas* et *constantia,* ad sustinendum. Omnes istae partes dicuntur etiam *potentiales* quando exercentur circa obiecta specialia, quae minus arduitatis habent, quam pericula mortis. Tunc enim circa minora pericula versantur; in quibus suo modo id observant, quod fortitudo circa pericula mortis. Unde rationem fortitudinis participant quidem, in gradu tamen minus perfecto. Non assignantur partes subiectivae, quia specialis materia fortitudinis, nempe pericula mortis, cum sit adeo determinata, efficit ut fortitudo sit una in sua specie, seu non continens sub se diversas species. Cfr. S. THOMAS, 2-2 q. 128 a. unic.

1587. Magnanimitas. Vi vocis denotat magnitudinem animi ad magna. Magnitudo autem animi est veluti quoddam omnium virtutum ornamentum. Definitur: virtus inclinans ad opera magna atque honore digna in omni virtutum genere. Versatur *immediate* circa actus tendentes in bona ardua; *mediate* vero circa haec obiecta ardua, quae sunt honore digna. Quo sensu dicitur magnanimitas versari in magnis honoribus, non quia pro magno aestimet humanos honores, eosque propter se expetat, sed quia ea facere studet, quae sunt magno honore digna, recte honoribus utendo, nec pluris quam par est eos aestimando.

Munus igitur huius virtutis triplex numerari potest: *Primum* et prae-

cipuum est efficere opera magno honore digna, non propter honorem ex illis resultantem, sed propter intrinsecam eorum excellentiam, ratione cuius sunt digna honore. *Alterum,* quasi consequens a priori, est appetitum honorum temperare, ita ut eos nec immodice quaerat, neque plus quam par est recuset. *Tertium* denique est inter prospera et adversa moderate se gerere, et adversus passiones, quae tunc animum agitare solent, fortiter se habere. Ad haec autem requiritur fiducia quaedam animique securitas; unde et hae virtutes ad magnanimitatem pertinere dicuntur, quippe quae sine illis magna et ardua generose aggredi non valet.

1588. Magnanimitati triplex vitium opponitur per defectum: 1.° *Praesumptio,* seu praefidentia, qua quis aggreditur vel paratus est aggredi quod superat vires eius. 2.° *Ambitio,* qua honores inordinate appetuntur. Quod contingere potest vel quia aliquis appetit honorem de excellentia quam non habet; vel quia in eo quiescit, quin referat illum ad Deum et ad utilitatem aliorum. 3.° *Appetitus gloriae vanae.* Gloria autem potest esse vana tripliciter: *Primo,* ex parte obiecti de quo quis gloriam quaerit; cum videlicet quis gloriam quaerit de aliquo obiecto, quod non est gloria dignum: *secundo,* ex parte subiecti appetentis gloriam, quia non refert eam in finem debitum, v. g. in honorem Dei vel proximorum salutem: *tertio,* ex parte personae, a qua quis gloriam quaerit, puta hominis pravi vel rudis, qui facile decipitur. Cfr. S. Thomas, 2-2 q. 132 a. 1.

Ex hoc appetitu inordinato plura alia vitia nascuntur, scilicet: *iactantia, praesumptio novitatum, hypocrisis,* quibus cupidus vanae gloriae intendit suam excellentiam manifestare; *pertinacia, discordia, contentio, inoboedientia,* quibus ostendit se non esse alio minorem. Unum dumtaxat opponitur per defectum, nempe *pusillanimitas;* qua quis refugit aggredi aliquid quasi excedens facultatem eius, cum revera non excedat. Cfr. Barré, *De virt.* t. 2 n. 218.

1589. Magnificentia. Ad magnificentiam pertinet facere aliquid magnum, sicut ex ipso nomine apparet. Ut autem aliquod opus magnum convenienter fiat, magni requiruntur sumptus. Unde proprium magnificentiae est facere magnos sumptus, ad hoc ut opera magna convenienter fiant. Sumptus autem est quaedam pecuniae largitio; a qua homo retrahi solet per nimium amorem pecuniae. Quare materia magnificentiae dicuntur esse, tum magni sumptus, quales requiruntur ad opera magna efficienda, puta templa, collegia, aliasque splendidas fundationes,

quae multum valeant ad commune bonum promovendum vel ad cultum Deo exhibendum; tum ipse amor pecuniae, quem magnificus moderatur, ne sumptus magni impediantur.

1590. Differt a *magnanimitate* in eo, quod magnificentia intendat magnitudinem potius in operibus externis; magnanimitas vero, in ipsa actione virtutis inquantum tali. *Prior* respicit opera externa quatenus sunt opera artis aut aliis humanis usibus accommoda; *altera* autem respicit excellentiam quae splendet in omni virtute persequenda. Differt quoque a *liberalitate: primo,* quia haec circa sumptus mediocres, illa vero circa magnos et splendidos versatur; *secundo,* quia haec respicit communiter usum pecuniae, illa vero opera externa per usum pecuniae facienda; *tertio,* quia haec dat pecuniam sub ratione doni, illa vero dat quidem pecuniam, at non sub ratione doni, sed sub ratione sumptus ordinati ad opus aliquod faciendum. Magnificentiae opponitur per defectum *parvificentia,* qua aliquis magnos sumptus in operibus externis perficiendis immerito refugit; per excessum autem opponitur *consumptio* seu *inepta operositas,* qua aliquis plus expendit, quam recta ratio postulat.

1591. Patientia. Sumi potest dupliciter: *Primo,* ut pars *integralis* fortitudinis, quatenus firmat animum adversus tristitias quae nascuntur ex periculis mortis imminentis; *secundo,* ut pars *potentialis,* quatenus munit animum contra alias minores tristitias, v. g. contra infirmitates corporis, contumelias, persecutiones, amissionem bonorum, amicorum, aliaque huiusmodi mala, quae hominem non armatum patientia a virtutis officio facile deturbant. Materia itaque patientiae intrinseca sunt motus tristitiae secundum mensuram rationis comprimendi; materia vero extrinseca possunt dici operationes externae, motus scilicet corporis, verba, lacrimae, ex interna tristitia promanantes; ipsa autem mala sustinenda habent se sicut materia remota. Unde fortitudo principaliter est circa timores, patientia vero principalius est circa tristitias; et ideo fortitudo est proprie in irascibili, pacientia autem in concupiscibili. Patientia est nobis valde necessaria; «*multos enim occidit tristitia, et non est utilitas in illa*». Eccli. 30, 25.

1592. Non pertinet ad laudem patientiae tristitias non sentire, sed tristitias temperare; nec est virtus patientiae multa tolerare mala ex fine inhonesto, sed ex fine honesto; non enim sicut omnes qui sciunt sunt participes scientiae, ita omnes qui patiuntur sunt participes patientiae, sed qui passione recte utuntur, hi patientiae veritate laudantur,

hi patientiae palma coronantur. Ad patientiam referri possunt *longanimitas* et *constantia*. *Prior* disponit animum ad diu exspectandum bonum desideratum; ex hoc enim desiderio continuato oritur quaedam tristitia, quam sustinet longanimitas. *Altera* sustinet labores ex continua boni operis exsecutione ortos, ac potissimum tolerat impedimenta externa, quae perseverantiam in bono impedire solent. Cfr. S. THOMAS, 2-2 q. 136 a. 5.

1593. Perseverantia. Sumitur: 1.° pro permansione in statu gratiae usque ad finem vitae; 2.° pro dispositione voluntatis ad firmiter perseverandum in bono virtutis contra impetum passionum; 3.° pro habitu quo appetitus irascibilis roboratur ad sustinendam molestiam, quam diuturnitas temporis in exercitio virtutum secum afferre solet. Itaque materia huius habitus sunt actus diuturni cuiuscumque virtutis, et timores qui ex eorum continuatione in appetitu irascibili nascuntur.

Porro virtus, ut saepe diximus, est circa bonum difficile; et ideo ubi occurrit aliqua specialis ratio bonitatis vel difficultatis, ibi est specialis virtus. Nunc vero, opus virtutis difficultatem habere potest tum ex ipsa specie actus, tum ex ipsa temporis diuturnitate, nam hoc ipsum quod est diu persistere in aliquo arduo, specialem habet difficultatem. Idcirco, sicut ponuntur temperantia et fortitudo, ut virtutes speciales, ob specialem difficultatem quae datur in delectationibus tactus continendis et in timoribus circa pericula mortis moderandis; sic etiam ob specialem difficultatem quae datur in perseverando diu in exercitio alicuius boni, datur virtus specialis, quae perseverantia vocatur.

1594. Perseverantiae opponitur per defectum *mollities*, qua quis propter difficultates occurrentes, maxime propter tristitiam et defectum delectationis, a bono incepto retrahitur: per excessum vero opponitur *pertinacia*, qua quis, proprio iudicio nimis adhaerens, persistit in prosequendo aliquo opere, a quo secundum rectam rationem desistere oportet. Cfr. S. THOMAS, 2-2 q. 137 sq.

CAPUT V

DE TEMPERANTIA

Quae de temperantia nobis perpendenda sunt, ea quatuor articulis complectemur. Quorum primus erit de natura temperantiae; tres vero reliqui, de partibus eius integralibus, subiectivis et potentialibus.

ARTICULUS I

DE NATURA TEMPERANTIAE

1595. Temperantia sumitur: 1.° pro condicione generali omnium virtutum; omnis quippe virtus debet *temperare* secundum medium rationis omnes actiones et passiones circa quas versatur: 2.° pro virtute speciali, quae refrenat appetitum in his quae maxime alliciunt; cuiusmodi sunt delectationes corporales quae circa tactum et gustum versantur. Porro delectationes aliae sunt spirituales, aliae corporales. *Spirituales* dicuntur quae operationem mentis vel phantasiae sequuntur; quales sunt quae ex contemplatione rerum divinarum vel naturalium vel cuiusvis veritatis, necnon ex honoribus, dignitatibus, divitiis nascuntur: quae quidem dicuntur spirituales, quia, licet aliquo modo a materia dependeant, sunt tamen ab ea satis abstractae. *Corporales* autem sunt quae capiuntur per sensus externos.

1596. Nunc vero, materia temperantiae non sunt delectationes quae spirituales dicuntur, neque omnes corporales, sed illae dumtaxat quae per gustum et tactum capiuntur. Quae cum sint vehementissimae, et a ratione longissime abducant, valde necessaria fuit virtus quae eas et refrenaret et secundum praescriptum rationis moderaretur. *Secundario* tamen etiam oblectationes aliorum sensuum materia temperantiae dici possunt, nimirum quatenus eorum obiecta ad voluptatem tactus vel gustus, mediante imaginatione, plus minusve provocant. Hinc temperantia, ut virtus specialis, sic definiri potest: *Virtus moralis quae moderatur appetitum concupiscibilem circa delectabilia secundum gustum et tactum, prout rectam rationem decet ob specialem honestatem quae in tali moderatione relucet.*

1597. Dicitur: 1.° *Virtus,* quia moderatio in his delectationibus est honesta ac difficilis.

2.° *Moralis,* quia perficit appetitum, tum rationalem tum sensitivum.

3.° *Concupiscibilem,* quia sicut praecipua materia fortitudinis sunt passiones appetitus irascibilis, sic praecipua materia temperantiae sunt passiones appetitus concupiscibilis.

4.° *Secundum gustum et tactum,* quia delectabilia secundum visum, auditum et odoratum, non nisi indirecte ad virtutem temperantiae pertinent. Immo ipsa delectabilia gustatus eatenus ad temperantiam spectant, quatenus ad delectabilia tactus ordinantur.

5.° *Prout rectam rationem decet,* quia, cum natura hominis sit una, oportet ut pars inferior ordinetur ad partem superiorem, ideoque nihil appetat nisi quod convenit naturae rationali, qua tali. Regula autem, quam ratio dictat in delectabilibus servandam, est id quod necessitas vel decentia postulant. Delectatio per se bona est et appetenda. Eam posuit Deus praesertim in illis operationibus, quae ad fines necessarios omnino requiruntur. Nisi enim delectatio adesset, animalia ab illis operationibus proculdubio abessent. Si qua igitur pravitas in delectatione habetur, non inde provenit quod percipiatur aut etiam intendatur delectatio, sed quod in ea percipienda aut intendenda ordo rationis laedatur. Laeditur autem tripliciter, nempe, si delectatio ex operatione turpi consequatur, vel ad pravum finem referatur, vel ultra debitos limites progrediatur. Cfr. S. THOMAS, *C. gent.* l. 3 c. 26; 2-2 q. 141 a. 1 ad 1.

6.° *Ob specialem honestatem...* quia obiectum formale temperantiae est honestas relucens in eo quod homo in illis delectabilibus semper se gerat secundum praescriptum rationis. Quae quidem honestas profecto maxime splendet. Temperantia enim facit hominem temperantem, abstinentem, parcum, sobrium, moderatum, pudicum, placidum, tranquillum, serium, verecundum: libidines frenat, affectus temperat, desideria sancta multiplicat, vitiosa castigat, omnia intra nos confusa ordinat, ordinata corroborat, cogitationes pravas removet, inserit sanctas, ignem libidinosae voluptatis exstinguit, mentem placida tranquillitate componit, et totam semper ab omni vitiorum tempestate defendit. Quia, quamvis non omnes isti actus procedant immediate a temperantia, haec tamen hominem praeparat et expeditum reddit, ut in ipso tales actus a propriis virtutibus eliciantur. Cfr. ML 59, 467.

ARTICULUS II

DE PARTIBUS INTEGRALIBUS TEMPERANTIAE

1598. Cum partes integrales alicuius virtutis illae dicantur perfectiones, quae in eius actibus elucere debent, merito recensentur, tamquam partes integrales temperantiae, *honestas* et *verecundia.* Nam integrum officium temperantiae duabus quasi partibus constat, amore nempe decoris in usu moderato delectabilium, et fuga turpitudinis, quae in eorundem usu immoderato adest. Ad amorem decoris iuvat *honestas;* ad fugam autem turpitudinis *verecundia.* Profecto *honestas* dupliciter sumi solet: *Primo,* pro conformitate rei cum natura rationali, qua tali; et sic convenit omni operi cuiusvis virtutis: *secundo,* pro decore ac pulchritu-

dine, quae peculiari modo in temperantia splendet. Cum enim pulchritudo in quadam temperie et apta rerum dispositione consistat, temperantia in suo conceptu formali rationem pulchritudinis prae se ferre videtur. Quare peccata contra virtutem temperantiae vulgus *turpia* appellare consuevit.

1599. Revera quod in corpore est pulchritudo, hoc in animo dicitur honestas. Pulchritudo enim corporis est in apta membrorum proportione et dispositione cum debita coloris suavitate. Similiter honestas animi, quae foras per operationes se prodit, in eo consistit quod actiones hominis sint proportionatae et recte dispositae secundum spiritualem rationis claritatem; in eo nimirum quod fiant quando, ubi, et sicut oportet, ut splendeant lumine rationis a quo diriguntur. Pulchritudo autem temperantiae propria in tribus maxime elucet: *Primo,* in operibus temperantiae, quae sane continent specialem decorem, quatenus retrahunt homines a delectationibus, quas cum brutis habet communes. *Secundo,* in ipso habitu temperantiae, quatenus disponit et inclinat hominem ad fugienda turpia et sectanda honesta. *Tertio,* in quada speciali propensione naturali, quam aliqui habent ad castitatem et sobrietatem servandam.

1600. *Verecundia* est quaedam laudabilis passio timoris, qua turpitudinem continentiae contrariam abhorremus, propter confusionem et opprobrium quae talem turpidinem insequuntur. Non est proprie virtus; tum quia non est insecutio boni honesti, quod est de ratione virtutis, sed tantum fuga confusionis propriae et exprobrationis; tum quia primario timet vituperationem, secundario autem culpam; tum denique quia est mere naturalis, et cum affectu ad turpia amice coexsistere valens. Si vero virtus late sumatur, verecundia poterit dici virtus quatenus, cum probrum fugiat, facit aliquo modo, ut ea quae sunt probro digna, maxime peccata intemperantiae, fugiamus. Unde sub hoc respectu verecundia est etiam aliqualis ad virtutem temperantiae dispositio.

1601. Temperantiae generice sumptae duplex opponitur vitium: *intemperantia* per excessum, et *insensibilitas* seu stupor per defectum. *Intemperantia* enim est vitium quo quis in usu delectabilium excedit, sive circa quantitatem, sive circa modum, sive circa utrumque. Peccata autem intemperantiae possunt esse specie diversa, secundum diversitatem virtutum quibus directe adversantur. *Insensibilitas* datur, si quis delectationes tactus et gustus ita devitat, ut nolit eis uti quando, quan-

tum, ubi, quomodo recta ratio dictat esse illis utendum. Quod vitium profecto rarum apud homines est. Si vero temperantia sumatur specifice, prout est virtus specialis, adversantur ei *gula* et *luxuria;* sub quibus iterum aliae peccatorum species continentur: sub gula enim veniunt *comessationes* et *ebrietates;* sub luxuria autem *fornicationes, adulteria, stupra,* aliaque plura, de quibus theologi moralistae agere solent.

ARTICULUS III

DE PARTIBUS SUBIECTIVIS TEMPERANTIAE

1602. Partes *subiectivae* temperantiae, sunt *abstinentia, sobrietas, castitas, pudicitia, virginitas.* Profecto partes subiectivae alicuius virtutis sunt species eius. Species autem virtutum distinctionem accipiunt ex ordine, quem ad diversa obiecta vel materias dicunt. Materia autem temperantiae sunt delectationes tactus; quae duplicis sunt generis: quaedam enim ordinantur ad nutrimentum, quod constat cibo et potu; et in his quantum ad cibum est *abstinentia,* quantum ad potum est *sobrietas:* quaedam autem ordinantur ad generationem; et in his quantum ad delectationem principalem, ex ipso actu coniunctionis ortam, est *castitas;* quantum vero ad delectationem secundariam, ex aspectibus, tactibus, amplexibus natam, est *pudicitia:* Quibus tamquam corona et complementum virtutis accedit *virginitas.*

1603. Abstinentia. Est virtus cupiditates et delectationes esculentarum inordinatas refrenans, et debitam in eorum usu moderationem constituens, amore honestatis quae in hoc faciendo relucet: *amore,* inquam, *honestatis,* quia si ob aliud motivum fiat, non erit virtus, ut saepe evenit. Quod si quis cibis abstineat ultra mensuram, quam virtus temperantiae per se postulat, talis abstinentia ad avaritiam, medicinam, paenitentiam, religionem, pro ratione finis pertinere poterit. Tria in usu ciborum accurate cavenda: 1.° Ne propter meram delectationem, sed propter corporis sustentationem vitaeque necessitatem appetantur. 2.° Ne maior sumatur quantitas, quam quae necessaria est, ut corpus animae officiis mentisque functionibus apte inservire valeat. 3.° Ne nimio affectu et modo inordinato sumantur.

1604. S. Augustinus, *Conf.* l. 10 c. 31 n. 44 ait: «Hoc me docuisti, ut quemadmodum medicamenta, sic alimenta sumpturus accedam. Sed dum ad quietem satietatis ex indigentiae molestia transeo, in ipso transitu mihi insidiatur laqueus concupiscentiae. Ipse enim transitus volup-

tas est, et non est alius qua transeatur quo transire cogit necessitas. Et cum salus sit causa edendi et bibendi, adiungit se tamquam pedissequa periculosa iucunditas, et plerumque praeire conatur, ut eius causa fiat, quod salutis causa me facere vel dico vel volo. Nec idem modus utriusque est; nam quod saluti satis est, delectationi parum est. Et saepe incertum fit, utrum adhuc necessaria corporis cura subsidium petat, an voluptaria cupiditatis fallacia ministerium suppetat. Ad hoc incertum hilarescit infelix anima, et in eo praeparat excusationis patrocinium, gaudens non apparere quid satis sit moderationi valetudinis, ut obtentu salutis obumbret negotium voluptatis. His tentationibus cotidie conor resistere, et invoco dexteram tuam ad salutem meam, et ad te refero aestus meos, quia consilium mihi de hac re nondum stat». ML 32, 797 sq.

1605. Sobrietas. Est virtus quae affectum et usum potus inebriare valentis debite moderatur. Huius virtutis materia remota est potus inebrians, huiusque usus; proxima autem, delectatio inde subsequens, et motus interior concupiscibilis ad hanc delectationem. Differt ab abstinentia, quia congrua moderatio in usu potus inebriare valentis habet specialem difficultatem, quam non habet moderatio cibi et potus non valentis inebriare, puta lactis, aquae saccharatae, etc. Vitium sobrietati oppositum est *ebrietas*.

1606. Castitas. Est virtus qua delectationes venereae coercentur. Quadruplex distingui solet: *Iuvenilis,* per quam voluntariae delectationes venereae ante matrimonium vitantur: *Coniugalis,* per quam delectationes venereae in statu matrimoniali secundum mensuram rationis regulantur: *Vidualis,* per quam delectationes venereae in statu viduitatis reprimuntur: *virginalis,* per quam delectationes venereae voluntariae, etiam in matrimonio licitae, totaliter abiciuntur. Materia proxima castitatis sunt motus interni concupiscentiae; quos vel comprimit vel secundum rationis normam componit. Materia autem remotior sunt actus externi, comprimendi aut moderandi secundum normam rationis. Castitati opponitur *luxuria,* quae plures continet species. Filiae autem luxuriae numerantur octo, nimirum: *caecitas mentis, praecipitatio, inconsideratio, inconstantia, amor sui, odium Dei, affectus praesentis saeculi et horror futuri.* Cfr. Lessius, *De virt.* l. 4 c. 3 dub. 5 n. 42.

1607. Pudicitia. Etsi castitas et pudicitia saepe pro una eademque virtute sumatur; si tamen proprie et stricte loquamur, potest inter utramque hoc discriminis assignari, quod castitas cohibeat desideria et

delectationes commixtionis; pudicitia autem reprimat et moderetur signa et operationes externas, quae ad illam plus minusve disponunt. Pudicitiae opponitur *impudicitia,* cuius actus praecipui sunt *turpiloquia, aspectus, amplexus, oscula obscoena,* et alia id generis.

1608. Virginitas. Dupliciter spectari debet, *physice* nempe et *moraliter.* Virginitas *physice* considerata consistit in integritate carnis, id est, membri genitalis, quam accepimus a natura. Quae quidem integritas amittitur, saepe etiam absque ulla culpa, per effusionem seminis in viris, et per aperitionem claustri virginalis *(hymenis)* in feminis. Si autem consideretur *moraliter,* quatenus est virtus, duplex elementum est in ea distinguendum, *materiale* scilicet et *formale.* Elementum materiale est immunitas a delectatione quae per resolutionem seminis causatur, tam in viris quam in feminis. Elementum autem formale est animi propositum perpetuo abstinendi a tali delectatione.

Quod si contingat deficere elementum materiale, permanente elemento formali, virtus virginitatis nullum patitur detrimentum morale, nec «magis praeiudicat virginitati, quam si corrumpatur manus aut pes». S. Thomas, 2-2 q. 152 a. 1 ad 3. Sin vero contingat ut, manente elemento materiali, deficiat elementum formale per voluntatem contrariam, perditur quidem virginitas, sed reparabiliter per paenitentiam, ut docet idem S. Doctor, In 4 dist. 33 q. 3 a. 1 ad 5. Si denique utrumque elementum voluntarie deperdatur, virginitas amittitur, et quidem irreparabiliter; ideo qui semel eam amisit, numquam poterit simpliciter appellari *virgo.* Neque enim Deus efficere valet, ut, qui delectatione aliqua venerea carnem suam voluntarie polluit, hanc in se pollutionem non sit expertus. Unde illud S. Hieronymi, *ad Eust. epist.* 22 n. 5: «Cum omnia possit Deus, suscitare virginem non potest post ruinam». ML 22, 397.

1609. *Fide tenendum est, statum virginitatis esse coniugio simpliciter praeferendum.* Nam Trid. sess. 24 can. 10 definivit: «Si quis dixerit, statum coniugalem anteponendum esse statui virginitatis vel coelibatus, et non esse melius ac beatius manere in virginitate aut coelibatu, quam iungi matrimonio, A. S.». DB 981 (857). Haec doctrina invenitur in Mt. 19, 11 sq.; 1 Cor. 7, 25 sq. 38. 40, et passim in scriptis Patrum. Cfr. Tertullianus, *De virg. vel.* n. 1 sqq.; S. Hieronymus, *Adv. Iovin.* l. 1, ML 2, 890 sqq.; 23, 227 sqq.

Confirmatur ratione: 1.° Matrimonium ex se non est bonum virtutis sed naturae, ac proinde moraliter indifferens; virginitas vero ex seipsa est honesta et eximiae virtutis obiectum. 2.° Matrimonium convenit

homini secundum animalitatem, qua similis est brutis; virginitas autem convenit homini secundum rationalitatem, qua similis est angelis. 3.° Matrimonium per se ducit hominem ad voluptates carnis, quae mentem a rebus spiritualibus multum retrahunt; virginitas vero ducit hominem ad spiritualia et ad unionem cum Deo. 4.° Matrimonium multis huius saeculi curis ac sollicitudinibus animum implicat; virginitas e contra ab illis omnibus eum liberat. 5.° Christus et matrem virginem elegit et ipse virginitatem servavit. Quo exemplo error adversariorum destruitur, ait S. THOMAS, 2-2 q. 152 a. 4.

ARTICULUS IV

DE PARTIBUS POTENTIALIBUS TEMPERANTIAE

1610. Partes potentiales temperantiae sunt *continentia, mansuetudo, clementia, modestia, humilitas, philotimia, studiositas, modestia morum, eutrapelia, modestia cultus*. Nam partes potentiales temperantiae dicuntur illae virtutes secundariae, quae modum, quem temperantia observat in coercendo appetitu circa maximas voluptates, eundem retinent ipsae circa materias secundarias, in quibus minor est difficultas. Unde quaecumque virtus operetur refrenationem appetitus in aliquid tendentis, poni potest tamquam pars potentialis temperantiae. Iam vero haec refrenatio fieri potest vel in motibus animae internis, vel in motibus externis corporis, vel in rebus externis.

Motus autem interni, praeter concupiscentiam, quam moderatur temperantia, sunt tres: *Primus* est motus voluntatis commotae ex impetu passionis; et hunc motum refrenat *continentia;* ita ut, etiam si homo immoderatas concupiscentias patiatur, voluntas tamen non vincatur. *Secundus* est motus spei et audaciae, tendentis inordinate in excellentiam aliquam; et hunc motum refrenat *humilitas*. *Tertius* est motus irae, tendens in vindictam; et hunc motum refrenat mansuetudo, cui affinis est *clementia*.

Motus externos corporis, sub quibus veniunt et verba, refrenat *modestia,* ut decenter et honeste fiat tam in his quae serio, quam in his quae ludo aguntur. S. THOMAS, 2-2 q. 60 a. 2 quatuor ponit species modestiae. Circa res externas, circa cultum et omnem apparatum externum ponitur alia virtus, quae *modestia cultus* appellari potest. Cfr. S. THOMAS, 2-2 q. 143 a. *unic.*

1611. Continentia. Sumitur: 1.° ad significandam quamlibet cohibitionem appetitus circa res venereas; 2.° ad denotandam firmitatem

animi ad resistendum passionibus concupiscibilis, quamvis hae passiones intumescant; quod nihil aliud est, quam firmum propositum, roborans voluntatem, ne eat post concupiscentias. Talis est continentia, quae inter partes potentiales temperantiae numeratur. Non est virtus perfecta, quia non perducit ad opus perfectum, sed tantum impedit opus malum, detinens voluntatem, ne impetum passionum sequatur. Continentiae opponitur *incontinentia,* quae in appetitu rationali est privatio continentiae; in appetitu autem sensitivo est ipsa deordinatio passionum circa delectationes.

1612. Mansuetudo. Est virtus irarum moderatrix; vel dulcedo animi, quam non vincit amaritudo. Proxima huius virtutis materia est passio irae, quam ita moderatur, ut non exsurgat nisi ubi oportet, quando oportet, et in ea mensura in qua oportet. Mansuetudini opponitur per defectum moderationis *iracundia.* Quae triplex esse potest: *acuta,* qua quis ex qualibet occasione irascitur; *amara,* qua quis fit sibi et aliis gravis et amarus, iniuriam sibi illatam diu in mente retinens; *difficilis,* qua quis nolit iram deponere donec vindictam assumpserit. Per excessum in moderatione opponitur quaedam *lenitudo* aut *mollitia,* qua quis impeditur, ne debite irascatur ad malum depellendum; aliquando enim sine ira ratio in homine contra malum strenue insurgere non valet. Ira est vitium *capitale,* cuius sex numerantur filiae: *rixa, tumor mentis, contumelia, clamor, indignatio, blasphemia.*

1613. Clementia. Est virtus inclinans voluntatem ad mitigandas externas punitiones, quantum ratio iustitiae patitur. Differt a mansuetudine tum ratione materiae circa quam versatur, tum quia clementia potius pertinet ad superiores, quam ad personas privatas. Duplex ei opponitur vitium, *crudelitas* nempe per defectum, et *nimia lenitas* per excessum. Crudelitas habetur quando iudex punit supra condignum; quod si fiat non intendendo punitionem culpae, sed malum patientis, adest *feritas* aut *saevitia.* Nimia lenitas habetur quando iudex remittit imprudenter poenam, quam infligere oportet, aut eam plus aequo mitigat.

1614. Modestia. Est virtus qua quis motus suos internos et externos, ipsumque exteriorem apparatum, iuxta mensuram sibi consonam, componit. Quod ipsa praestat per *bonam ordinationem,* seu ordinem debitum in operando; per *ornatum,* seu modum convenientem in agendo; per *austeritatem,* seu quandam maturitatem, qua omnes actiones infor-

mantur. Reliquae partes potentiales temperantiae ad modestiam facile reduci possunt. Nam affectus spei tendentis in excelsa moderatur *humilitas;* inordinatum desiderium mediocris honoris moderatur *philotimia;* nimium studium sciendi moderatur *studiositas;* verba motusque corporis in colloquiis moderatur *modestia morum;* gestus corporales in ludicris moderatur *eutrapelia;* apparatum vestium, utensilium, divitiarum, et alia huiusmodi moderatur *modestia cultus*. Sunt sane auctores qui solas tres ultimas virtutes sub modestia comprehendere volunt; nos tamen D. Thomam sequi maluimus.

1615. Humilitas. Definitur: virtus qua quis defectum suum considerans, se in infimis secundum modum suum continet. Vel: virtus qua quis verissima sui cognitione sibi ipsi vilescit. Vel: laudabilis sui ad ima defectio. Vel: animi demissio seu interna quaedam et profunda cordis et animi coram celsissima Dei maiestate inclinatio et submissio. Porro in homine duo sunt distinguenda, scilicet, id quod est Dei, et id quod est hominis. Dei est quidquid pertinet ad perfectionem: hominis autem est quidquid pertinet ad defectum. Vere humilis ea solum in se intuetur, quae ex seipso habet, defectus nempe et imperfectiones; a donis autem Dei quasi oculos avertit: in aliis vero e contra attendit quae sunt Dei, non autem quae sunt hominis. Quin immo considerando dona Dei, quae in seipso habet, et agnoscendo ea esse maiora, quam in pluribus aliis; ex hoc ipso novum invenit motivum se subiciendi, nimirum propter plures naevos, quibus ipse praeclara Dei dona in seipso veluti foedavit ac maculavit.

1616. Praelucente itaque in homine humili cognitione de seipso, nascuntur in eius voluntate multi motus, qui sunt totidem humilitatis actus, scilicet: Homo humilis vilipendet et contemnit se; reputat se omnibus Dei donis indignum, et ad omnia ineptum; gloriam et honorem cupit Deo, non sibi, non enim imago vel pictura laudem meretur, sed pictor, non olla, sed plastes; quantum in se est, desiderat ab aliis contemni, talem enim cupit se ab aliis aestimari, qualem se vere novit esse coram Deo; dolet si videat se magni fieri vel honorari; reputat se omnibus deteriorem, considerando se iuxta ea quae ex seipso habet, alios vero iuxta ea quae in ipsis sunt dona Dei; subicit se Deo, veluti testa figulo, veluti opus suo factori, ut de se disponat pro suo divino beneplacito in omnibus, quae ad vitam vel ad mortem, ad gloriam vel ad infamiam, ad sanitatem vel ad morbum, ad divitias vel ad paupertatem pertinent; subicit se quoque hominibus propter Deum, sinens se ab illis

tamquam instrumentis Dei gubernari; denique in rebus et functionibus externis amplectitur id quod abiectius et minus honoratum esse videtur. Cfr. LESSIUS, *De virt.* l. 4 c. 4 dub. 7 n. 48.

1617. Humilitas postulat profecto ut homo, quantumvis magnus sit, consideratus secundum id quod ex seipso habet, se subiciat proximo cuique minimo, considerato secundum id quod est Dei in ipso; non vero postulat ut homo, id quod est Dei in ipso homine, subiciat ei quod apparet esse Dei in proximo; ideo, absque praeiudicio humilitatis, potest quis dona, quae ipse accepit, praeferre donis quae alii acceperunt. Neque postulat ut homo, id quod est suum ex seipso, subiciat ei quod est hominis in proximo; alioquin oporteret ut quilibet reputaret se magis peccatorem, quam quilibet alius. Cfr. S. THOMAS, 2-2 q. 161 a. 3.

1618. Plures apud auctores assignantur gradus humilitatis; qui tamen omnes ad tres sequentes revocari possunt: 1.° Quod homo se subiciat maioribus, et non se praeferat aequalibus. 2.° Quod subdat se etiam aequalibus, et non se praeferat minoribus. 3.° Quod se subiciat etiam minoribus, et nulli se praeferat. Quod verissime fieri potest, si homo considerat se secundum id quod habet ex seipso, et alios secundum id quod habent ex Deo. Ad humilitatem requiritur tum cognitio propriae vilitatis, tum moderatio affectus voluntatis circa propriam excellentiam. Cognitio autem propriae vilitatis pertinet ad humilitatem, sicut regula quaedam directiva appetitus; humilitas tamen formaliter sumpta est in ipso appetitu rationali, moderans motus eius secundum praedictam regulam directivam.

1619. Vitium humilitati oppositum est *superbia;* quae definitur: *appetitus immoderatus propriae excellentiae.* Etenim «quid est superbia, nisi perversae celsitudinis appetitus?». S. AUGUSTINUS, *De civ. Dei* l. 14 c. 13 n. 1, ML 41, 420. *Perversam* celsitudinem vocat, non quae in seipsa, sed quae respectu appetentis perversa sit, eo quod ipsi non congruat. Obiectum superbiae est excellentia *propria,* id est, quae primo et per se respicit personam. Unde superbus dicitur se ipsum inflare, tumefacere, exaltare, quia affectu et apprehensione maiorem se facit, quam reipsa est; et si quid magni vel splendidi in operibus externis faciat, illud huc semper refert, ut nimirum ipsa persona magni habeatur. Itaque generatim excellentia personae est obiectum superbiae; excellentia operis est obiectum praesumptionis; excellentia in dignitate est obiectum ambitionis; excellentia in opinione famae est obiectum gloriae vanae. Cfr. LESSIUS, l. c. n. 59-61.

S. Gregorius M., *Moral.* l. 23 c. 6 n. 13, quatuor distinguit species superbiae, dum ait: «Quatuor quippe sunt species, quibus omnis tumor arrogantium demonstratur, cum bonum aut a semetipsis habere se aestimant; aut si sibi datum desuper credunt, pro suis se hoc accepisse meritis putant; aut certe cum iactant se habere quod non habent; aut, despectis ceteris, singulariter videri appetunt habere quod habent». ML 76, 258.

1620. Gradus superbiae, per oppositionem ad gradus humilitatis, plures assignari solent: 1.° *Curiositas,* qua quis omnia videre et audire inordinate cupit. 2.° *Levitas animi,* qua quis nimis facile iudicat de aliis, nimis in suo iudicio confidit, et nimis arroganter se habet in verbo. 3.° *Laetitia inepta,* qua quis nimis facilis ac promptus est in risu et in ioco. 4.° *Iactantia,* qua quis «praevenit interrogantem; non quaerenti respondet; ipse quaerit, ipse solvit, et verba collocutoris imperfecta praescindit». 5.° *Singularitas,* qua quis a communi modo vivendi discedit, ut prae ceteris aestimetur; de quo ait S. Bernardus: «ad omnia denique sua strenuus, ad communia piger, vigilat in lecto, dormit in choro». 6.° *Arrogantia,* qua quis se aliis praefert. 7.° *Praesumptio,* qua quis reputat se sufficientem ad maiora. 8.° *Defensio peccatorum,* qua quis sua peccata excusare conatur. 9.° *Confessio simulata,* qua quis sua peccata confitetur, et signa doloris simulata praebet, contrarium tamen in corde sentiens. 10.° *Rebellio,* qua quis legitimo superiori debitam oboedientiam negat. 11.° *Libertas,* qua quis delectatur agere secundum propriam voluntatem. 12.° *Consuetudo peccandi,* qua quis «carnalium voragine desideriorum absortus, suae rationis divinique timoris oblitus, dicat insipiens in corde suo: *Non est Deus*». Cfr. S. Thomas, 2-2 q. 162 a. 4 ad 4; S. Bernardus, *De grad. humil. et superb.* c. 10-21, ML 182, 957-970. Verba virgulata desumpta sunt ex cc. 13. 14. 21.

1621. Philotimia. Est virtus qua mediocres honores appetuntur secundum rectam rationem. «Laudatur enim quandoque qui amat honorem, quandoque autem qui non curat de honore; prout scilicet utrumque moderate fieri potest». S. Thomas, 2-2 q. 129 a. 2.

1622. Studiositas. Est virtus, cuius praecipuum munus est, tum refrenare appetitum sciendi, ita ut homo ea tantum scire velit, quae scire convenit, tum excutere pigritiam, qua multi a studio et cognitione rerum conveniente praepediuntur: et quia haec pigritia est valde frequens, ideo haec virtus a munere impellendi, potius quam refrenandi,

appellata est. Studiositati duplex opponitur vitium, *curiositas* nempe per excessum, et *neglegentia* per defectum. Curiositas est immoderatus appetitus sciendi, praesertim vana et inutilia. Haec autem inordinatio dari potest tum ex parte finis, tum ex parte subiecti, tum ex parte magistri, tum ex parte rerum quarum scientia desideratur. Neglegentia, de qua loquimur, est remissio animi ad illa addiscenda, quae unusquisque scire tenetur.

1623. Modestia morum. Illa dicitur virtus, quae in visu, in voce, in vultu, in incessu, in omni corporis compositione debitam decentiam servat. Nam «*ex visu cognoscitur vir, et ab occursu faciei cognoscitur sensatus; amictus corporis et risus dentium et ingressus hominis enuntiant de illo*». Eccli. 19, 26 sq. Vitium huic virtuti oppositum est illa immodestia quae dicitur *petulantia*.

1624. Eutrapelia. Sic vocatur illa virtus quae debitum ordinem servat in usu ludorum et iocorum, qui ad animi relaxationem utiles sunt. Eutrapelia idem sonare videtur ac bona conversio, qua quis dicta vel facta bene ac ingeniose ad honestum solatium convertit. Cum autem in hoc perfacilis sit excessus, oportet ut sit specialis virtus quae in hoc modum rationis servet. Circa quod notandum est, quod «parum de delectatione sufficit ad vitam quasi pro condimento, sicut parum de sale sufficit in cibo». S. Thomas, 2-2 q. 168 a. 4. Eutrapeliae opponitur per excessum *scurrilitas* et *inepta laetitia;* per defectum autem *nimia austeritas,* qua aliqui dicuntur duri aut agrestes.

1625. Modestia cultus. Est virtus qua quis in rebus ad ornatum corporis pertinentibus mensuram rationis ac decorem servat. Curat igitur haec virtus, ut nihil superfluum, nihil quod ad inhonesta moveat, in cultu corporis adhibeatur. Huic modestiae opponitur per excessum *luxus,* et per defectum *sordiditas*. «Nos certe in pulchritudine corporis locum virtutis non ponimus, gratiam tamen non excludimus; quia verecundia et vultus ipsos solet pudore obfundere, gratioresque reddere. Ut enim artifex in materia commodiore melius operari solet, sic verecundia in ipso quoque corporis decore plus eminet; ita tamen ut etiam ipse non sit affectatus decor corporis, sed naturalis, simplex, neglectus magis quam expetitus, non pretiosis et albentibus adiutus vestimentis, sed communibus; ut honestati vel necessitati nihil desit, nihil accedat nitori». S. Ambrosius, *De offic. ministr.* l. 1 c. 19 n. 83, ML 16, 48 sq.

INDEX RERUM

A

Abaelardi sententia de certitudine fidei 611.
Absoluta Dei bonitas est motivum perfectae caritatis 836.
Abstinentia 1602 sq.;—tria in usu ciborum cavenda 1603;—D. Augustini documentum 1604.
Acceptio personarum 1376 sq.
Accidens aliquod esse in subiecto potest esse certius, quam esse subiectum eiusdem accidentis 241.
Accipere verbum auditus Dei ut verbum Dei 63.
Activitas agendi tribuenda est potentiae et habitui 203.
Actus morales intrinsece supernaturales supponunt exsistentiam virtutum supernaturalium 37;—actus fidei et spei non disponunt ultimo subiectum ad infusionem habituum 49;—actus virtutum infusarum sunt intrinsece supernaturales 51; — an suam supernaturalitatem desumant necessario non solum a principio effectivo 22;—sed etiam ab obiecto 53;—an actus naturalis et supernaturalis possint habere idem obiectum formale 53;—necessario differunt per rationem formalem *sub qua* extrinsecam 59;—absolute loquendo possunt habere idem obiectum formale *quod* 60 sq.;—distinguuntur de facto ex parte obiecti formalis 69;—actus specificantur per obiecta formalia 67;—nullus est actus meritorius qui non oriatur ex fide 72; — elicitus ex motivo supernaturali semper est supernaturalis 73;—qui nequit esse in appetitu sensitivo 75; —actus virtutis theologicae semper attingit aliquod praedicatum divinum ut obiectum formale *quo* et *quod* simul 85;—actus principalis specificativus virtutis 88; — actus naturalis non fit semper simul cum actu supernaturali 79;—actus non influunt in generationem habitus inquantum sunt supernaturales, sed vitales 108. 192;—actus supernaturales non habent vim producendi habitum supernaturalem 109;—unde generant habitum naturalem 110. 192;— qua causalitate influant in augmentum virtutum 120;— sigillant potentiam secundum suam tendentiam in obiectum 192;—afficiunt eam prout sunt vitales 193;—actus supernaturales relinquunt speciem naturalem 196;—actus unius habitus numquam causant alium habitum eiusdem rationis 197 sq.;—actus procedunt ab habitu aliter ac habitus procedit ab actibus 201.
Actus fidei iuxta P. Rousselot 371;—actus fidei condicionatus et absolutus 377;—an sit discursivus 558 sqq.; —est essentialiter mediatus 564; — potest dari actus supernaturalis fidei quamvis voluntas credendi remota sit venialiter peccaminosa 595; —actus elicitus et imperatus a voluntate, formaliter et denominative liber 600;—actus fidei est liber 604 sqq.;—certus certitudine infallibilitatis 611;—indubitabilitatis 615;— et aliquo vero sensu certior qualibet cognitione naturali 618;—an sit certior visione beatifica 624;—et assensu prophetico 625;—et donis Spiritus Sancti perficientibus intellectum 626;—et scientia metaphysice evidenti 628;—excessus certitudinis actus fidei supra cognitiones physice aut moraliter certas, est excessus formalis et intensivus 631;—supra cognitiones metaphysice certas est solum radicalis 632;—in quo stet excessus certitudinis quoad adhaesionem 633;—unus idemque actus, iuxta aliquos theologos, potest esse fi-

des et scientia; tunc quomodo fides sit certior scientia 639;—actus fidei excludit a se omne dubium, non vero a subiecto credente, in quo potest esse dubium indeliberatum 639; —actus fidei reddit nos magis certos quam scientia, sapientia, intellectus 642;—radicaliter est magis certus quam quodvis principium lumine naturae notum 647;—actus fidei et actus scientiae non aeque dependent a Deo 648;—actus fidei pendent a Deo 648;—actus fidei propter auctoritatem Dei revelantis, ut confirmatam motivis credibilitatis, potest esse naturalis; non vero si sit propter auctoritatem Dei revelantis, ut non visam, iuxta Suarez 651;—an possit ferri in revelationem mere apparentem 652;—quo pacto dependeat a motivis credibilitatis 664;—actus fidei divinae est necessario verus ex parte obiecti materialis 658;—quia Deus nequit dicere falsum 659;—etiam ex parte obiecti formalis 660;— quia secus non esset certior quovis assensu naturali 661;—quia de ratione virtutis intellectualis est non concurrere ad actum falsum 7 et 662;—quia nullus actus virtutis potest esse sine suo obiecto formali 663;—solvitur difficultas ex rudibus nata 516 et 664;—an possit infundi a Deo actus erroneus 673;—actus fidei non est ex evidentia revelationis 736;—an actus fidei possit esse cum actu scientiae evidenti de eodem obiecto in eodem intellectu 743;—negant thomistae 744;—affirmant alii 745; —quaestio dupliciter potest intellegi, successive nempe vel simultanee 746;—actus fidei natura sua est positive obscurus 754;—unde nequit esse ex evidentia 757;—potest tamen componi cum evidentia tum revelationis 758 sqq.;—tum etiam rei revelatae 764;—si fundaretur in cognitione aliqua hominis, non posset esse firmior omni alia cognitione, etiam angelica 756;—actus mentis, ex evidentia testimonii ortus, potius est scientia quam fides 771;— actus fidei essentialiter excludit visionem a seipso, non vero ab intellectu credentis 779;—actus necessarii ut homo infidelis transeat ex infidelitate ad fidem 576.

Actus spei resolvitur in bonitatem Dei respectivam 1009;—est certissimus ex parte Dei 1046;—ex parte vero nostra nequit dici absolute certus 1050;—spes tria iudicia supponit 1051;—actus spei theologicae est necessarius 1063;—ad iustificationem adultorum 1064;—ad perseverandum 1067;—non solum necessitate praecepti, sed etiam medii 1069; —necessitate praecepti tam naturalis quam divini 1070;—nec datur ullus status perfectionis in quo non sit necessarius 1073; — actus spei prosecutivi et aversativi 1079;—timor multiplex 1080;—actus dupliciter dici potest elicitus ab aliqua virtute 1402.

Adhaesio actus ad obiectum intensiva et appretiativa 97;—adhaesio virtutis theologicae ad Deum 98;—in quo consistat adhaesio intellectus ad obiectum 633;—quid sit excessus adhaesionis super omnia in actu fidei 633;—adhaesionis firmitas necessaria et libera 609;—fides divina postulat adhaesionem maximam 610;— firmitas adhaesionis super omnia non convenit actui fidei praecise ratione supernaturalitatis 635;—nec independenter a voluntate 636; — adhaesio caritatis ad Deum 1130;—

Adnotatio in primum schema constitutionis de doctrina catholica circa constantiam in fide semel suscepta 697.

Adoratio sumitur tripliciter 1511.

Affabilitas servanda 1545.

Affectio voluntatis indeliberata et deliberata 584;—an et quaenam requiratur ad actum fidei 585;—praerequiritur pia affectio 586;—intrinsece supernaturalis 592;—constat ex Scriptura 586;—ex conciliis 587; — ex Patribus 588;—ex ratione 589.

Alphonsus M.ª de Ligorio non admisit fidem ecclesiasticam infallibilem a fide divina realiter distinctam 442.

Amare Deum amore concupiscentiae non est uti Deo 1036;—amare Deum propter seipsum multipliciter sumi solet 1128.

Ambitio et appetitus gloriae vanae 1586.

Americanismus quid sit 209.

Amicitia hominis cum Deo habetur per habitum caritatis 1140;—an caritas habeat rationem amicitiae etiam respectu proximorum 1143;— affirmativa sententia praeferenda 1144;—idem dicendum de amore caritatis quo iusti diligunt peccato-

res 1145;—nullus potest esse habitus naturalis amicitiae inter Deum et hominem 1146;—contradicit Ripalda 1147;—num sit amicitia supernaturalis cum proximo, quae non sit caritas theologica 1148; sententia Ripaldae 1149;—communiter negatur 1151;—amicitiae propria quinque solent adsignari 1229;—amicitia seu affabilitas 1545.
Amicus primarius et secundarius 1203.
Amissio gratiae et caritatis 138 sqq.; —amissio virtutum 142 sqq.;— amissio fidei et spei 146.
Amor concupiscentiae tripliciter esse potest 941;—erga Deum 985;—amor concupiscentiae, desiderium et spes ad eandem pertinent virtutem 988; —caritas et spes attingunt sane Deum sub ratione formali ultimi finis, modo tamen valde diverso 989;—amor concupiscentiae ad iustificationem necessarius 834;—est honestus 1027; — amor simplicis complacentiae non pertinet ad spem 1011;—amor concupiscentiae obiective relatus est ad Deum, ultimum finem 1031;—nec excludit amorem benevolentiae 1032;—amor verus se contentus est 1033;—amor proprius ordinatus est licitus 1034.
Analysis fidei 567;—in reddenda ratione fidei accurate vitandus est circulus vitiosus 568;—fides dispositive sumpta resolvitur in motiva credibilitatis 569;—affective sumpta, in honestatem obiectivam propter quam voluntas imperat assensum 570;—creditive sumpta, in auctoritatem Dei revelantis, seu in primam Veritatem non visam 572;—directive sumpta, in auctoritatem Ecclesiae infallibilem 573;—analysis actus spei 939 sqq.
Analogia inter vitam naturalem et supernaturalem 25.
Animae in purgatorio retentae retinent fidem et spem 173.
Anthropomorphistica idea Dei deponenda 868.
Apostoli clauserunt depositum revelationis catholicae 318 sqq.;—Apostolorum fides 359; — ex testimonio Christi 360; — definitionem fidei (Hebr. 11, 1) ab Apostolo datam dupliciter exponit Suarez 776;—alia eiusdem definitionis expositio 832; —verba Apostoli Rom. 10, 17 sq. et Act. 14, 16 declarantur 811;—Apostoli, B. Virgo, prophetae habuerunt fidem theologicam non ex evidentia, sed cum evidentia revelationis 773.
Apostasia quid sit 870.
Apparens revelatio et non vera, num sufficiat ad fidem supernaturalem 655;—an possit ita proponi revelatio falsa, ut quis possit aut etiam teneatur velle credere eam 370;— an, supposita tali propositione, revelationis falsae assensus qui exinde eliceretur, esset assensus fidei infusae 656.
Appetitus inferior quo pacto possit dici capax virtutis 12;—appetitus sensitivus non est subiectum actuum supernaturalium 75.
Approbatio ordinum religiosorum 256; —an in ea sit infallibilis Romanus Pontifex 256;—approbatio a Romano Pontifice in forma communi et in forma specifica 455.
Arduitas obiecti spei in quo consistat 942;—huic arduitati respondet in actu spei quaedam animi erectio 943;—arduitas non est obiectum formale spei 983;—nec ratio motiva illud amplectendi 1006 sq.
Arriaga quid doceat circa veritatem implicite contentam in formaliter revelata 237.
Ars ut habitus 8.
Articulus fidei quid sit 295;—articuli amplectuntur omnia per se credibilia 296;—symbolum apostolicum dividi solebat in duodecim articulos 296 Not.;—substantiales 304;—numquam creverunt 309;—necessarii et non necessarii 408;—principales 309; —pauci sunt explicite credendi 388;—discrimen inter articulos et propositiones fidei 388;—articuli fidei sunt evidenter credibiles, non vero evidenter possibiles 404;—articulus falsus non creditur propter idem motivum propter quod creditur articulus verus 71;—iuxta Suarez nec potest proponi eo modo quo necesse est proponere articulum verum ut credatur 370.
Artifex, licet scienter et volenter operetur aliquando contra regulas artis, non amittit artem; non vero sic fidelis, qui per unum actum contra regulam vivam fidei amittit fidem 733.
Assensus fidei naturalis et falsus potest esse ex voluntate supernaturali 72;—assensus ex evidentia testimonii 213;—ex auctoritate testificantis 214;—assensus internus debetur

Ecclesiae docenti 434 sqq.;—exhibendus factis dogmaticis 430 sq. Not. 435;—assensus debitus fallibili Ecclesiae magisterio 438 Not.;—assensus immediatus potest dari circa aliquam veritatem quae non est nota per se 554;—assensus fidei resolvitur in deitatem tamquam in ultimam rationem essendi, non assentiendi 485;—non est discursivus 558-564;—assensus fidei non est conclusio ex duabus praemissis 561;—duplex assensus in obiectum revelatum est distinguendus, ex evidentia nempe revelationis et ex imperio voluntatis 602;—assensus fidei est liber quoad exercitium et quoad specificationem 601;—nec obstat quod intellectus sit potentia necessaria 602;—assensum fidei esse intrinsece certum constat ex Scriptura 612;—ex Patribus 613;—ex ratione 614;—assensus fidei non est firmus sola firmitate adhaesionis extrinseca et denominative a voluntate firmiter imperante, sed est in se firmissimus adhaesione sibi intrinseca 634;—excludit a seipso omnem dubitationem 639;—est radicaliter magis certus quam quodvis principium lumine naturae notum 647;—iuxta Suarez, assensus fidei propter auctoritatem Dei revelantis non visam nequit esse naturalis 651;—assensus fundatus in cognitione hominis, utcumque evidenti, nequit esse firmior quacumque alia cognitione, etiam angelica, sicut est fides 756;—assensus fidei ferri nequit in revelationem mere existimatam 660;—assensus ille est simpliciter certior qui magis excludit formidinem a seipso, non praecise a subiecto 663;—an assensus propheticus sit certior assensu fidei 625;—assensus fidei est positive obscurus 737;—potest tamen componi cum evidentia tum revelationis 758 sqq.;—tum etiam rei revelatae 764;—essentialiter excludit visionem a seipso, non autem ab intellectu credentis 779.

Assistentia Spiritus Sancti in Ecclesia aliquid definiente 463.

Athanasianum symbolum aliqua continet, quorum fides explicita non est absolute necessaria ad salutem 860.

Attentio in oratione qualis esse debeat 1414.

Attributionis obiectum in fide quodnam sit 228 sq.

Auctoritas Dei revelantis, licet possit movere ad assensum fidei naturalem 61 sqq.;—de facto tamen non nisi ad supernaturalem movet 70;—auctoritas Ecclesiae divina et humana 415;—auctoritas infallibilis Ecclesiae est necessaria 418;—auctoritas Ecclesiae docentis sub assistentia Spiritus Sancti et auctoritas Dei quomodo differant inter se 454;—auctoritas in docendo et in praecipiendo 455;—auctoritas Dei est obiectum formale fidei 470;—consistens non in deitate 472;—sed in sapientia et veracitate 474;—et quidem in his solis 477;—auctoritas sola non sufficit ad obiectum formale fidei 507;—auctoritas Dei et revelatio quomodo attingantur in ipso actu fidei 518;—numerantur sex sententiae 519 sqq.;—quid sit attingi ut *quod* et ut *quo* 520;—credere ex testimonio qua tali et credere ex evidentia testimonii 521;—multiplex discrimen inter utrumque 522;—auctoritas Dei revelantis affirmatur in ipso actu fidei non propter aliud, nec propter se tamquam motivum, sed mere in se tamquam terminus immediatus affirmationis 535;—in processu ex parte voluntatis immediate pervenitur ad aliquod bonum 536;—in processu ex parte intellectus non possumus pervenire ad aliquam rationem evidentem 537;—intellectus veritati aliunde notae potest sine influxu alicuius rationis obiectivae assentiri ex solo imperio voluntatis 538;—auctoritas Dei revelantis si affirmaretur in fide propter aliud, fides non resolveretur in aliquid divinum 550;—auctoritatis via sequenda est in fidei inquisitione 918;—auctoritas est quidem bonum superioris, sed per se ordinata in bonum subditi 1534.

Augmentum iustitiae petit Ecclesia petendo augmentum fidei, spei, caritatis 30;—augmentum virtutis ex parte obiecti, subiecti, virtutis 114;—hoc ultimum est intrinsecum 115;—quomodo fiat intensivum augmentum 117 Not.

Augustinus S. de exsistentia virtutum moralium 35;—de tempore infusionis virtutum 46;—de praestantia caritatis 140;—de incremento fidei 311;—de incohationibus fidei 815;—de necessitate fidei in Christum 839;—quam necessitatem ipsa ratio per-

suadere videtur 840;—de honestate amoris concupiscentiae 1028 sq.;—de diligendo Deo 1226;—de abstinentia 1604.
Aureolus tribuebat naturae totam virtutem agendi, habitu autem solam dispositionem potentiae activae 203;—refutatur 206.
Auxilium ratio et fides sibi mutuo praestant 929 sqq.;—auxilium divinum esse fundamentum spei potest intellegi saltem tripliciter 992 sqq.
Aversio a Deo non est in peccato veniali 133.

B

Baptismus habet efficaciam infundendi virtutes 43;—valide baptizatus, etsi non iustificetur, est fidelis 50;—triplex baptismus: fluminis, flaminis, sanguinis 1583;—baptismo fluminis aequiparandum est martyrium quoad remissionem peccatorum 1584.
Basilius S. de progressu dogmatico 347.
Beatificatio et canonizatio Sanctorum in quo differant inter se 249.
Beatitudo formalis est ultimus finis *quo* 977.
Bellarminus B. de efficacia martyrii 1584.
Benedictus XIV de canonizatione Sanctorum 248.
Benefacere paenitenti est maius beneficium relative, quam benefacere innocenti 1542.
Beneficentia quid sit 1284;—beneficii aestimatio undenam sit desumenda 1542.
Bernardus S. de quatuor gradibus amoris 1077.
Blasphema propositio 885.
Bonitas Dei absoluta est motivum perfectae caritatis 836.
Bonum virtutis moralis consistit in medio 89 sqq.;—non autem bonum virtutis theologicae 94 sqq.;—bonum est obiectum intellectus non prout est a parte rei, sed prout est in intellectu 680;—bona naturalia possunt conducere ad beatitudinem indirecte et per accidens 979.
Bossuet et Fenelon circa quietismum 1062.

C

Caietanus existimabat, ex habitu bono posse procedere actum moraliter malum in peccatore, non autem in iusto 7.
Canonizatio Sanctorum duplicis generis 248;—differt a beatificatione 249;—ius canonizandi convenit Ecclesiae 250;—infallibilitas eius in Sanctis canonizandis 251;—primus Sanctus canonizatus 252;—canonizatos esse in caelo fide divina credendum est 253.
Captivatus intellectus credentis 607.
Cardinales virtutes sunt quatuor 9;—cur ita vocentur 9 et 1293 sq.;—sanant quatuor vulnera naturae 1295.
Caritas est virtus stricte talis 26;—amittitur amissa gratia sanctificante 138 sqq.;—non conectitur metaphysice cum virtutibus moralibus 142;—est radix virtutum 145;—eius praestantia ex S. Augustino 140;—remanet in beatis 170;—non autem fides et spes 171;—omnes hae manent in animabus purgatorii 173;—nulla in damnatis 174;—caritas perfecta potest esse cum peccato veniali 374;—non potest elici cum sola fide late dicta 819;—caritas et spes attingunt Deum sub ratione ultimi finis, modo tamen diverso 989;—caritatis praeconium 1117 sq.;—sumitur diversimode 1119 sq.;—quamvis omnis caritas sit amor, non omnis amor est caritas 1121;—etiam si sit in voluntate 1122;—neque omnis benevolentia rationalis 1123;—amor caritatis est insuper amor amicitiae 1124;—caritatis definitio 1125;—quomodo servetur quoad substantiam praeceptum caritatis 1126;—caritas nascatur necesse est ex toto corde 1128;—et debet adhaerere Deo super omnia 1130;—
Caritatis habitualis definitio 1131;—habitus caritatis qui est in via, idem remanet in patria 1132;—obiectum enim formali idem est 1133;—contrariae rationes solvuntur 1134 sq.;—probabilius habitus caritatis non est maior in patria quam in via 1136;—in aliquo viatore potest esse maior quam in aliquo comprehensore 1137;—caritas patriae ratione status est perfectior 1138;—habitus caritatis est vera hominis cum Deo amicitia 1140;—an caritas habeat

rationem amicitiae etiam respectu proximorum 1143;—nullus esse potest habitus naturalis amicitiae Deum inter et hominem 1146;—caritatis perfectio ex parte obiecti et subiecti, in via et in patria 1125;—
Caritatis obiectum formale est bonitas Dei absoluta 1170 sqq.;—diligere Deum ex toto corde etc. plures potest habere sensus 1174; — etiam quaevis perfectio divina seorsim considerata potest esse obiectum formale caritatis 1180;—erravit Vincentius Bolgenius circa obiectum formale caritatis 1184;—bonitas Dei absoluta, quae est obiectum formale caritatis, non ita est intellegenda ut sola contineat illa attributa quae nullam dicunt relationem ad creaturas 1188;—S. Thomas frequenter affirmat motivum formale caritatis esse Deum inquantum est obiectum beatitudinis 1193;—eius interpretatio 1194 sq.;—radix ontologica amoris 1201;—obiectum materiale caritatis directum et indirectum 1208;—caritas fundatur in communicatione beatitudinis 1209;—creatura rationalis intellegitur tribus modis nexa cum bonitate divina 1210;—quo titulo diligantur proximi 1211;—obiectum primarium est Deus 1213;—secundarium, nos ipsi et proximus noster 1214;—proximus potest diligi propter bonitatem Dei, non vero adorari propter excellentiam Dei 1223;—quid veniat nomine proximorum 1225;—caritas ipsa per caritatem amatur 1227; — quomodo possint amari ex caritate creaturae irrationales et corpus humanum 1227; — num peccatores diligant seipsos 1228;—quinque assignari solent amicitiae propria 1229.
Caritatis regula in ordine amoris servando 1231 sq.;—ordo caritatis oportet ut remaneat etiam in patria 1233;—idem ordo postulat ut diligamus Deum prae omnibus obiective et appretiative 1235; — non vero intensive 1237; — sententia contraria minus probanda 1238 sqq.;—actus caritatis, quo diligitur Deus, potest esse minus intensus quam actus caritatis quo diligitur proximus 1242;—nec obstat quod ratio diligendi proximos sit Deus 1244;—nosmetipsos debemus diligere magis quam proximos 1246;—proximos, plus minusve secundum mensuram diversae perfectionis ipsorumque nobiscum coniunctionis 1248;—caritas est fide perfectior 1252;—omnium virtutum praestantissima 1253;—non solum moraliter, sed etiam physice 1256;—virtutes sine caritate sunt acephalae et mortuae 1261;—an et quomodo caritas sit forma ceterarum virtutum 1263 sq.;—triplex est ratio appellandi caritatem formam virtutum 1267;—quae facile reducitur ad unam 1268;—in quo consistat ordinatio actuum in finem ultimum, ut actus sit meritorius vitae aeternae 1269;—homo debet elicere aliquando actum caritatis 1270;—caritas est radix omnis meriti 1272;—quo sensu dicat S. Thomas, actus aliarum virtutum imperari a caritate 1273;—caritas aliquo vero sensu est forma omnium virtutum 1276.
Carthusiani sententia de diminutione gratiae et virtutum per peccata venialia 131.
Castitas et pudicitia 1602;—quomodo distinguantur 1607;—castitas coniugalis, vidualis, virginalis 1606.
Catechismus romanus de virtutibus 27.
Catholicus qui culpabiliter negat unum dogma sufficienter propositum, non potest credere alia per fidem divinam 713 sqq.
Causa virtutum qualis sit 104;—causa efficiens physica virtutum supernaturalium est unus Deus 105;—causalitas actuum in augmentum virtutum qualis sit 120;—causae evolutionis dogmatum 351 et 358.
Cautio ut pars prudentiae 1327.
Censura quid et quotuplex 873;—quomodo dividatur 874; — propositio haeretica 875;—erronea 876;—sapiens haeresim 877;—proxima haeresi 878;—schismatica 879;—seditiosa 880;—male sonans 881;—temeraria 882;—scandalosa 883;—piarum aurium offensiva 884;—blasphema 885;—simplicium mentium seductiva 886.
Certitudo moralis lata, quamvis non sufficiat ad assensum fidei, sufficit ad cultum praebendum 262;—certitudo revelationis qualis requiratur ad credendum 362 et 367;—certitudo revelationis absoluta et respectiva 368;—rudibus sufficit respectiva 369 sqq.;—sententia suareziana hac de re a Lugone merito impugnatur 370;—certitudo respectiva ex parte

subiecti et ex parte motivi considerata 379;—non se habet aeque ad articulum verum et falsum 380; — quid dicendum de certitudine respectiva quam multi haeretici habent de sua religione 381;—certitudo respectiva non fundatur in ignorantia tamquam in motivo 382;—certitudo propria actus fidei non proportionatur rationibus quae induxerunt in intellectum obiectum formale fidei 539;—certitudo assensus fidei est maior quam certitudo assensus quo admittimus praeambula ad fidem 552;—certitudo obiectiva et subiectiva 608;—indubitabilitatis et infallibilitatis 609;—triplex elementum certitudinis quomodo inveniatur in fide 610;—certitudo infallibilitatis in fide 611;—indubitabilitatis 615; —fides est certior qualibet cognitione naturali 618;—an sit certior visione beatifica 624;—et assensu prophetico 625;—et donis Spiritus S. 626;—et scientia infusa 627;—et scientia metaphysica 628;—excessus certitudinis fidei qualis sit 631 sq.; —in quo stet excessus certitudinis quoad adhaesionem 638;—aliqui putarunt actum fidei quoad se esse quidem certiorem scientia naturali, non vero quoad nos 618;—certitudo infallibilitatis fidei non potest a nobis cognosci sicut cognoscitur certitudo infallibilitatis scientiae 637;—certitudo fidei quo sensu dicatur media inter scientiam et opinionem 645;—certitudo infallibilitatis est maior minorve secundum elementum positivum non negativum 646; —spes, cum sit in voluntate, dicitur certa denominative 1039;—certitudo spei 1040;—duplex promissio circa obiectum spei materiale 1041;—non obstante timore se habente ex parte nostra, spes est simpliciter certa 1043;—qua ratione certitudo spei differat a certitudine fidei 1044;—doctrina protestantium de spe theologica 1044 sq.

Christum esse in hac numero hostia possumus credere condicionate 377 et 767;—hostia autem absolute est adoranda 378;—declarantur verba Christi: *quia vidisti me, Thoma, credidisti* 778;—Christus est advocatus noster dupliciter 1419.

Ciceronem conceptum fuisse in peccato creditur fide divina 238 et 240.

Circumspectio ut pars prudentiae 1327.

Clemens V de numero et infusione virtutum 22.

Clementiae opponuntur crudelitas et nimia lenitas 1613.

Cognitio bonitatis non movet voluntatem ad actum caritatis ut ratio cognita 506;—cognitio obiecti formalis non est causa, sed mera condicio ad fidem 563;—cognitio de Deo oportet ut sit per fidem 826;—cognitionis ordo duplex 899;—cognitio rei amatae potest esse aliquando obiectum partiale amoris 964 et 977.

Conceptus veri Dei 833.

Concilium Viennense de efficacia baptismi infundendi virtutes etiam parvulis 43 sq.

Conclusio deducta vi significationis vel vi conexionis 268;—per discursum analyticum 269 sq.;—conclusio deducta ex una praemissa de fide ab eaque realiter distincta, an sit de fide 285;—theologorum sententiae 285 sqq.;—non est de fide 290;—quia non est dicta a Deo 291;—quia non potest credi propter solum testimonium Dei 292;—nec est paritas cum identice contentis in formaliter revelato 293.

Concupiscentiae amor est moraliter necessarius ad iustificationem 834;—potest esse triplex 941;—est honestus 1027.

Concupiscibile et irascibile sunt capaces habituum 4;—possunt spectari dupliciter 952.

Conexio gratiae et caritatis 139 sq.;—conexio inter caritatem et virtutes morales infusas non est essentialis 142;—conexio virtutum mediante prudentia 144;—de conexione virtutum cum gratia quadruplex sententia 151 sq.;—conexio virtutum 166.

Confirmatio Pontificis in forma communi et in forma specifica 455.

Conscientiae libertas multiplex 904;—reicienda 905 sqq.

Constantia in fide suscepta 681;—dubitatio methodica et realis 685;—rationes dubitandi 685; — errores 687;—exponitur doctrina Hermesii 688;—documenta Ecclesiae 689;—notanda circa haec documenta 693; —Ecclesia non loquitur in sensu obiectivo tantum, sed etiam subiectivo 695;—ergo numquam catholicus potest habere iustam rationem, etiam subiective sumptam, mutandi religionem 695 sqq.;—quod si fa-

ciat, semper peccavit 697;—non ergo est par condicio hominis infidelis vel haeretici 698;—nec favet adversariis nostris quod primitivum schema Concilii Vaticani mutatum fuerit 696;—catholicus qui pertinaciter negat aut positive dubitat de sua fide, incurrit in haeresim 700;—concedendum tamen videtur posse contingere ut aliqua defectio ab Ecclesia catholica non sit haeresis formalis 701;—catholicus obligatur ad fidem susceptam continuo servandam 703;—patet ex Scriptura 703;—ex Patribus 704;—ex ratione 705;—unde numquam potest habere rationem sufficientem ab ea deficiendi 706;—ne quidem rationem subiectivam 707;—si tamen excipias aliquos casus speciales 701;—non itaque est par condicio fidelium atque eorum qui falsam religionem sectantur 708;—constantia et longanimitas ad patientiam refferri possunt 1592.

Contemptus praecepti multiplex esse potest 1538.

Continentia sumitur varie 1611.

Cornelii fides 46;—an habuerit eam antequam instrueretur a S. Petro 814;—sententia S. Gregorii circa fidem Cornelii 815.

Correctio fraterna 1286 sq.

Corruptio virtutum 131.

Credentis intellectus tenetur terminis non propriis sed alienis, ideo non est quietatus 639.

Credentitas negative et positive sumpta 386;—credentitas religionis christianae ex iure naturae 399;—ex iure divino 400.

Credere et tenere in sensu ecclesiastico quomodo differant 458; — credere mysterium Smae. Trinitatis non est medium absolute necessarium 857;—credere explicite in Christum est medium necessarium *per se,* non tamen absolute et in omni casu 858;—explicantur Patres qui specie tenus contradicere videntur 859;—credere in Christum est magis necessarium, non necessitate medii sed praecepti, in novo quam in vetere Testamento 863;—credere Christum ut mediatorem non fuit medium necessarium in vetere Testamento 852;—nec quidem in novo videtur absolute necessaria fides explicita in Christum ut mediatorem 853;—non ad iustificationem 854 sq.;—nec ad glorificationem 856.

Credibile quid 384;—credibilitas absolute et respective considerata 385;—credibilitatis iudicium iuxta Pater Rousselot 371 sqq.;—credibilitatem religionis christianae negant qui motiva credibilitatis non capiunt 406;—credibilitatis iudicium speculativum et practicum 577;—praerequiritur ad fidem 578;—debet esse intrinsece supernaturale 579;—probatur hoc de iudicio practico 580;—etiam de speculativo 581;—nec obstat quod iudicium credibilitatis speculativum possit ab intellectu hominis sapientis obtineri per discursum mere naturalem 582.

Criterium ultimum certitudinis qualis et quomodo sit evidentia 641.

Crudelitas et saevitia quatenus opponuntur vindicationi 1548.

Culpae veniali non proportionatur ulla privatio gratiae et caritatis 135.

Cultus religiosus potest tribui hostiae probabiliter consecratae 262.

Curiositas quid sit 1622.

D

Daemonum fides est naturalis, orta ex evidentia revelationis 591;—in multis differt a fide nostra 772.

Damnati in inferno nullam retinent virtutem infusam 174;—nec moralem 175;—propria damnatio absolute nemini revelatur 1115;—Pius IX damnavit independentiam rationis 933 sq.

Debitum duplex, morale scilicet et legale 1375;—in morali duplex distinguitur gradus 1375.

Definitio habitus 1;—virtutis 5 sq.;—virtutis per se infusae 87;—fidei 212. 776. 826;—definitio dogmatis ab Ecclesia facta non est nova revelatio 286;—est ordinarie necessaria ad credendum 416;—non tamen absolute necessaria 421;—quandoque est purificatio condicionis alicuius propositionis universalis condicionate revelatae 462;—definitiones Ecclesiae, per supremum eius magisterium datae, sunt rariores quam quod communiter existimatur 453 Not.

Deitas non est obiectum formale fidei 472;—excludit omnem errorem et mendacium non formaliter sed radicaliter 484;—locutioni divinae tribuit auctoritatem solum radicaliter 486.

Delectationes spirituales et corporales 1595.
Depositum revelationis divinae clausum fuit ab Apostolis 318 sqq.
Desiderium beatitudinis cum fiducia est spes 985.
Desperatio quomodo opponatur spei 159;—desperatio et infidelitas excludunt spem et fidem 161 sqq.;—quid proprie sit desperatio 1101;—natura eius 1102 sq.;—homo tripliciter potest deficere a prosecutione alicuius boni 1103;—in quo actu consistat desperatio 1104;—quale iudicium praerequiratur ad actum desperationis 1105;—desperatio est magnum peccatum 1106;—infidelitas et odium Dei sunt maiora 1107.
Deus nequit movere facultates ad actum nisi sub triplici ratione formali 32;—ipse solus est causa efficiens virtutum supernaturalium 105;—infidelibus non concedit auxilium gratiae ad amandum Deum super omnia 68;—auctoritas Dei in quo differat ab auctoritate Ecclesiae 454;—Deus mentiri non potest 658;—pro Deo idem esset mentiri ac dicere falsum 651. 653. 659;—nequit uti restrictione mentali 665;—utique restrictione late dicta 666;—de facto numquam mentitus est 654;—nequit patrare miraculum ex propria intentione confirmandi doctrinam falsam 669;—an ex intentione ministri 670;—num possit infundere nobis actum vel habitum erroneum 673;—decepit aliquando pseudoprophetas non positive sed negative 674;—potest praecipere mendacium inquantum per iudicium erroneum apparet esse bonum 676;—plura revelavit quae ex creaturis certo cognosci ac demonstrari possunt 734;—providentia Dei in vocandis infidelibus ad fidem 819;—cognitio de Deo debet esse per fidem 826;—Deus ut exsistens ac remunerator credendus 822 sq.;—diverse ab auctoribus hoc exponitur 823 sq.;—sensus quaestionis multis modis proponi potest 825;—Dei veri conceptus 833;—Dei providentia erga infideles 867 sqq.;—documenta Pii IX hac de re 867 Not.;—quotuplici sensu Deus dicatur Pater noster 1430.
Devotio 1507;—in quo consistat 1508;—dividitur in substantialem et accidentalem 1509;—undenam nascatur 1510.
Discerniculum experimentale quod Esfortia, Esparza, Perez admiserunt pro rudibus 369;—tripliciter sumi potest 383.
Dilectio Dei supernaturalis super omnia nequit haberi sine fide stricta 828 sq.;—diligere Deum ex toto corde, ex tota anima, ex tota mente, plures potest habere sensus 1174;—quid sit diligere Deum obiective, appretiative, intensive 1231.
Dionysii carthusiani sententia de diminutione gratiae et virtutum per peccata venialia 131.
Discrimina inter virtutes infusas et acquisitas 18.
Discursus formalis et virtualis 558;—discursus in actu fidei potest concipi dupliciter 559;—sunt qui admittant discursum formalem in fide 560; — in nostra sententia haec quaestio locum non habet 560.
Dispositio dupliciter differt ab habitu 2 et 166;—dispositio perfecta et imperfecta 3;—dispositio perfecti ad optimum 3;—dispositio perfecti ad optimum dicitur virtus 81;—ideo fides naturalis non est virtus 82;—utique vero fides theologica 83; —qualis sit dispositio hominis fidelis ad negandas etiam veritates evidentes pro retinenda fide 634.
Dissensio vera inter fidem et rationem dari non potest 923;—utique apparens 928;—
Dissensus ab articulo fidei dupliciter contingere potest 711;—dissensus haereticalis circa unum articulum corrumpit habitum fidei, quamvis habitus moralis acquisitus non corrumpatur per unum actum contrarium 729.
Distinctio habituum 76;—non necessario distinguuntur secundum obiecta 77;—distinctio fidei ab scientia 895 sqq.
Divisio virtutis in perfectam et imperfectam sumi potest tripliciter 166.
Docilitas ut pars prudentiae 1324.
Doctrina falsa an possit confirmari per verum miraculum 668.
Dogma catholicum progreditur secundum quid 328;—dogmatis evolutio secundum guentherianos 224 sqq.;—rationalistas 330 sqq.;—modernistas 333 sqq.; — catholicos 341 sqq.; — dogmaticus progressus illustratur similitudinibus 348 sq.;—plures sunt causae huius progressus 351 et 358;

—facta dogmatica quaenam dicantur 243;—duplicis sunt generis 244;—sunt implicite revelata 245 sq.;—plura sunt ab Ecclesia definita ut divinitus revelata 246; — dogmata religionis christianae sunt evidenter credibilia, non vero evidenter possibilia 404.
Dominium Dei non est obiectum formale fidei 465.
Dona permanentia sunt fides, spes, caritas 24;—donum aestimatur tum ex quantitate, tum ex gratuitate 1542.
Dubium voluntarium expellit fidem 157;—dubitatio contra fidem non est in ipso actu fidei, sed in fideli, et quidem involuntarie tantum 639;—dubium deliberatum magis excludit fides, quam scientia 645;—dubium voluntarium in fide iuxta scholam hermesianam 687 sqq.;—illicita est in materia fidei dubitatio realis, qua usus fuit Hermes 688;—dubitationis methodicae definitio 688 Not.
Dulia quid sit 1530.
Durandi sententia de certitudine fidei 611;—et de natura fidei qua haereticus credit dogmata vera 724.

E

Ecclesia definivit de fide tenenda plura facta dogmatica 246;—habet ius canonizandi Sanctos 250;—in hoc est infallibilis 251;—prima canonizatio formalis 252;—Ecclesia hodierna nihil credit quod non crediderit aliquo modo Ecclesia antiqua 344;—Ecclesiae magisterium ordinarie est medium necessarium ad actum fidei 416;—non tamen absolute necessarium 421;—infallibilitas Ecclesiae est nobis necessaria 418;—Ecclesia est regula viva infallibilis fidei nostrae 426;—non semper utitur auctoritate sua infallibili 427;—utitur ea in duplici casu 427;—non coarctatur ad solas veritates formaliter revelatas 428; — Ecclesiae docenti debetur assensus in rebus fidei et morum 434;—in his quoque quae fidei morumque dogmata non attingunt 436;—magisterio fallibili Ecclesiae qualis assensus debeatur 438 Not.;—Ecclesia obiectum proprium fidei, quae ecclesiastica dicitur, fide divina tenendum saepe definivit 448;—raro utitur suprema sua ac infallibili docendi auctoritate 453 Not.;—quo differant haec auctoritas et auctoritas Dei 454;—Ecclesia nihil definit quod aliquo modo non sit revelatum 461 et 463;—Ecclesiae definitio aliquando est purificatio condicionis alicuius propositionis universalis condicionate revelatae 462;—fides formaliter sumpta nequit resolvi in auctoritatem Ecclesiae 574.
Ecclesiastica fides 429;—iansenistarum doctrina 430;—nulla datur fides ecclesiastica absolute infallibilis a fide divina realiter distincta 439 sqq.
Effectus peccati originalis in natura 1295;—curantur per virtutes cardinales 1296.
Efficacia martyrii quoad infantes 1575;—quoad adultos triplex datur sententia 1576 sqq.;—probatur ex Scriptura 1578;—ex Patribus 1579;—ex Theologis 1583;—ex praxi Ecclesiae 1585.
Eleemosyna 1285.
Elementum formale et materiale habitus 184 Not.
Epicheia 1368.
Erronea propositio 876.
Error speculativus et practicus, an possit infundi a Deo 673;—errores circa necessitatem fidei 782.
Evidentia rei attestatae et in attestante, mediata et immediata 389;—an veritas religionis christianae sit evidens 390;—controvertitur 391; — probabilior videtur sententia negativa 392;—probatur 401;—evidentia credibilitatis non oritur ex actu fidei, sed ex motivis credibilitatis 405;—difficultates solvuntur negative 405;—evidentia veritatis non sequitur ex evidentia credibilitatis 410 sq.;—evidentia qualis et quomodo sit ultimum motivum certitudinis 641; — evidentia quatenus excludat fidem 746 sqq.;—opiniones variae 753;—communis est sententia, fidem non posse esse ex evidentia 753;—evidentia rei attestatae et evidentia in attestante 750;—fides potest consistere cum evidentia, quamvis nequeat esse ex evidentia 751;—aliqui putarunt fidem posse quidem consistere cum evidentia rei attestatae, non autem cum evidentia rei in attestante 750 sqq.;—sententia Lugonis de hac re 752;—evidentia revelationis potest componi cum fide 758;—exponitur argumentum adversariorum et de-

claratur inefficacia eius 759 sqq.;—evidentia rei attestatae componi potest cum actu fidei 764;—posita evidentia sive revelationis sive rei revelatae, sequitur necessario assensus naturalis, non vero supernaturalis fidei 774;—unde fides remanet libera et meritoria 775.

Evolutio dogmatis secundum quid 323;—diversi errores 324 sqq.;—doctrina vera 341 sqq.;—evolutio dogmatum illustratur comparationibus 348 sq.;—causae evolutionis 351 et 358;—evolutio dogmatis per viam intellectivam 352;—et quasi affectivam 355; — evolutio dogmatum secundum triplex stadium 357.

Excellentia fidei 221; — et caritatis 1252.

Excessus certitudinis quoad infallibilitatem actus fidei supra cognitiones physice aut moraliter certas, est excessus formalis et intensivus 631;—supra cognitiones metaphysice certas est solum radicalis 632;—excessus certitudinis quoad adhaesionem in quo stet 633.

Exercitio virtutis infusae generatur habitus naturalis 199.

Explicita et implicita revelatio 235;—quid sit credere explicite 386.

Exsistentia virtutum theologicarum probatur ex analogia cum natura 25;—exsistentia virtutum moralium 33;— constat ex Scriptura 34;—ex Patribus 35;—ex sensu Ecclesiae 36;—ex ratione 37;—exsistentia Dei potest credi ex motivo divinae revelationis 508;—exsistentia Dei necessario credenda quomodo intellegatur iuxta thomistas 822; — iuxta Suarez, Lugo et alios 823; — iuxta sententiam probabiliorem 824; — sensus quaestionis multis modis proponi potest 825.

Eubulia 1331;—quaeritur, an eubulia, synesis, gnome, sint tres habitus a prudentia realiter distincti 1332;—praeferenda negativa sententia 1333 sq.

Eutrapelia 1624.

F

Facilitas iterandi actus supernaturales oritur ex habitu naturali 78;—facilitas intrinseca et extrinseca respectu facultatis 178;—potest oriri ex multiplici capite 179; — facilitas agendi orta ex gratia 181;—et ex habitu 182;—non ex virtute infusa 183;—facilitas agendi supernaturaliter oritur ex habitu naturali 186;—non ex habitu infuso, facto intensiori 187;—nec ex habitu acquisito supernaturali 188;—nec ex sola remotione impedimentorum 189;—sed ex habitu 191;—naturali 192;—ex actibus supernaturalibus producto 195.

Facta dogmatica 243;—duplicis generis 244;—sunt a Deo implicite revelata 245;—factum revelationis apparet affirmabile propter se postquam notum est ex motivis credibilitatis 566.

Falsa doctrina non potest confirmari per miraculum verum 668;—falsum Deus dicere nequit quin mentiatur 653.

Fenelon et Bossuet circa quietismum 1062;—Fenelonii exemplum submissionis 1062.

Fervor potest accipi dupliciter 136.

Fidelis ita et actu dispositus ut potius negaret veritatem etiam metaphysice evidentem, quam veritatem divinitus revelatam 649;—nec ex dictis sequitur, fidelem esse paratum ad negandam aliquam veritatem prae seipsa sub eodem respectu 650;—fideles non sunt certi de sua praedestinatione 155.

Fidelitas promissiva et exsecutiva 478;—non est obiectum formale fidei 479 sqq.;—fidelitas et omnipotentia Dei adducuntur ut motivum movens non ad assensum fidei, sed ad praevium credulitatis affectum 493;—fidelitas Dei in promissis est obiectum formale spei 1018.

Fides naturalis non est virtus 8;—fides divina, spes, caritas sunt virtutes stricte tales 20 et 26;—dantur in via 21;—infunduntur in ipsa iustificatione 23;—sunt dona permanentia 24;—liquet ex analogia cum natura 25;—quaestio de tempore infusionis 39;—triplex sententia 40;—iuxta Suarez fides et spes infunduntur ante iustificationem 40;—probabilius infunduntur simul cum gratia iustificante 41;—non infundi ante iustificationem probatur ex efficacia baptismi 43;—ex Concilio Viennensi 44;—cur conservetur fides in peccatore 48 et 148;—fides humana non est virtus 82;—utique fides theologica 83;—fides imperfectionem in-

cludit 83;—fides divina se extendit etiam ad iudicium credibilitatis et credentitatis 88;—fides et spes quibus actibus augeatur 123;—fides tripliciter potest dici vera 148 Not.;—fides et spes saepe conservantur amissa gratia 146;—ex lege extrinseca 151;—huius ratio 153;—quadruplex sententia de conexione virtutum cum gratia 151 sq.;—fides amitti potest 155;—amittitur per peccatum infidelitatis 156; — an amittatur si non ponatur actus fidei quando urget praeceptum grave ponendi illum 158;—fides et spes amittuntur per mortale ipsis oppositum 155;—etiam per dubium voluntarium 157;—fides potest esse sine spe, non vero spes sine fide 160;—fides et spes amittuntur per peccatum infidelitatis et desperationis 161;—fides amittitur infidelitate sola 164;—fides et spes non remanent in beatis 171;—habitus spei, iuxta Suarez, remanet quoad substantiam 172.

Fides generice sumpta 211;—proprie 212;—ex evidentia testimonii 213;—ex auctoritate testificantis 214; — multiplex discrimen inter utramque 215;—fides proprie solum dicitur de fide secundo modo sumpta 215; — fides sic sumpta est observantia audientis erga loquentem 214;—non quietat intellectum 216;—fides humana, angelica, divina 217;—divina tripliciter accipi solet 218;—quaenam sit necessaria ad salutem 219; —fides formata et informis, viva et mortua 220;—simpliciter divina et divino-catholica 220; — eius praestantia 221;—notiones falsae fidei 222;—fides kantiana 223;—hegeliana et guentheriana 224;—hermesiana 225;—rationalistarum 226;—modernistarum 227;—fides Apostolorum 359 sq.;—natura fidei iuxta P. Rousselot 371 sqq.;—fides infirma 373;—quomodo distinguatur a virtutibus moralibus 375;—explicita et implicita 386;—implicita multiplex 387.

Fides ecclesiastica 429;—quaestio agitanda 430; — multiplex sententia 430;—non remanent nisi duae 431; —fides ecclesiastica ante saec. XVII fuit theologis ignota 431;—sententia Molinae 432;—fides divina, humana, ecclesiastica 433;—fides ecclesiastica absolute infallibilis nulla datur a fide divina realiter distincta 439 sqq.;—fides absolute infallibilis necesse est ut fundetur in testimonio divino 451;—fides ecclesiastica non nititur in auctoritate Ecclesiae tamquam in motivo formali 456;—a quo debeat proponi obiectum fidei 413 sq.

Fides divina habet aliquod obiectum formale 464;—quod non est dominium Dei 465;—nec lumen fidei 466; nec ratio aliqua humana 467;—sed auctoritas Dei 470;—quae consistit non in deitate 472;—sed in sapientia et veracitate 474;—et quidem in his solis 477;—fides nostra, quamvis caeca, est rationabilis 483;—resolvitur in deitatem tamquam in ultimam rationem essendi non assentiendi 485;—non est discursiva 558 sqq.;—dispositive sumpta resolvitur in motiva credibilitatis 569;—affective, in honestatem propter quam voluntas imperat assensum 570;—creditive, in auctoritatem Dei revelantis 572;—directive, in auctoritatem Ecclesiae, non tamen absolute sed secundum quid 573;—auctoritas vero Ecclesiae nullatenus potest esse id in quod resolvitur fides formaliter sumpta 574.

Fides divina est intrinsece supernaturalis 596 sqq.;—libera 604 sqq.;—certa 608 sqq.;—an sit certior visione beatifica 625;—et donis Spiritus S. 626;—et scientia infusa 627;—est certior scientia, etiamsi unus idemque actus sit fides et scientia 638;—reddit nos magis certos quam scientia, sapientia et intellectus 642;—est firmior scientia etiam in ipsa exclusione formidinis deliberatae 645;—roboratur ab scientia non intrinsece sed extrinsece 646;—fides divina est constans 681 sqq.;—sub Ecclesiae magisterio suscepta an possit inculpabiliter revocari in dubium 682;—status quaestionis 683; —agitur de fide universim sumpta 684;—rationes dubitandi 685;—viro catholico non est prohibitum in veritatem fidei magis magisque inquirere 686;—errores 687;—dubitatio ficta et realis 688;—fides divina est universalis 709 sqq.; — qui negat unum, nequit credere alios articulos fidei 713 sqq.;—liquet ex Scriptura 713;—ex Patribus 714;—ex ratione 715;—solvuntur difficultates 716 sq.;—fides, qua haereticus credit

dogmata vera, cuiusmodi sit 724;—theologorum opiniones 725;—doctrina vera 726;—habitus fidei corrumpitur per unum actum, quamvis habitus scientiae non corrumpatur per errorem circa unam alteramve conclusionem 729;—fides essentialiter est obscura 734 sqq.;—excluditur per visionem beatificam 738;—patet ex testimonio Patrum 739;—ex S. Thoma et ex ratione 740;—num de potentia Dei absoluta possit consistere cum visione Dei intuitiva 741;—fides actualis de aliquo obiecto an sit composibilis cum scientia eiusdem obiecti 743;—iure merito dicitur esse de non visis 748;—nihil creditur secundum quod videtur 749;—fides fundata in cognitione hominis nequit esse certior quavis alia cognitione, etiam angelica 756;—fides componi potest cum evidentia tum revelationis 758 sqq.;—tum etiam rei revelatae 764;—exponitur argumentum adversariorum et declaratur eius inefficacia 759 sqq.;—fidei daemonum quomodo differat a fide nostra 772;—fides essentialiter excludit visionem a seipsa, non vero ab intellectu credentis 779.

Fides est necessaria 780 sqq.;—habitualis est necessaria necessitate medii tam parvulis quam adultis 783 sqq.;—actualis est necessaria adulto peccatori necessitate medii ad iustificationem obtinendam 786 sqq.—quid vero de adulto in infantia baptizato, qui gratiam baptismatis non amisit? 793;—aliqua necessitas medii etiam pro adultis iustificatis asserenda esse videtur 794;—confirmatur ratione 795 sqq.;—non sufficit fides late dicta 803;—nec votum fidei 809;—fidei necessitas propugnata a Patribus 789 sqq.;—fides late dicta non satis est ad actum caritatis 819;—fides explicita de Deo ut remuneratore continet fidem implicitam in Christum 820;—fides de existentia Dei quid sit iuxta thomistas 822;—quid iuxta Suarez et Lugo 823;—quid iuxta probabiliorem sententiam 824; — sensus quaestionis multis modis proponi potest 825;—fides de Deo ut exsistente est necessaria necessitate medii 826;—etiam de Deo ut remuneratore 827;—supernaturali 830;—quaenam contineantur in fide de Deo ut remuneratore supernaturali 831;—fides et scientia potest haberi de uno eodemque obiecto 833;—fides de Deo ut remuneratore naturali non sufficit 837;—nec ut remuneratore per bona quidem supernaturalia, sed non aeterna 838;—fides explicita in Christum, saltem in N. T. per se est necessaria necessitate medii 839;—per accidens vero sufficit fides implicita 841;—plures sententiae 842 sqq.;—quae sententiae paulo aliter exponuntur 847; — fides et ratio sunt duo media cognoscendi 897 sqq.;—fides liberat rationem a multis erroribus; docet eam plures veritates; scientiarum progressum promovet 931.

Fiducia quae est in spe 999 sqq.

Finis hominis duplex, naturalis et supernaturalis 797.

Firmitas adhaesionis necessaria et libera 609;—in fide divina debet esse maxima 610;—firmitas adhaesionis super omnia oritur ex imperio voluntatis 637.

Foeditas peccati considerari potest dupliciter 835.

Forma virtutum est caritas 1262; — quomodo 1263 sq.;—non per aliquid intrinsecum in virtutibus receptum 1265;—triplex alia ratio 1267; — quae facile reducitur ad unam 1268.

Formale obiectum quid sit, accurate declaratur 54 sqq.

Formidinem deliberatam magis excludit fides quam scientia 645.

Formula prima, parata ad infallibilitatem Romani Pontificis definiendam, cur mutata fuerit in Vaticano 459 Not.

Formularium submissionis iansenistis propositum 430 Not.

Fortitudo diversas habet acceptiones 1547; — eius obiectum materiale 1548;—internum et externum 1549; —eius obiectum formale 1550; — praecipuum munus fortitudinis est sustinere terribilia 1551;—quando ratio dictat illa esse aggredienda 1552;—aliud munus fortitudinis est defendere ceteras virtutes 1553;—fortitudinis partes integrales et potentiales 1586;—magnanimitas 1587 —magnanimitati triplex opponitur vitium per defectum 1588.

Fraterna correctio 1286 sq.

G

Gaudium ut effectus caritatis 1279;—pax 1280;—miseratio 1281;—quae solum moraliter provenit ex caritate 1282; — beneficentia, eleemosyna, correctio fraterna 1284 sqq.
Generatio virtutum 104;—supernaturalium est a solo Deo 105;—generatio habitus ab actibus supernaturalibus secundum D. Thomam 197 sq.
Gentiles quo sensu dicantur inexcusabiles 812;—testimonio S. Augustini 813.
Gloria potest esse vana tripliciter 1588.
Gnome 1331;—an gnome, eubulia et synesis sint tres habitus a prudentia realiter distincti 1332;—negativa sententia praeferenda 1333 sq.
Gradus virtutis quales sint 117 Not.;—quatuor gradus fidei de Deo ut mediatore 313;—gradus diversi circa fidem in Christum 841.
Granderath non recte est interpretatus Vaticanum circa constantiam in fide suscepta 695;—nam catholici numquam habere possunt causam, etiam tantum subiective sumptam, dubitandi de veritate religionis 691 et 695 sqq.
Gratia est principium virtutum sicut natura est principium facultatum 45;—obex gratiae est etiam obex virtutum infusioni 50;—infidelibus non datur gratia ad amandum Deum super omnia 68;—gratia habitualis se habet ad modum naturae 107;—est capax incrementi 113;—mensura gratiae et virtutum 122 sqq.;—infunduntur in eadem mensura 125;—gratia et virtutes sunt aeque intensae 128 sqq.;—an intendantur sine fine 131;—gratiae et caritatis conexio 138 sq.;—quadruplex sententia de conexione gratiae cum virtutibus 151 sq.;—gratia actualis dat facilitatem ad agendum 181;—gratia et natura simul ac immediate influunt in actum 204;—quaenam dici debeat causa principalis 205;—gratiarum actio, oratio, postulatio, obsecratio 1407 sq.
Gratitudo distinguitur ab aliis virtutibus 1539;—debitum huius virtutis est pure morale 1540;—gratitudini opponitur ingratitudo, quae plures habet gradus 1541;—num ad gratias Deo reddendas teneatur magis innocens, quam paenitens 1542.
Gregorius M. de incremento fidei 311.
Guentheriana fides 224;—guentherianorum error de evolutione dogmatum 324 sqq.
Gula 1601.

H

Habitus, eius notio ac definitio; entitativus et operativus 2;—est dispositio perfecti ad optimum 3;—distinguitur a dispositione dupliciter 2 et 166;—habitibus utimur cum volumus 3;—subiectum habituum 4;—habitus inclinat ad unum, non tamen necessitat 3;—an requiratur habitus ad pium credulitatis affectum 32;—si detur, non attingit immediate Deum 32;—habitus naturales qui dantur per accidens 77;—habitus naturales et supernaturales non distinguuntur secundum obiecta 77;—sed tantum secundum naturam 78 sq.;—sub ratione virtutum utrumque modum distinctionis habent 80;—habitus naturalis acquisitus repetitione actuum supernaturalium non est virtus 81;—habitus vitiosus non expellitur a virtute infusa 184;—elementum materiale et formale habitus vitiosi 184 Not.;—habitus naturalis dat facilitatem agendi etiam supernaturalibus 190 et 194;—habitus per se et per accidens infusus 197;—habitus supernaturalis non causatur ab actibus supernaturalibus 197;—habitus infusus participat de ratione potentiae et habitus 202;—habitus infusus non est vitalis 207;—habitus immediate influit in actum 203;—habitus fidei expellitur a peccato infidelitatis, iuxta plures, solum moraliter 722;—iuxta alios, etiam physice 723;—habitus theologiae non est in haeretico 732;—habitus fidei ad rationem 887;—duo scopuli vitandi 888;—absurda protestantium 889;—doctrina kantiana 890;—aliorumque 891;—tres formae rationalismi 892.
Haeresis quid sit 871;—propositio sapiens haeresim 877;—haeretica pertinacia 157;—haereticorum certitudo respectiva de sua religione 381;—a multis habetur tamquam haereticus etiam ille qui tenet propositionem aliquam ab Ecclesia sub censura infra haeresim damnatum 447;—haereticus facit iniuriam Deo non

solum quando, admisso facto revelationis, negat veritatem revelatam, sed etiam quando negat factum revelationis sufficienter demonstratum 721;—qua fide credat haereticus dogmata vera 724;—diversae opiniones 725;—vera sententia 726;—assensus ergo haereticalis est naturalis 728;—haereticus non formalis sed materialis potest credere fide divina aliqua dogmata fidei 712;—haereticus retinet circa articulos, quos credit, eandem certitudinem apparentem, non realem 731;—haetica propositio 875;—haeresi proxima 878.

Harmonia inter fidem et rationem 921;—errores 921 Not.;—quomodo procedendum cum apparentes dissensiones occurrunt 922;—inter fidem et rationem nulla datur, nec dari potest, vera dissensio 923;—potest nihilominus esse apparens 928;—quomodo in his procedendum 928.

Hegeliana fides 224.

Heinrich-Gutberlet 802; — communis theologorum sententia exigit fidem strictam 803.

Hermes eiusque doctrina circa dubium voluntarium in fide 687;—eius errores circa dogmata religionis christianae 687 sqq.

Hieronymus S. de progressu dogmatum 347.

Historia dogmatum confirmat evolutionem dogmaticam 353;—historia quietismi 1061 sqq.

Homo per actus fidei et spei non disponitur ultimo ad receptionem horum habituum 49;—homo valide baptizatus, quamvis non accipiat gratiam est fidelis 50;—nequit iustificari sine fide stricta 816;—debet cognoscere finem et in eum tendere 795 sq.; — duplex finis hominis 797.

Honestas creata est obiectum formale actus naturalis et supernaturalis 69;—honestas credendi est revelata a Deo 72;—honestas desiderii et honestas erectionis animi non constituunt duas virtutes 1005;—honestas dupliciter sumi solet 1598;—quod in corpore est pulchritudo, hoc in animo est honestas 1599;—honestus est amor concupiscentiae 1027.

Hostia certo moraliter consecrata potest coli cultu debito 262;—si sit valde probabiliter consecrata, est absolute adoranda 378;—Christum esse in ea solum condicionate est credendum 377 sq.

Hugo Victoriensis quo sensu dicat certitudinem fidei esse mediam inter scientiam et opinionem 645.

Humilitas vera 1615;—eius actus 1616;—quid postulet 1617;—eius gradus 1618;—opponitur ei superbia 1619;—quae plures habet gradus 1620.

I

Iansenistarum doctrina de fide ecclesiastica 430.

Ignatius S. tradidit nobis doctrinam S. Thomae de virtute oboedientiae 1532.

Ignorantia non requiritur absolute ad peccandum 1344.

Illustratio supernaturalis tripliciter se habere potest ad fidem 383.

Imperfectio propria fidei et spei 83.

Imperium voluntatis est necessarium ad actum fidei theologicae 403.

Implicita et explicita revelatio 235;—implicita fides 386;—multis modis implicite credi potest 387;—implicita fides de Christo contenta in explicita fide de Deo supernaturaliter remuneratore 820.

Imprecationes, quae in sacris litteris leguntur, tripliciter accipi possunt 1222.

Incarnatio Verbi non fuit ante Christum sufficienter proposita ut crederetur 313;—fides de Incarnatione secundum quatuor gradus 313;—quinam fuit necessarius ante Christum 314.

Inclinatio ad iterandos actus supernaturales oritur ex habitu naturali 78;—inclinatio inhaesionis potentiae ad obiectum 179; — proclivitatis ad exercitium 179.

Incohationes fidei sunt opera bona quae ante fidem ex gratia fiunt 815.

Incontinentia 1611.

Incrementum iustitiae est incrementum fidei, spei et caritatis 30;—incrementum virtutum 111 sqq.;—incrementum gratiae et virtutum est correlativum 128 sqq.;—incrementum obiecti materialis fidei ab Adamo usque ad Apostolos 317;—fides numquam crevit quoad articulos principales 309 sqq.;—confirmatur auctoritate Patrum 311;—incrementum fidei secundum quid 323.

Independentia rationis a Pio IX damnata 933 sq.
Indifferentia intellectus ad actum fidei non est ex obscuritate obiecti materialis, nec ex inevidentia revelationis, sed ex inevidentia obiecti formalis adaequate sumpti 602.
Inexcusabiles quo sensu dicantur gentiles 812;—testimonium S. Augustini 813.
Infallibilitas Romani Pontificis in Sanctis canonizandis 251;—in approbandis ordinibus religiosis 256 sqq.;—infallibilitas Ecclesiae est necessaria 418;—et credenda non solum in genere, sed etiam in casu aliquo particulari 446;—infallibilitas Romani Pontificis iuxta Vaticanum 459;—cur mutata fuit in Vaticano prima formula infallibilitatis 459 Not.;—certitudo infallibilitatis et indubitabilitatis 609;—certitudo infallibilitatis in fide non potest cognosci certo, sicut cognoscitur certitudo infallibilitatis in scientia 637.
Infantem rite baptizatum esse iustificatum, est de fide quoad se 260.
Infidelitas negativa et positiva 156;—materialis et formalis 157;—non consistit solummodo in eo quod, admissa revelatione, non credatur Deo 157 Not.;—infidelitas et desperatio excludunt fidem et spem 161;—triplex infidelitas 709;—quaenam expellat fidem 711;—utrum expellat tantum moraliter, an etiam physice 722 sq.;—infidelibus non datur gratia ad amandum Deum super omnia 68;—infideles quo ordine veniunt ad iustificationem 819;—infideles negativi 867;—quid tenendum de eorum salute 867;—notanda circa providentiam Dei erga infideles 868.
Infusio virtutum moralium constat ex Scriptura 34;—ex Patribus 35;—ex sensu Ecclesiae 36;—ex ratione 37;—fit in ipsa iustificatione 39;—triplex sententia circa tempus infusionis fidei et spei 40;—qualis sit infusio gratiae et virtutum 122 sqq.
Ingratitudo plures habet gradus 1541.
Iniuria 1376;—peccata contra iustitiam legalem commissa non constituunt peccatum speciale distinctum a peccatis quae contra alias virtutes committuntur 1378;—an possit fieri Deo vera iniuria 1383;—sententia Suarezii et Lugonis 1383 sq.;—confirmatur sententia Lugonis 1384 sq.;—solvitur difficultas 1386;—iniuria stricta non videtur esse in omni peccato 1384 sq.
Innocentius III de numero et infusione virtutum 22.
Inoboedientia late et stricte talis 1537;—quaenam transgressio sit contra votum oboedientiae 1537;—contemptus praecepti multiplex esse potest 1538.
Insensibilitas ut vitium temperantiae oppositum 1601.
Instinctus Spiritus Sancti quem Esfortia, Esparza, Perez admiserunt in rudibus ad credendum 369 et 383.
Intellectus habitus 8;—intellectuales virtutes sunt quinque 8;—intellectus est subiectum virtutum 13;—non quiescit sola fidei cognitione 216;—veritati aliunde notae potest sine ratione obiectiva assentiri ex solo imperio voluntatis 538;—unde potest determinari a voluntate 599;—intellectus credentis tenetur terminis non propriis sed alienis, ideo non est quietatus 639;—intellectus, sapientia et scientia quo sensu dicantur a D. Thoma fide certiores ex parte subiecti 642;—intellectus potest assentiri certius obiectis obscuris, quam evidentibus 643;—intellectus perficitur in ordine ad attingendum obiectum prout est a parte rei; voluntas vero, in ordine ad attingendum bonum prout est in intellectu 680;—intellectus potest simul tendere in unum idemque obiectum materiale ob duo motiva diversa, adaequata, inter se non subordinata 746;—utrum huiusmodi tendentia sit per unum, an per plures actus 747;—intellectus prout pars integralis prudentiae 1323.
Intensio virtutum quomodo fiat 117 Not.;—intensio gratiae et virtutum semper est aequalis 128 sqq.;—an possint intendi sine fine 131 Not.
Internus assensus debitus Ecclesiae docenti ea quae dogmata non attingunt 436 sqq.
Interrogationes wicleffitis et hussitis proponendae 435.
Intuitiva visio beatifica excludit fidem 738;—pulcherrimum testimonium S. Chrysologi 739;—confirmatur ratione 740;—num de potentia Dei absoluta possit consistere fides cum visione Dei intuitiva 741.
Intuitu mercedis aeternae operari licitum est 1022.

Ira 1612;—iracundia acuta, amara, difficilis 1612.
Irascibile et concupiscibile sunt subiectum capax habituum 4;—dupliciter spectari possunt 952.
Iudicium credibilitatis et credentitatis an eliciatur ab habitu fidei 88;—iudicium credibilitatis, iuxta Rousselot, non distinguitur ab actu fidei 371;—iudicium credibilitatis speculativum et practicum 577;—praerequiritur ad fidem 578;—debet esse intrinsece supernaturale 579;—probatur de iudicio practico 580;—etiam de speculativo 581;—iudicium prudentiae multum dependet a rectitudine appetitus 167.
Ius varie accipi solet 1354;—in notione iuris, quod est obiectum iustitiae, essentialiter continetur debitum, aequalitas, alteritas 1355;—divisio iuris 1356 sqq.;—inter filium et patrem, inter uxorem et maritum, inter servum et dominum 1357;—inter quos potest dari peccatum contra iustitiam 1358;—dividitur in reale et metaphoricum 1359;—ius superioris, qua talis, appellatur auctoritas 1534.
Iustificatio absolute dari potest sine fide explicita in Christum ut mediatorem 852 sq.;—etiam glorificatio 856;—iustificationis ordo in homine infideli 819.
Iustitiae obiectum pure materiale, formale *quod* et formale *quo* 8;—iustitiae augmentum fit per augmentum fidei, spei, caritatis 30;—quomodo iustitia consistat in medio 92 sq.;—iustitia 1349;—vario sensu sumitur 1350;—definitio iustitiae 1351;—obiectum eius materiale 1352;—est vera virtus 1353;—eius partes integrales 1360;—subiectivae 1362;—iustitia commutativa 1363;—distributiva 1364 sq.;—legalis 1366;—quae est virtus particularis 1367;—dividitur in legalem simpliciter et epicheiam 1368;—probabilius iustitia legalis distinguitur a virtute pietatis erga patriam 1369;—quaeritur utrum tradita divisio iustitiae sit univoca, an solum analoga 1370;—terminus ad quem aliquis per iustitiam legalem ordinatur 1371;—iustitia vindicativa 1372;—partes potentiales iustitiae 1373;—quales sint 1374;—iustitia utrum praedicetur de Deo proprie, an metaphorice 1379;—Deus veram exercet iustitiam 1380;—non est confundenda aequalitas, quam iustitia intendit, cum obligatione propria iustitiae 1381;—ex eo quod in Deo sit vera iustitia, non sequitur esse etiam obligationem iustitiae 1382.
Iustus an possit elicere actum fidei supernaturalem vi habitus fidei ex imperio voluntatis naturali 595.

K

Kantiana fides 223;—Kantii doctrina de revelatione divina 890.

L

Lapsus in haeresim retinet circa articulos quos credit, eandem facilitatem credendi ortam non ex habitu fidei infuso, sed ex habitu naturali 731.
Liberalitas maxime convenit Deo 1546;—in medio rationis consistit 100.
Liberi arbitrii est ponere actum supernaturalem prae naturali 66.
Libertas fidei quoad exercitium et quoad specificationem 601;—nec obstat quod intellectus sit potentia necessaria 602;—libertas fidei periit in sententia P. Rousselot 603;—libertas fidei supernaturalis constat ex documentis Ecclesiae 604;—ex Scriptura 605;—ex Patribus 606;—ex ratione 607;—libertas conscientiae multiplex 904;—reicienda 905 sq.;—ratio libera in triplicem incurrit misserrimam servitutem 915.
Libri sacri religiosa quadam obscuritate involvuntur 341.
Licitum est operari intuitu mercedis aeternae 1022.
Locutio Dei 231 sqq.;—intellectualis, imaginaria, sensitiva 232;—duo ad locutionem requiruntur 283;—locutio docens et attestans 234;—ad obiectum fidei requiritur revelatio quae sit propria locutio Dei 234;—locutio Ecclesiae non est locutio Dei 453;—sola locutio Dei non est obiectum formale fidei 483;—locutio Dei externa est quid entitative creatum, sed moraliter et denominative divinum 504;—miracula aliaque signa credibilitatis non sunt locutio Dei 545.
Longanimitas et constantia ad patientiam referri possunt 1592.

Lugonis sententia de natura obiecti formalis 58;—de differentia inter actum naturalem et supernaturalem ex parte obiecti formalis 69;—de eo quod sit de fide hunc Papam esse legitimum 267;—de veritatibus conexis cum formaliter revelatis 287;—quae opinio reici solet 288;—de obiecto formali fidei 528;—tenet auctoritatem Dei esse veritatem nobis per se notam 529;—etiam exsistentiam revelationis 530;—assensum in revelationem, etsi immediatum, esse tamen obscurum 533;—qui assensus potius est actus fidei quam scientiae 534;—de certitudine fidei 629;—de obscuritate fidei 760;—quae sententia admitti non potest 761;—de infidelitate negativa 709;—de fide qua haereticus credit dogmata vera 725;—de natura sacrificii 1515;—Lugo non agnovit fidem ecclesiasticam infallibilem a fide divina realiter distinctam 443;—professio fidei praescripta a Pio IV favet huic sententiae 444;—censet non posse esse fidem cum evidentia revelationis 752;—non omne peccatum habere rationem iniuriae strictae sumptae 1383.

Lumen fidei sive actuale sive habituale non est obiectum formale fidei 466;—lumen fidei est instrumentum Dei, lumen autem rationis est instrumentum naturae 648.

Luxuria 1601;—eius filiae 1606;—luxus 1625.

M

Magisterium Ecclesiae est medium communiter necessarium ad actum fidei 416;—non tamen absolute necessarium 421;—qualis assensus debeatur magisterio Ecclesiae fallibili 438 Not.

Magnanimitas et magnificentia in medio rationis consistunt 100;—differunt inter se 1590.

Maiores iudaeorum an tenerentur credere Messiam futurum Deum 847.

Mansuetudo 1612.

Maria Virgo, iuxta Lugonem, non habebat evidentiam eorum operum mirabilium quae in se experiebatur 760;—id autem nullatenus probari potest 761;—ideo coactus fuit ad hoc affirmandum, quia praedictus auctor supponebat fidem non posse conciliari cum evidentia revelationis 762.

Marin Sola de fide Apostolorum 359 Not.;—Marin Iohannes aliique pauci putarunt fidem nostram esse ex evidentia revelationis; dici autem obscuram relate ad claritatem physicam et metaphysicam 736.

Martyrium materiale et formale 1554;—est actus fortitudinis 1555;—prima sententia tenet martyrium semper esse actum fortitudinis prout haec est specialis virtus 1556;—altera sententia tenet martyrium posse procedere etiam ab aliis virtutibus 1557;—quaenam praeferenda 1558;—tria in martyrio distinguenda 1559;—perpessio mortis semper opus fortitudinis dici debet 1560;—requiritur praeterea irrogatio mortis 1561;—in odium fidei 1562;—ut mors reipsa sequatur 1563;—et a patiente acceptetur 1565;—qualis debeat esse haec acceptatio 1565 Not.;—requiritur insuper ut nullus vigeat affectus ad peccatum grave 1566;—non requiritur ut acceptatio mortis procedat ex formali caritate 1567;—neque ut nulla sit resistentia 1568;—unde milites pro vera religione pugnantes possunt esse vere martyres 1568 sq.;—peccator tenetur per se ante martyrium adhibere media necessaria ad iustificationem 1570;—per accidens vero sola attritio ad fructum martyrii sufficere videtur 1571;—probabilius etiam si sit sola attritio virtualis 1572;—Lessius ponit in hoc aliquam exceptionem 1573;—efficatia martyrii assimilatur efficaciae ex opere operato 1574;—quoad infantes pro Christo occisos et quoad adultos 1575;—quoad adultos triplex est theologorum sententia circa efficaciam martyrii 1575 sqq.; — martyrium aequiparandum est baptismo aquae quoad remissionem peccatorum 1584.

Medium virtutis 89;—non necessario est inter duo vitia 90;—dicitur medium rationis 91;—medium rationis dupliciter 92;—quomodo inveniatur in iustitia 92 sq.;—medium rei quid sit 93;—in virtute theologica non datur medium 94;—medium magnanimitatis, magnificentiae, virginitatis, liberalitatis proprium 100.

Mendacium et error excluduntur a deitate non formaliter sed radicaliter 484;—potest praecipi a Deo inquan-

tum per iudicium invincibiliter erroneum apparet esse bonum 676;—mendacium quid sit 653;—fuerunt aliqui qui Deum mendacem facere non erubuerunt 653;—mendacium, perfidia, aliaque vitia quae opponuntur veritati morali 1544;—Deus non potest mentiri 658;—Deo idem esset mentiri ac dicere falsum 653 et 659.

Mensura virtutis theologicae 94;—duplex 96;—in virtute theologica licet nequeat peccari per excessum, potest tamen peccari per defectum 97;—mensura infusionis gratiae et virtutum 122 sqq.;—mensura firmitatis in fide nequit esse ulla certitudo humana, sed sola dignitas testimonii divini 757.

Meritorius actus nullus esse potest nisi fiat sub lumine fidei 72.

Milites pro vera religione pugnantes probabilius vere sunt martyres si in bello occumbant 1568;—sententia contraria minus probanda videtur 1569.

Miraculorum exsistentia est nobis certo sed non evidenter nota 409;—miracula sunt motivum credibilitatis, non vero fidei 483;—non sunt locutio Dei 545;—an possit fieri miraculum verum in confirmationem doctrinae falsae 668;—non potest fieri miraculum quo *per se* confirmatur doctrina falsa, utique vero quo confirmatur *per accidens* 669.

Miseratio ut effectus caritatis 1281;—non physice, sed solum moraliter provenit ex caritate 1282.

Misericordia in Deo ipsa caritate nobilior censetur 1282;—si consideretur per comparationem ad subiectum, tunc opus est distinctione 1283.

Missio Petri ad Cornelium 863.

Modernistarum fides 227;—error ipsorum de evolutione dogmatum 333 sq.;—et de constantia in fide suscepta 687.

Modestia 1614;—quatuor eius species 1610;—modestia morum 1623;—modestia cultus ut virtus 1625;—S. Ambrosii documentum 1625.

Modus quo actus procedunt ab habitu, et habitus ab actibus 201.

Molina eiusque sententia de virtualiter revelatis 273;—de fide ecclesiastica 432.

Molinos eiusque doctrina de quietismo 1060 sqq.

Molities opponitur perseverantiae 1594.

Mortale peccatum potest esse cum spe obtinendi salutem 154.

Motivum actus, si sit supernaturale, actus semper est supernaturalis 74;—motiva credibilitatis non determinant intellectum ad assensum fidei 217 et 664;—reddunt religionem christianam evidenter credibilem et credendam, minime vero evidenter veram 396 et 409;—ipsamet Ecclesia est motivum credibilitatis 693;—motiva naturalia possunt aliquem movere ad amplectendam fidem, remote et mediate, non proxime et immediate 594;—an homo iustus, vi habitus fidei, possit elicere actum fidei supernaturalem ex imperio naturali 595;—motivum ultimum certitudinis qualis et quomodo sit evidentia 641.

Motus dubitationis in homine fideli solum ostendunt fidem non esse evidentem 645.

Movere ut *quod* et ut *quo* 56.

Munera virtutum infusarum sunt varia 203;—munera rationis ante fidem 894 sqq.;—post fidem 920 sqq.;—ante fidem tenetur illam inquirere 912;—et semel sufficienter cognitam amplecti 914 sqq.;—eius autem inquirendae via nequit esse sola veritatum rationalis disquisitio 916;—sequenda ergo via auctoritatis 918.

Mysterium Incarnationis secundum quatuos gradus 313;—quisnam fuerit necessarius in V. T. 314;—mysterium Trinitatis a patriarchis et prophetis fuit cognitum 316;—credere explicite mysterium Trinitatis non est absolute necessarium ad salutem aeternam consequendam 857;—mysteria non affirmantur ultimo propter motiva credibilitatis 565;—mysterium verum ac falsum non eodem modo creditur a rudibus 678;—falsum credunt actu naturali 679.

N

Natura obiecti formalis declaratur 54 sqq.;—natura et gratia simul immediate producunt effectum 204;—quaenam ex his debeat dici causa principalis 205;—de natura sacrificii 1515.

Necessitas alicuius auctoritatis infallibilis 418;—necessitas medii ac praecepti 780;—necessitas fidei pro parvulis et adultis 781;—adversarii 782;—fides habitualis tam parvulis quam adultis est necessaria necessitate medii 783;—fides actualis adulto peccatori est necessaria necessitate medii ad iustificationem 786 sqq.;—et quid de adulto in infantia baptizato, qui gratiam baptismatis non amissit 793;—aliqua necessitas medii etiam pro adultis iustificatis asserenda esse videtur 794;—non sufficit fides late dicta 803;—nec sufficit votum fidei 809;—necessitas fidei probatur ex Scriptura 786;—ex Tridentino 788;—ex Patribus 789;—necessitas fidei de Deo ut existente 826;—ut remuneratore 827;—supernaturali 830;—quaenam in fide de Deo ut remuneratore supernaturali contineantur implicite 831;—necessitas fidei quoad divinitatem, humanitatem et modum redemptionis, in V. T. 849;—non fuit medium absolute necessarium 849 sqq.;—necessitas credendi in Deum remuneratorem nascitur ex ipsa rei natura 850;—in V. T. nec fides explicita Christi ut mediatoris inter Deum et hominem videtur fuisse necessaria necessitate medii 852;—necessitatem absolutam fidei explicitae in Christum non exigunt Patres 859;—nec S. Thomas 861;—nec sequitur ex propositione damnata ab Innocentio XI 862;—nec ex eo quod fides in Christum sit magis necessaria in novo quam in vetere Testamento 863;—necessitas praecepti 864;—quaenam sint credenda ex necessitate praecepti 865;—obligatio credendi alia directa et per se, alia indirecta et per accidens 866;—necessitas publicae auctoritatis ad sacrificium instituendum 1516.

Negans culpabiliter unum articulum fidei, nequit credere alios 713;—quia nullus habitus potest esse sine suo obiecto formali 715;—quia sine pio credulitatis affectu nequit esse actus fidei divinae 718;—sicut ille qui frangit unum praeceptum grave non potest observare reliqua ex caritate, ita qui discredit unum articulum culpabiliter nequit reliquos articulos credere ex fide divina 720.

Neglegentia 1622.

Notio et definitio habitus 2;—notio virtutis multiplex 5; — subiectum virtutis 6;—notiones fidei falsae 222 sq.

Notitia solum probabilis de revelatione non sufficit ad fidem 363;—nec obstat quod credens sit puer aut rusticus 364;—pro quibus sufficit certitudo respectiva 368 sqq.;—praelucente notitia revelationis moraliter certa, potest voluntas imperare prudenter assensum fidei firmissimum 640;—exinde non sequitur posse efficere voluntatem ut intellectus adhaereat obiecto etiam falso 641;—notitia explicita mysterii Smae. Trinitatis non est absolute necessaria ad iustificationem et salutem aeternam consequendam 857.

Numerus ternarius virtutum theologicarum probatur ex analogia cum natura 25;—numerus virtutum moralium 38.

O

Obiectum religionis non est Deus, sed honestas creata 32;—circa obiectum formale quadruplex sententia 53;—declaratur natura obiecti formalis 54 sqq.;—obiectum formale *sub quo* intrinsecum et extrinsecum, proximum et remotum 56;—quomodo moveant 57;—obiecta alia sunt essentialiter naturalia, alia essentialiter supernaturalia 59;—obiectum formale *quod*, absolute loquendo, potest esse unum idemque in actu naturali et supernaturali 61;—aliter contingit de facto 69;—obiectum supernaturale quo pacto superet vires naturae 65;—obiectum formale non est unicum specificativum actus 67;—obiectum formale fidei, licet posset movere ad fidem naturalem 61 sqq.;—de facto tamen non nisi ad assensum supernaturalem movet 70;—obiectum virtutis supernaturalis necessario distinguitur ab obiecto virtutis naturalis 80;—obiectum formale *quo* et *quod* 84;—obiectum formale quod virtutis non theologicae semper est aliquid creatum 86;—obiectum formale virtutis minus se extendit, quam obiectum formale potentiarum 87.

Obiectum fidei attributionis adaequatum et inadaequatum 228;—adae-

quatum est solus Deus 229;—et quidem sub absoluta ratione deitatis 229;—obiectum revelatum formaliter, explicite, implicite 235;—obiectum fidei materiale est veritas identice contenta in veritate formaliter revelata 271 sqq.;—vel cum ea essentialiter conexa 282;—obiectum physice vel moraliter conexum cum formaliter revelatis 283;—an sit de fide 285;—variae sententiae 285 sqq.;—negativa praeferenda 290;—quia non est dictum a Deo 290 sq.;—quia non potest credi propter solum testimonium Dei 292;—nec est paritas cum identice contentis in formaliter revelatis 293;—obiectum materiale fidei 230;—crevit ab Adamo usque ad Apostolos 317;—non necessario debet proponi nobis ab ipso Deo immediate 413;—nec ab Ecclesia 414;—aliquo modo proponi debet ab Ecclesia ex lege ordinaria 416;—quae lex potest habere aliquam exceptionem 421;—obiectum fidei, quae dicitur ecclesiastica, continetur in deposito revelationis 449;—obiectum fidei *quoad se* et *quoad nos* 460.

Obiectum formale fidei 464;—non est dominium Dei 465;—nec lumen fidei 466;—nec ratio humana 467;—sed auctoritas Dei 470;—quae consistit non in deitate 472;—sed in sapientia et veracitate 474;—et quidem in his solis 477;—non in sola veracitate 491 sq.;—obiectum formale inadaequatum est revelatio 498 sq.;—tam active quam passive sumpta 502;—principale et secundarium 504;—resultat ex complexu auctoritatis et revelationis 505;—an obiectum formale fidei attingatur in ipso actu fidei 518;—prima sententia tenet non attingi, sed praesupponi 519;—secunda asserit non attingi ut *quod*, sed certe ut *quo* 520;—tertia docet sufficere ut attingatur per illustrationem suasivam Spiritus S. 523;—quarta censet attingi creditive 525;—quinta contendit attingi tamquam veritatem per se notam 528;—sexta affirmat affirmari sine motivo, ut terminum immediatum affirmationis 535;—obiectum formale fidei est prima Veritas non visa 539;—affirmatur in ipso actu fidei 541;—et quidem ut *quod* 541;—non prout est exercite revelatum 542;—nec prout est ex ipsis terminis notum 545;—sed ex imperio voluntatis absque ulla ratione obiectiva ex parte intellectus se habente 549;—cui sententiae S. Thomas suffragari videtur 556;—in omnibus aliis sententiis est difficultas insolubilis 550;—nam si obiectum formale admitteretur in actu fidei propter aliquid aliud, fides non posset resolvi ultimo in auctoritatem Dei revelantis 550 et 555;—obiectum virtutum moralium potest esse falsum, non vero obiectum fidei 680.

Obiectum spei primarium 962;—triplex sententia 963;—cognitio obiecti tripliciter potest se habere 964;—an bona temporalia possint esse obiectum spei theologicae 965;—obiectum spei theologicae est beatitudo obiectiva 966;—etiam formalis 967;—et omne bonum supernaturale 968;—necnon et naturale quatenus conducit ad beatitudinem 969 sq.;—errarunt ergo quietistae 972;—obiectum formale spei non est arduitas obiecti 983;—secundum formalitatem desiderii est Deus ut nobis bonus 984;—secundum formalitatem erectionis animi, Deus ut auxiliator noster 992;—secundum formalitatem fiduciae, fidelitas Dei in promissis 999;—*obiectum formale caritatis* est bonitas 1153;—divina 1157;—absoluta 1162;—supernaturalis 1168;—etiam quaevis perfectio divina seorsim considerata 1180 sqq.;—*obiectum formale paenitentiae* 1520;—materiale 1523.

Obligatio credendi ex iure naturae 399;—ex iure positivo divino 400;—obligatio retinendi fidem susceptam duobus modis violari potest 681;—obligatio credendi alia directa et per se, alia indirecta et per accidens 866;—obligatio inquirendi fidem 909;—Vaticanum de hac re 911;—obligatio eliciendi aliquotiens actum caritatis 1270.

Oboedientia ad mentem D. Thomae 1531;—ad oboediendum requiritur praeceptum superioris 1532;—non tamen obligans sub poena peccati 1533;—disparitas inter praeceptum non obligans sub culpa et merum consilium 1533;—ius superioris qua talis appellatur auctoritas 1534;—quae quidem est bonum superioris, sed per se ordinata in bonum subditi 1534;—oboedientia non est virtus ad alium sicut aliae virtutes

quae sunt ad alium 1535;—in omni actu virtutis oboedientiae tria sunt consideranda: exsecutio, voluntas, iudicium dirigens voluntatem 1536; —doctrina S. Ignatii de virtute oboedientiae non distinguitur a doctrina D. Thomae 1532.

Obscuritas fidei absoluta et relativa, praecisiva et positiva 735;—aliqui putarunt fidem nostram esse solum relative obscuram 736;—est tamen positive obscura 737;—unde nequit fides consistere cum visione Dei intuitiva 738 sqq.

Obsecratio, oratio, postulatio, gratiarum actio 1407 sq.

Observantia est virtus 1529;—multiplex observantia 1530.

Oeconomia divina triplex 305.

Officium parentibus debitum a filio qui est in saeculo, et a filio qui est in religione professus 1528.

Opera bona quae ante fidem ex gratia fiunt, sunt veluti incohationes fidei 815;—operari intuitu mercedis aeternae licitum est 1022;—neque obstat S. Augustinus 1028 sq.

Oppositio inter actum peccati et habitum virtutis infusae, quae peccato expellitur, non est physica 161;—sed moralis 162.

Oratio 1405;—tres actus orationis 1406; — quatuor partes orationis 1407;—utrum oratio sit actus intellectus, an voluntatis 1409;—dividitur in privatam et communem, mentalem et vocalem 1410;—utra praeferenda 1411;—tres hypotheses facere oportet 1412;—oratio mentalis et meditatio haud raro promiscue usurpari solent 1413;—in omni oratione requiritur aliqua attentio interna 1414;—triplex fructus orationis 1414; — subiectum orationis 1416;—an Christo in caelis regnanti conveniat orare 1418;—Christus est advocatus noster dupliciter 1419;—dispositio requisita in orante 1423;—oratio debet esse pia et perseverans 1424;—ex gratia 1425;—qualis debeat esse perseverantia in orando 1426;—summa petendorum breviter comprehensa sunt in oratione dominica 1427;—oratio dominica 1428;—duabus constat partibus 1429; —quotuplici sensu Deus sit pater noster 1430;—cur dicatur *noster* et non *meus* 1432 sq.;—in illa particula *noster* videntur comprehensi omnes viatores, maxime fideles 1434;—cur ponatur particula *qui est in caelis* 1435;—petitiones sunt ordine perfectissimo positae 1436;—expositio orationis dominicae ad mentem D. Thomae 1436 sqq.;—prima petitio 1439;—secunda 1442;—tertia 1446; —quarta 1450;—quinta 1456;—sexta 1464;—septima 1467;—in multis codicibus additur: quoniam tuum est regnum et virtus et gloria 1471.

Orationis necessitas 1472;—doctrina catholica 1473;—S. Augustini documentum de necessitate orationis 1475;—aliqua oratio est simpliciter necessaria ad salutem 1476;—constat ex sacris litteris 1476;—ex Patribus 1482;—ex ratione theologica 1483;—est necessaria necessitate medii et praecepti 1485;—efficacia orationis 1487;—in quo nitatur 1489;—efficacia merendi, satisfaciendi, impetrandi 1490;—est infallibilis si habeat condiciones praerequisitas 1491;—prima condicio 1491; — secunda 1493; — tertia 1494; — quarta 1495;—quinta 1496;—non requiritur caritas habitualis in orante 1497;—in peccatore tres gradus distinguere oportet 1498;—an oratio facta pro multis aeque singulis impetret ac si pro singulis tantum fieret 1499;—oratio, debitis condicionibus instructa, infrustrabiliter impetrat quod petit 1500 sqq.

Ordinatio actuum in finem ultimum, ut actus sint meritorii vitae aeternae 1269;—doctrina S. Thomae 1269 Not.

Ordo naturae et gratiae 25;—iustificationis hominis infidelis 819;—inter fidem, spem et caritatem 953 sq.;—duplex ordo cognitionis 899;—ordo dilectionis est etiam in patria 1233; —qui postulat ut diligamus Deum prae omnibus obiective et appretiative 1235;—non vero intensive 1237; —nosmetipsos magis quam proximos 1246;—proximos plus minusve secundum mensuram diversae perfectionis ipsorumque nobiscum coniunctionis 1248;—homo magis debet diligere proximum, quam corpus proprium 1249; — coniunctiores, quam meliores 1250;—qui secundum carnalem originem est nobis magis coniunctus, est quoque nobis magis diligendus 1251.

P

Paenitentia 1518;—datur virtus paenitentiae 1519;—specialis 1520;—a ceteris distincta 1521;—est pars potentialis iustitiae 1522;—obiectum formale paenitentiae 1520;—et materiale 1523;—subiectum paenitentiae est omnis homo capax peccandi 1524.
Papam hic et nunc regnantem habere primatum iurisdictionis, est de fide 263;—Papam hunc, vel concilium hoc, esse legitimum probabilius est de fide 264;—constat ex documentis Ecclesiae 265;—ex ratione theologica 266.
Parentibus debetur cultus et officium tum a filiis qui sunt in saeculo, tum a filiis qui sunt in religione professi 1528.
Partes integrales, subiectivae et potentiales virtutis 38;—partes prudentiae 1319 sqq.;—partes potentiales iustitiae et paenitentiae 1522.
Parvuli accipiunt virtutes cum iustificantur 22;—parvuli ac rudes non eodem modo credunt mysterium verum ac falsum 678.
Patientia sumi potest ut pars integralis et ut pars potentialis fortitudinis 1591;—non pertinet ad laudem patientiae non sentire tristitias 1592.
Pax ut effectus caritatis 1280.
Peccata venialia non minuunt intrinsece gratiam habitualem et virtutes infusas 131;—peccatum veniale nullam includit aversionem ab ultimo fine 133;—nulli gradui gratiae repugnat 133;—unde non meretur diminutionem gratiae 134 sq.;—peccati venialis natura ex S. Thoma 133 et 135;—cur non impediat amorem adhaerentem Deo super omnia 374;—peccatum mortale componitur cum spe obtinendi salutem aeternam 154;—peccatum infidelitatis iuxta Vaticanum 157 sq.;—an peccatum praesumptionis possit stare cum habitu spei 159;—peccatum opponitur virtuti, quam expellit, non physice 161;—sed moraliter 162;—quale sit peccatum destructivum fidei 710;—non est in eo solummodo quod, admisso facto revelationis, Deo non credatur 711;—qui negat esse revelatum articulum qui ab Ecclesia proponitur credendus, bifariam illum negare potest 712;—peccatum infidelitatis, iuxta plures, expellit habitum fidei solum moraliter 722;—iuxta alios, etiam physice 723;—peccata contra fidem 869;—apostasia 870;—haeresis 871;—tripliciter potest peccari contra fidem 872;—foeditas peccati spectari potest dupliciter 835.
Peccator fidelis cur retineat habitum fidei 48;—num peccatores diligant seipsos 1228.
Perfectio christiana 1288;—dupliciter accipi solet 1289;—mensura sanctitatis attenditur secundum gradum caritatis 1290;—discrimen inter perfectionem et sanctitatem 1291;—non est idem esse perfectum et esse in statu perfectionis 1292.
Perseverantia tripliciter sumi solet 1593;—opponuntur ei mollities et pertinacia 1594;—pertinacia haeretica 157.
Petulantia 1623.
Philotimia 1621.
Pietas tripliciter sumi potest 1525;—pietatis est colere parentes et patriam 1526;—pietas exhibet et officium et cultum 1526;—est virtus specialis 1527;—officium debitum parentibus a filio qui est in saeculo, et a filio qui est in religione professus 1528.
Pius IX de evidentia credibilitatis religionis christianae 395;—de credibilitate religionis christianae 412;—de assensu interno exhibendo etiam in his quae fidei dogmata non attingunt 436;—de providentia Dei erga infideles 867 Not.
Pontificis approbatio in forma communi et in forma specifica 455.
Potentia sigillatur habitu non inquantum elicit actus, sed inquantum patitur eos 193;—potentia naturalis influit in actus supernaturales 194;—et quidem immediate 204.
Praeceptum duplicis generis 1532;—praecepti necessitas 864;—quaenam credenda ex necessitate praecepti 865;—obligatio credendi alia directa et per se, alia indirecta et per accidens 866;—quomodo sit intellegendum praeceptum caritatis: ex toto corde, ex tota anima, ex totis viribus 1126.
Praedicatio Apostolorum per totum orbem quomodo sit intellegenda 811.
Praestantia fidei 221.
Praesumptionis peccatum num expel-

lat habitum spei 159;—quomodo ei opponatur 160;—praesumptio triplex 1109;—disputatur an per praesumptionem amittatur spes 1110;—per quos actus amittatur virtus spei 1111;—an haec maneat in patria 1112;—praesumptio, ambitio, appetitus vanae gloriae 1588.

Prioritas durationis, generationis et perfectionis inter fidem, spem et caritatem 953.

Professio fidei tridentina 434 et 689.

Progressus dogmatici exsistentia 342; —natura eius 343;—nequit dici simpliciter obiectivus, sed obiectivo-subiectivus 344;—illustratur similitudinibus 348 sq.;—progressus dogmaticus iuxta Vaticanum et Pium X 350;—eius causae 351 et 358;—progressus dogmatum per viam intellectivam 352; — quasi affectivam 355;—discrimen inter magisterium Ecclesiae et hunc sensum fidelium qui est causa evolutionis dogmatum 356;—triplex stadium in evolutione dogmatum 357;—progressus dogmatum exponitur per suas causas 358.

Prophetia stricte, late, latissime sumpta 513;—exsistere prophetias est nobis certum, non autem stricte evidens 409;—an assensus propheticus sit certior cognitione fidei 625.

Propositiones universales condicionatae 238 sq.;—revelata propositione universali, revelantur et particulares 240 sq.;—propositiones particulares contentae in universali revelata 243 sqq.;—applicatio huius doctrinae ad casus particulares 258 sqq.;—propositio universalis revelata in genere non est absoluta, sed hypothetica 258; — propositiones particulares contentae in propositione revelata in genere quidem sed in gratiam subiectorum particularium, possunt credi fide divina 259; —non vero si propositio universalis non sit revelata in gratiam particularium 258;—propositio Ecclesiae non semper requiritur ad credendum 421 sqq.;—exinde autem non sequitur posse haereticum credere unum articulum et negare alios 423.

Propositum quomodo differat a voto 1517.

Protestantium doctrina circa relationem inter fidem et rationem 889.

Providentia Dei ostendit exsistentiam virtutum moralium infusarum 37;— providentia Dei in vocandis infidelibus ad fidem 819 et 867 sq.;—providentia ut pars prudentiae 1326.

Prudentia est virtus intellectiva 8; — et tamen moralis 10;—et virtus simpliciter 11;—cuius est regulare omnes alias virtutes 12;—prudentia nequit esse sine aliis virtutibus 144 et 167; — prudentia 1305; — triplex 1306;—definitio eius 1307;—est virtus specialis 1308;—intellectus practici 1309;—proxime directiva actuum humanorum in particulari 1310;—in ordine ad supremum finem vitae humanae 1311;—est recta ratio agibilium 1312;—obiectum materiale eius 1313;—et formale 1314;—prudentia ex parte supponit alias virtutes, ex parte dirigit eas 1315;—est necessaria ad bene moraliter vivendum 1316;—in proprio suo iudicio non potest falli 1317 sq.; —partes prudentiae 1319;—integrales 1321;—subiectivae 1329;—sola prudentia personalis est absolute et simpliciter prudentia 1330;—partes potentiales 1331;—munera prudentiae 1336 sq.;—quale sit imperium prudentiae 1337 sq.;—virtutes morales aliquo modo imperant prudentiae 1339;—prudentia in suis functionibus dependet habitualiter a virtutibus moralibus 1340;—non tamen semper 1341;—an prudentia praescribat finem virtutibus moralibus 1342;—prudentiae opponitur omne peccatum 1344;—contra prudentiam peccatur tam per defectum quam per excessum 1345;—prima regula prudentiae 1346;—quaenam vitia adversentur prudentiae per excessum 1347.

Pudicitia, castitas, virginitas 1602;— pudicitia distinguitur a castitate 1607.

Pulchritudo in quo consistat 1598.

Purgatorii animae retinent fidem et spem 173.

Q

Quaestio iuris et facti 243;—quaestio de factis dogmaticis contentis et non contentis in S. Scriptura 244.

Qualitas quid sit 2;—qualitates corporis gloriosi sunt supernaturales tantum quoad modum 75.

Quietistae errarunt circa obiectum spei 972;—et circa eius necessitatem 1060;—historia quietismi 1061 sqq.

R

Ratio formalis *quae, sub qua*, ex parte obiecti et ex parte potentiae 54;—intrinseca et extrinseca 56;—proxima et remota 57;—quomodo moveat potentiam ad actum ratio formalis *quae* et *sub qua* 56;—an ratio formalis *sub qua* ingrediatur constitutive in obiectum formale 58;—ratio formalis *sub qua* extrinseca nequit esse eadem in actu naturali et supernaturali 59;—utique vero ratio formalis *quae* 61;—ratio formalis obiecti minus late patet in obiectis virtutum, quam in obiectis potentiarum 87;—hoc tamen non obstat quominus una virtus ad plures actus specie diversos aliquando se extendere possit 88;—ratio humana non est obiectum formale fidei 467;—ratio et fides sunt duo media cognoscendi plane inter se distincta 897;—et legitima 900;—non repugnat rationi id credere quod sufficienti auctoritate proponitur, etsi ex principiis intrinsecis non demonstretur 901;—libertas ergo conscientiae reicienda est 904;—ratio opem praestat fidei 929 sq.;—similiter fides rationi 931;—rationis independentia ab Ecclesia damnata 933 sq.;—ratio se submittere debet fidei et Ecclesiae magisterio 935 sq.

Rationalistarum fides 226;—ipsorumque error de evolutione dogmatum 330;—rationalismus philosophicus, biblicus, theologicus 892;—rationalistarum doctrina de distinctione inter fidem et scientiam 895;—eorum theoria non solum naturae revelationis, verum etiam ipsi rectae rationi omnino repugnat 912 sqq.

Regula fidei triplex 424;—aliqua est omnino necessaria 425;—regula infallibilis est Ecclesia 426;—regula intellectus creati est obiectum ut exsistens a parte rei; regula autem appetitus est obiectum ut exsistens in intellectu 680.

Relationes inter fidem et rationem 887;—duo scopuli vitandi 888;—absurda protestantium 889;—doctrina kantiana 890;—aliorumque 891;—tres formae rationalismi 892;—peccatum per defectum et per excessum virium rationis 893.

Religio 1388;—eius definitio 1389 sq.;—explicatio definitionis 1390 sqq.;—obiectum formale et materiale 32 et 1394;—est virtus specialis 1395;—ab aliis distincta 1396;—cultus religionis debet esse etiam externus et publicus 1397; — est praestantior aliis virtutibus moralibus 1398;—est virtus distincta ab ea qua coluntur Sancti 1399;—possunt tamen Sancti coli propter excellentiam Dei 1400;—actus religionis 1402 sqq.;—interni et externi 1404;—religio cur non sit virtus theologica 976;—habet pro fine Deum, non vero pro obiecto 32;—obiectum religionis pure materiale *quod* et formale *quo* 84;—religio iuxta modernistas 334 sqq.

Remuneratoris Dei fides necessaria 827;—ut supernaturalis 830;—remunerator simpliciter et remunerator amicabilis 837.

Restrictio mentalis pure et late talis 665;—Deus uti nequit restrictione pure mentali 666;—utique vero restrictione late dicta 667.

Revelatio interna et externa, active et passive sumpta 496 sqq.;—an sit obiectum partiale fidei 496;—quadruplex sententia 497;—quaenam praeferenda 498;—est pars obiecti formalis fidei 499;—tam active quam passive sumpta 502;—qualis requiratur ad obiectum fidei 234;—naturalis et supernaturalis 230;—factum revelationis quomodo attingatur iuxta Rousselot 371;—revelatio sola non est obiectum formale fidei 483;—revelatio mediata et immediata 418;—revelatio immediata singulis facta non est necessaria ad credendum fide divina 517;—an sufficiat revelatio privata 509;—probatur sententia affirmativa 510 sqq.;—revelatio falso existimata vera nec pro rudibus sufficit ad assensum fidei supernaturalem 380 et 664;—nec sufficit revelatio pure apparens 514 et 652 sqq.;—solvitur difficultas orta ex rudibus 515;—ad solutionem recte intellegendam oportet distinguere in fide tres actus 516;—revelatio solum probabilis non sufficit ad fidem 363;—requiritur et sufficit certa 364 sqq.;—praelucente notitia revelationis moraliter certa, potest voluntas imperare prudenter actum fidei firmissimum 640;—revelatio et auctoritas Dei quomodo attingantur in actu fidei 518 sqq.;—quid sit attingi ut *quod* et ut *quo*

520;—revelatio propositionis universalis duplicis generis 258;—revelata propositione universali revelantur particulares in ea contentae 240;—revelationes promissoriae, speculativae, practicae 495;—revelatio christiana apparet evidenter credibilis 394 sqq.;—et evidenter credenda 398 sqq.;—non evidenter vera 401;—revelatio catholica nulla fuit, nec futura erit post Apostolos 318;—non ad novam oeconomiam instituendam 319;—nec ad nova dogmata in Ecclesia Christi credenda 320 sqq.;—nam revelatio completa fuit cum Apostolis 322;—nemini facta est revelatio absoluta de propria damnatione 1115.

Reverentia sumi solet dupliciter 1404.

Ripalda eiusque sententia de sensationibus externis entitative supernaturalibus 75;—de actu naturali qui semper fit simul cum actu supernaturali 195 sq.;—de virtualiter revelatis 273;—de obiecto formali fidei 477;—de certitudine fidei supra certitudinem metaphysicam 630;—de patratione veri miraculi ad confirmandam doctrinam falsam 700;—de fide qua haereticus credit dogmata vera 725.

Romani Pontificis infallibilitas in definiendis factis dogmaticis 243 sqq.;—et in approbandis religiosis ordinibus 256 sqq.

Rousselot eiusque doctrina de fide et iudicio credibilitatis 371 sqq.;—de notitia revelationis ad credendum 371;—de motivo credibilitatis et veritate mysterii revelati 371;—de motivis credibilitatis et de relatione luminis fidei cum voluntate 393;—Rousselot immerito affirmat iudicium credibilitatis, credentitatis, veritatis mysterii non esse actum praevium realiter distinctum ab actu fidei 402;—eius doctrina de relatione luminis fidei cum bona voluntate conciliari nequit cum libertate fidei 603.

Rudes in credendo cogitant implicite de auctoritate divina 483; — nequeunt elicere actum fidei supernaturalem ex revelatione falso existimata vera 380 et 664;—sufficit eis certitudo respectiva revelationis 368 sqq.;—rudes non eodem modo credunt mysterium verum ac falsum 678;—si quando credunt mysterium falsum, illud credunt actu naturali 679;—non licet eis dubitare de fide quam a parentibus acceperunt 379;—non credunt rudes articulum verum propter idem motivum propter quod credunt articulum falsum 71;—rudibus, iuxta Suarez, non potest proponi articulus falsus eo modo quo necesse est proponere articulum verum ut credatur 370;—rudes solent habere conceptum veri Dei 833.

S

Sacrificium dupliciter usurpatur in Scriptura 1512;—est species oblationis 1513;—per immutationem rei sacrificam significatur supremum Dei dominium in omnes res creatas 1514;—natura sacrificii 1515;—triplex opinio circa institutorem sacrificii 1516.

Saevitia et crudelitas inquantum opponuntur vindicationi 1543.

Sanctitas physica et moralis Dei 488;—mensura nostrae sanctitatis est secundum gradus caritatis 1290;—discrimen inter sanctitatem et perfectionem 1291;—inter perfectionem et statum perfectionis 1291.

Sanctorum canonizatio formalis et aequipollens 248;—Sanctos canonizatos esse in caelo fide divina credit potest 253.

Sapientia ut virtus 8; — sapientia, scientia, intellectus quo sensu dicantur a S. Thoma fide certiores ex parte subiecti 642.

Schema expositionis doctrinae catholicae circa constantiam in fide 697.

Scholae hermesianae errores circa dogmata religionis christianae 687.

Scientia ut habitus 8;—scientia naturalis est minus certa quam fides 618;—cognitio scientifica excedit quidem cognitionem fidei ratione evidentiae, minime vero ratione infallibilitatis et inhaesionis 623;—an scientia metaphysica sit certior fide 628;—Lugo hac de re dubitanter loquitur 629;—an scientia infusa sit certior fide 627;—scientia roborat fidem extrinsece, non intrinsece 646;—habitus scientiae non destruitur per errorem circa unam alteramve conclusionem, aliter tamen censendum est de habitu fidei 728;—an scientia naturalis possit componi cum fide circa idem obiectum 743 et 833;—nomine scientiae interdum

venit ipsa fides 768;—fides dicitur etiam claritas, non quia non est obscura, sed quia est omnino certa 769; —testimonia Scripturae quae adducuntur contra obscuritatem fidei, bene possunt intellegi de firma certitudine ac persuasione 770;—scientia distinguitur a fide 895 sqq.
Scotus putavit virtutem non esse habitum essentialiter bonum 7;—et habitum fidei infusae posse ponere assensum ex revelatione falso existimata vera 657.
Semirationalistarum doctrina de distinctione inter fidem et scientiam 895 sqq.
Sensationes externae entitative supernaturales non dantur 75.
Sensus religiosus iuxta modernistas 337.
Servitus triplex rationis independentis a fide assignari solet 915.
Sigillo illustratur quomodo actus supernaturales efficiant habitum naturalem 193.
Silentium reverentiale non satisfacit Ecclesiae docenti per magisterium absolute fallibile 438 Not.
Sobrietas 1602;—eius materia 1605.
Solemnitas voti 1517.
Sollertia ut pars prudentiae 1325.
Sollicitudo nimia temporalium reprobata a Christo 1348.
Species relictae ab actibus supernaturalibus sunt naturales 196.
Spes est virtus stricte talis 26;—spes et fides quandonam infunduntur 39; —triplex opinio 40;—cur conserventur in peccatore 48 et 146;—spes et fides imperfectionem includunt 83; —spes potest concurrere ad actum amoris concupiscentiae 88;—spes amittitur per peccatum ipsi directe oppositum 155;—amitti potest immediate et mediate 159;—amittitur directe per peccatum desperationis 165;—spei definitio 938;—obiectum spei debet esse bonum, absens, arduum, possibile 939;—his quatuor obiecti condicionibus respondent in actu spei totidem diversae formalitates 940 sq.;—an et quomodo distinguatur ab amore concupiscentiae 947;—cur ista virtus denominatur spes 948;—altera definitio spei actualis 949;—item et habitualis 950; —spes non est virtus intellectus, sed voluntatis 951;—a fide et caritate realiter distincta 953;—tendit in bonum sperantis, non alterius 956;—unde simpliciter loquendo, non possumus sperare alteri beatitudinem 957; — praesupposita tamen per amorem unione cum altero, possumus ei sperare beatitudinem 959;—obiectum spei est beatitudo obiectiva 966;—etiam formalis 967;—omne bonum supernaturale 968;—necnon et naturale quatenus ad beatitudinem conducit 969 sqq.;—errarunt igitur quietistae 972;—differentia inter spem et timorem Dei 974;—spes ut amor concupiscentiae est honestus 975;—multiplex sententia de obiecto formali spei 982;—spem fundari in Deo auxiliatore saltem tripliciter intellegi potest 992 sqq.;—actus spei resolvitur in bonitatem Dei respectivam 1009;—spes non amittitur quocumque peccato mortali 1012;—actus spei est certissimus ex parte Dei 1046;—ex parte vero nostra nequit dici absolute certus 1050;—spes tria iudicia supponit 1051;—excludit ex parte Dei omnem timorem 1055;—est necessaria 1063;—ad iustificationem adultorum 1064;—ad perseverandum 1067;—non solum necessitate praecepti, sed etiam medii 1069;—necessitate praecepti tam naturalis quam positivi 1070;—nec datur ullus perfectionis status in quo non sit necessaria 1073;—an habitus spei maneat in caelo 1112;—an ille cui fieret revelatio absoluta propriae damnationis, possit sperare salutem 1115.
Spiritus privatus novatorum radix fuit multorum errorum 517.
Status perfectionis 1292;—status virginitatis matrimonio simpliciter est praeferendus 1609.
Studiositas, cui duplex opponitur vitium 1622.
Suarez eiusque sententia de tempore infusionis virtutum 40;—de eo quod habitus fidei et spei possint esse intensiores gratia 123;—de eo quod sola praesumptione non excludatur spes quoad habitum, sed solum quoad actum 159;—de conservatione habitus spei in beatis 172;—de facilitate relicta post actus supernaturales frequenter repetitos 189;—de virtualiter revelatis 273;—de eo quod definitio Ecclesiae sit nova Dei revelatio 286;—de eo quod numquam detur sufficiens propositio articuli falsi, quae sufficiat ad creden-

dum per fidem infusam 370 et 515; —de fide Apostolorum 359;—de obiecto formali fidei 525;—quam tuetur et Valentia multique alii 526 sq.;—de eo quod non possit dari fides naturalis propter auctoritatem Dei revelantis ut non visam 651;—de eo quod fides possit esse cum evidentia obiecti sive materialis sive formalis 753;—de eo quod omne peccatum sit iniuriosum Deo 1383.

Subiectum capax habituum 4;—subiectum virtutis simpliciter non potest esse nisi voluntas, vel aliqua potentia quatenus subicitur voluntati 13;—subiectum virtutis paenitentiae est omnis homo capax peccandi 1524;—ratio debet esse subiecta fidei et magisterio Ecclesiae 935 sqq.

Superbia 1619;—eius gradus 1620.

Supernaturalitas actuum non influit in generationem habitus, sed sola vitalitas 192 sq.;—supernaturalitati fidei non adversatur D. Thomas 599;—actus supernaturalis necessario differt a naturali per rationem formalem *sub qua* extrinsecam 59.

Symbola fidei eorumque qualitates 294; — apostolicum 298; — nicenocpolitanum 300;—quicumque 302;—athanasianum 860;—veritates per se et per accidens revelatae 294;—articuli fidei 295;—amplectuntur omnia per se credibilia 296;—symbolum «quicumque« est regula fidei incerti auctoris 302.

Synesis 1331;—quanti momenti sit 1335.

T

Temperantia varie sumitur 1595;—materia temperantiae sunt delectationes quae per gustum et tactum capiuntur 1596;—definitio temperantiae 1597;—obiectum eius formale 1597-6.°;—partes integrales 1598;—pulchritudo temperantiae in tribus maxime consistit 1599;—temperantiae generice sumptae duplex opponitur vitium 1601;—partes subiectivae 1602;—potentiales 1610.

Tendentia intellectus in unum idemque obiectum materiale ob duo motiva diversa adaequata possibilis est 746;—utrum talis tendentia sit per unum, an per plures actus 747;—tendentia hominis in finem 797;—tendentia spei est in bonum sperantis proprium 956 sqq.

Testimonium dicentis dupliciter sumi potest 213;—quomodo testimonium Dei adsit in definitione Ecclesiae 457;—testimonium loquentis potest spectari qua testimonium et qua evidens 521 sq.;—fides divina est ex testimonio qua tali, non qua evidente 522;—quo sensu dicatur non esse verum testimonium Christi de seipso 675;—testimonium divinum ordinarie non est motivum fidei nisi prout infallibiliter applicatum per Ecclesiam 727; — testimonium D. Pauli (Hebr. 11, 1) dupliciter exponit Suarez 776.

Theologia non est habitus infusus sed acquisitus, est virtus secundum quid, eiusque obiectum formale non est Deus 32;—habitus theologiae non est in eo qui amisit habitum fidei 732.

Theologica virtus differt a virtute morali 14;—nulla est virtus theologica naturalis 15;—virtus theologica adhaeret Deo super omnia 102 sq.

Thomas S. eiusque sententia de tempore infusionis virtutum 47;—de distinctione habituum 67;—de eo quod per peccatum veniale non detur aversio a Deo 133;—de generatione habituum per actus supernaturales 197 sq.;—de facilitate acquisita per repetitionem actuum supernaturalium 198;—de eo quod actus virtutis non causent alium habitum eiusdem rationis 198 sq.;—de symbolis et articulis fidei 297;—de identice contentis in formaliter revelato 280;—de eo quod non detur fides ecclesiastica a fide divina realiter distincta 452;—de supernaturalitate fidei quoad substantiam 599;—de obscuritate fidei 777;—de necessitate fidei ad iustificationem 816;—de necessitate fidei explicitae in Christum 847;—de ordinatione actuum in finem ultimum ut sint meritorii vitae aeternae 1269 Not.

Thomistae communiter negant potentiae vitali immediatam activitatem in actum supernaturalem 204; — plures eorum docent habitum infusum esse vitalem 207;—tenent insuper thomistae fidem theologicam non posse componi cum scientia naturali circa idem obiectum 743.

Timor multiplex 1080; — simpliciter servilis est honestus 1083;—nascitur ex amore felicitatis aeternae 1091;—timor filialis erit in patria 1092;—quomodo sint involuntaria secun-

dum quid ea quae fiunt ex metu 1100;—timor gehennae potest esse actus elicitus a virtute spei 1017.
Totum integrale, potentiale, potestativum 1319;—in qualibet virtute cardinali distinguuntur partes integrales, subiectivae, potentiales 1320.
Traditiones divinae, apostolicae, ecclesiasticae 424.
Tridentinum de tempore infusionis virtutum 41 sq.;—de evolutione dogmatum 353;—de necessitate fidei strictae 804.
Trinitatis mysterium an fuerit revelatum in V. T. 315;—fuit cognitum a patriarchis et prophetis 316;—fides explicita in illud non est medium necessarium ad iustificationem et salutem aeternam 857.

U

Universales virtutes 16;—universalitas fidei 709 sqq.;—qui culpabiliter negat unum, nequit credere fide divina alios articulos fidei 713 sqq.

V

Valentia de fide Apostolorum 359.
Vana gloria tripliciter dari potest 1588.
Vaticanum de natura peccati infidelitatis 157 Not.;—de natura fidei 219;—de progressu dogmatum 350;—de evidentia credibilitatis religionis christianae 395;—de infallibilitate Ecclesiae circa ea quae sunt conexa cum formaliter revelatis 445;—de fide qua sunt credendae definitiones Ecclesiae 459;—de libertate et supernaturalitate fidei 596; — de constantia in fide suscepta 691;—quod non sit par condicio catholici atque haeretici 693;—quod Concilium loquatur de causa mutandi fidem non solum obiectiva, sed etiam subiectiva 694;—unde non videtur admittenda sententia eorum qui tenent Concilium loqui in sensu obbiectivo tantum 695 sqq.;—nec favet eis quod primum schema mutatum fuerit 695 sqq.;—de necessitate fidei 785;—de obligatione inquirendi fidem 911 sqq.;—de munere rationis post fidem 920;—quid theologi Concilii adnotent 920 Not.
Veniale peccatum non minuit virtutes per se infusas 131;—nullam includit aversionem ab ultimo fine 133;—potest consistere cum quolibet gradu sanctitatis 133;—et cum caritate perfecta 374.
Veracitas Dei sola non sufficit ad obiectum formale fidei 491;—veracitas Dei potest credi quia Ipse dixit se esse veracem 508.
Verecundia 1600.
Veritas implicite contenta in formaliter explicite revelato 235 sq.;—est quoad se obiectum materiale fidei 236; — veritas virtualiter revelata 268;—materialiter et identice contenta in formaliter revelatis 269;—est quoad se obiectum materiale fidei 270 sqq.;—sensus quaestionis 272;—sententiae theologorum 273;—probatur ex historia dogmatum 274;—ex Patribus 279;—ex ratione 280 sqq.;—veritas conclusionis ex una praemissa de fide et ex altera certa identificatur cum veritate revelata si ratiocinium sit analyticum 281; — veritas essentialiter conexa cum formaliter revelata est quoad se obiectum materiale fidei 282;—veritas physice vel moraliter conexa cum formaliter revelatis 283;—quaeritur an sit de fide 285;—Suarez fatetur non esse ante definitionem Ecclesiae, utique vero post 286;—veritas religionis christianae 389;—num sit evidens 390;—controvertitur 391;—veritas credenda proponi debet ab Ecclesia ex lege ordinaria 416;—quae tamen potest habere aliquas exceptiones 421 sqq.;—exinde non sequitur posse haereticum credere unam veritatem et negare aliam 423;—veritas Dei in essendo, in cognoscendo, in dicendo 468;—quaenam sit obiectum formale fidei 469;—veritas prima loquens affirmatur ut obiectum formale fidei propter seipsam, propter intrinsecam eius affirmabilitatem 540;—veritas prima per se neminem decipere potest 675;—veritas moralis prout est specialis quaedam virtus 1544.
Via per quam homo infidelis pervenit ad fidem 552;—via auctoritatis sequenda in inquisitione fidei 918.
Viennense Concilium de effectu baptismi in parvulis 36;—de efficacia baptismi 43 sq.;—de infusione habitus fidei per baptismum 44;—ex contraria sententia sequuntur aliqua minus probanda 45.

Vincentius Bolgenius S. I. falso docuit obiectum formale caritatis esse Deum prout est nobis bonus 1184; —adversus hanc doctrinam plures insurrexerunt doctores 1186.
Vindicatio duplex 1543.
Virginitas etiam in medio rationis consistit 100; — virginitas, pudicitia, castitas 1602;—virginitas physice et moraliter sumpta 1608;—quomodo amitti potest 1608;—fide tenendum est statum virginitatis esse coniugio simpliciter praeferendum 1609.
Virgo Maria, iuxta Lugonem, non habuit evidentiam strictam operum mirabilium quae in semetipsa experiebatur 760;—quod nullatenus admitti potest 761;—ideo hoc affirmabant adversarii, quia putabant fidem non posse stare cum evidentia revelationis 762.
Virtus est est perfectio potentiae 5;—est in potentia consummativa boni operis 6;—an sit essentialiter habitus operativus bonus 7;—quinque virtutes intellectuales 8; — omnes morales reduci possunt ad quatuor cardinales 9;—quae perficiunt quatuor facultates quae sunt subiectum virtutis 10;—virtus secundum quid et simpliciter talis 11;—virtus simpliciter esse nequit nisi in voluntate, vel in aliqua potentia subiecta voluntati 13;—virtutes morales regulandae sunt a prudentia 12;—distinguuntur ratione potentiae 8; — ratione obiecti 14;—ratione extensionis obiecti 16;—ratione originis 17;—discrimen inter virtutem theologicam et moralem 14; — nulla est virtus theologica naturalis 15;—virtutes infusae per se et per accidens 17;—a virtutibus acquisitis multipliciter discernuntur 18;—virtutes theologicae sunt tres 20; — fides, spes, caritas 21;—quae sunt dona permanentia 24;—et virtutes stricte tales 26;—nonnisi tres 28 sqq.;—an dentur virtutes morales infusae 33 sqq.;—virtutes infusae tripliciter se habent erga Deum 32;—virtutes morales probabilius sunt quatuor tantum 38;—virtutes infunduntur in ipsa iustificatione 41;—se habent ad gratiam sicut facultates ad naturam 45;—sunt supernaturales 51;—omnis actus virtutis theologicae attingit aliquod praedicatum divinum ut obiectum formale *quo* et *quod* simul 85;—in medio consistit virtus 89 sqq.;—definitio virtutis per se infusae 86;—virtus theologica non consistit in medio 94;—nequit peccare per excessum, at certe defectum 97; —virtutis theologicae est adhaerere Deo super omnia 98;—virtus moralis in medio rationis consistit 99;—etiam magnanimitas, magnificentia, virginitas, liberalitas 100;—non vero theologica per se et ratione sui 101; —utique vero per accidens 96.
Virtutes infusae amittuntur per unum actum, non vero acquisitae 108;—capiunt augmentum 111;—intrinsecum 114;—tum ex opere operato, tum ex opere operantis 118 sqq.;—omnibus actibus quibus augetur gratia sanctificans 123;—hisque solis 128;—cuiusmodi sint gradus virtutis 117 Not.;—virtutes infunduntur in eadem mensura ac gratia 125;—virtus infusa augetur per actum etiam aliarum virtutum 127;—nulla augetur sine incremento gratiae 129; —unde nulla virtus est intensior gratia 130;—an possint intendi sine fine 131 Not.;—nulla peccatorum venialium multitudine minuuntur intrinsece 131;—nulla virtus perfecta potest esse sine prudentia 167;—quomodo virtutes infusae sint conexae cum caritate 168;—tripliciter possunt corrumpi 169;—virtus infusa semper est intrinsece perfecta 168;—virtus moralis necessario nectitur cum caritate 168;—virtutes infusae dant simpliciter posse 176 sqq.;—non facilius posse 178;—virtus infusa non expellit habitum vitiosum 184; — actus virtuti numquam causant aliam virtutem eiusdem rationis, sed solum augent praeexsistentem 198;—virtutes infusae possunt dici et habitus et potentia 202;—virtutes cardinales 1293;—sunt quatuor 1294;—sanant totidem vulnera 1295;—realiter distinguuntur ab invicem 1298; — in homine iusto tot sunt virtutes morales infusae, quot sunt aut esse possunt acquisitae 1300;—multiplex sententia circa subiectum virtutum moralium 1302;—quid probabilius tenendum sit 1304.
Visio beatifica an sit certior fide 624; —excludit eam 738;—pulcherrimum testimonium S. Chrysologi 739; — confirmatur ratione 740;—num de potentia absoluta possit consistere fides cum visione Dei intuitiva 741.

Viva de canonizatione Sanctorum 254; —de obiecto formali fidei 477.
Voluntas credendi articulum falsum potest esse supernaturalis 72;—potest efficere ut assensus fidei in seipso sit magis firmus quam mereatur pondus rationum 376;—suo imperio potest determinare intellectum ad assentiendum propter seipsam veritati non per se notae 565;—dupliciter potest applicare intellectum ad actum fidei, remote et immediate 601;—nequit facere ut intellectus adhaereat obiecto quod apparet falsum 641;—voluntas Dei multiplex 1448.
Votum fidei non sufficit ad salutem 809;—votum differt a proposito, et est multiplex 1517.
Vulnera naturae quatuor 1295;—sanantur a virtutibus cardinalibus 1296.

W

Wicleffitis et hussitis interrogationes proponendae 435.

A. M. D. G.

OPERA EIUSDEM AUCTORIS

De gratia Christi. (de gratia actuali - de gratia habituali - de merito). pg. XXIV - 896.

De Deo creante. (de mundo in genere - de angelis - de homine - de providentia Dei). pg. XX - 774.

De Deo elevante. (de ente supernaturali - de statu iustitiae originalis - de peccato originali - de novissimis). pg. XXIV - 701 in 4.° maiori sicut et duo priora.

Haec opera edita ex typographia Elexpuru Hermanos, A. de Mazarredo 16 (Bilbao), venum dat El Mensajero del Corazón de Jesús, Apartado 73 - Bilbao (España).

PRETIUM

De gratia Christi . .	15 Pts.	.	linteo contectum	17 Pts.
De Deo creante . . .	15 »	»	»	17 »
De Deo elevante. . .	15 »	»	»	17 »
De virtutibus infusis.	15 »	»	»	17 »

Ementi tria vel plura exemplaria demitur e pretio 25 %.

235.1
B451

57632

Beraza, Blasio
AUTHOR

Tractatus
De Virtutibus Infusis
TITLE

DATE DUE	BORROWER'S NAME
	STORAGE - CBPL

57632